



Ciências Sociais Unisinos

ISSN: 1519-7050

periodicos@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Brasil

Leistner, Rodrigo

Religião, ciência e transdisciplinaridade: o conhecimento afro-religioso como objeto de estudo

Ciências Sociais Unisinos, vol. 45, núm. 2, mayo-agosto, 2009, pp. 125-134

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93812726004>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal  
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

# Religião, ciência e transdisciplinaridade: o conhecimento afro-religioso como objeto de estudo

Religion, science and transdisciplinarity:  
The afro-religious knowledge as a study object

Rodrigo Leistner<sup>1</sup>  
rodrigoless@yahoo.com.br

## Resumo

Este trabalho tem por objetivo promover uma discussão sobre a relação entre os saberes científico e religioso. Seu fio condutor é a reflexão sobre as religiões de origem africana e o conhecimento produzido por estas. De forma mais específica, o estudo pretende abordar não somente as possíveis controvérsias entre o saber científico e outras formas de conhecimento, mas também as possíveis estratégias de superação dessas querelas, observando, nas implicações sociais que referem o conhecimento afro-religioso, um interessante objeto de análise. Dessa forma, o texto discute alguns aspectos das religiões de matriz africana e toma como ponto central de análise a dimensão do conhecimento produzido por essas religiões, bem como suas implicações sociais, a partir de uma abordagem reflexiva sobre os conteúdos que compõem uma cosmovisão africanista original e sua consequente adaptação à e na sociedade contemporânea. O artigo também busca aproximar esta temática à discussão relativa aos processos de conhecimento típicos da sociedade moderna, assim como verificar a possível crise de paradigma desse modelo e, finalmente, observar o surgimento de novas abordagens do conhecimento.

**Palavras-chave:** conhecimento afro-religioso, sociologia do conhecimento, transdisciplinaridade.

## Abstract

The objective of this work is to foster a debate about the relation between scientific and religious knowledge, having this reflection led by the African-originated religions and the knowledge produced by them. More specifically, it intends to approach not only the possible controversies between scientific knowledge and other forms of knowledge, but also the possible strategies for overcoming those quarrels, observing the social implications that refer to the afro-religious knowledge as an interesting analysis object. Thus, the text discusses some aspects of the African-originated religions taking the dimension of the knowledge produced by them as the main point of analysis, as well as their social implications, from a reflexive approach about the contents which compound an original Africanist cosmopolitanism, and its consequent adaptation to contemporary society. It aims to approximate such thematic with a discussion related to the modern society's typical processes of knowledge, in addition to a possible crisis of paradigm related to this model, and finally observing the appearance of new approaches of knowledge.

**Key words:** afro-religious knowledge, sociology of knowledge, transdisciplinarity.

<sup>1</sup> Unisinos. Av. Unisinos, 950, Cristo Rei, 93022-000, São Leopoldo, RS, Brasil.

## Introdução

Num contexto contemporâneo, em que a lógica científica racional encontra-se cada vez mais em estado de crise, conforme avaliou Sousa Santos (1988), panorama no qual o rigor científico da modernidade conduziu a um processo de excessiva fragmentação do conhecimento, bem como ao afastamento de outras possibilidades de saber que não estivessem centradas em certo tipo de objetividade, emerge uma série de questionamentos desconcertantes. As incertezas relacionadas ao conhecimento acumulado nos últimos séculos projetam-se em diversos horizontes: se tal conhecimento enriquece ou não a vida humana; se ele aumenta ou diminui as desigualdades entre aqueles que o detêm; se conduz a uma sociedade mais justa ou a uma situação de riscos ecológicos provenientes do avanço técnico. Tais indagações sugeriram novas propostas epistemológicas, tais como a abordagem transdisciplinar, na qual as interfaces entre diferentes percepções sobre a realidade são consideradas e tomadas como fundamentais.

Nesse sentido, a observação da relação entre os campos científico e religioso, considerados como instâncias de produção de conhecimento, se apresenta como possibilidade interessante para reflexões sobre como as diferentes formas de saber convivem, disputam, se contrapõem e, sobretudo, como se complementam. Observa-se que as religiões de matriz africana constituem um fundo privilegiado para tal discussão. Isso se deve ao fato de que comportam possibilidades analíticas as quais remetem a determinados conflitos do campo religioso, da cultura e, logicamente, pressupõem alternativas de diálogo transdisciplinar nesses diferentes campos. Pode ser compreendido que algumas circunstâncias sociais concernentes a essas religiosidades designam exemplos significativos dos embates engendrados a partir de lógicas de pensamento distintas. Nesse aspecto, se a lógica científica e a religiosa já comportam inúmeras incompatibilidades de aproximação e diálogo, as religiões africanistas, imersas em um profundo quadro de marginalização social na cultura popular brasileira, apresentam aspectos de aproximação ainda mais complexos, e, dessa forma, fornecem importantes referenciais para questionamentos desta ordem. Ampliando essa noção, em um período no qual os temas cultura afro-brasileira e religião ganham importância amparada por Lei no Brasil<sup>2</sup>, certamente, a temática religiões afro-brasileiras assume importância central nessas discussões.

Assim, após recorrer a algumas reflexões sobre a lógica científica moderna, sua potencial *crise* de paradigmas e o histórico dualismo engendrado entre os campos científico e religioso, este texto pondera os possíveis processos de superação dessas ambiguidades, com base no surgimento de novas

epistemologias (como a proposta transdisciplinar). Em seguida, propõe-se uma discussão sobre as religiões de matriz africana observadas como área de produção de saber. Essas duas seções do texto visam planificar, ainda que de forma breve, as duas lógicas de pensamento contrapostas nesta reflexão – científica e religiosa. Na sequência, operacionaliza-se uma busca por exemplos de potenciais embates entre a lógica racional moderna e a cosmovisão afro-religiosa. Com esse objetivo, analisa-se as religiões de matriz africana sob a ótica da sociologia do conhecimento, tomando-se como ponto central a dimensão dos saberes produzidos por essas religiosidades, bem como as implicações sociais que subjazem a essas percepções de mundo. Pretende-se, sobretudo, realizar uma abordagem reflexiva sobre alguns conteúdos concernentes a uma cosmovisão africanista, bem como sobre os formatos que acarretaram sua ressignificação, a partir da diáspora africana. Compreende-se que tal abordagem apresente-se como ponto fundamental tanto para o entendimento de determinadas práticas, crenças e estrutura dessas religiões no Brasil, quanto para a avaliação da relação dos cultos de matriz africana em suas controversas circunstâncias na sociedade contemporânea.

## Da objetividade à crise de paradigmas

Discutir alguns pontos do saber dominante, científico e racional, cujas relações com a temática religiosa não apenas projetam um ponto de cisão entre as duas possibilidades de entendimento do real aqui tratadas, como também engendram dualismos mais amplos e pertinentes a reflexões ontológicas, significa evidenciar alguns fatores. Ao promover este debate, deve-se salientar que se observa a mesma lógica (científica) que, por vezes, considerou os sistemas de representação por ela investigados como estágios evolutivos insipientes, refletindo-se nas representações do senso comum e nas práticas sociais cotidianas. No caso das religiosidades africanistas, tal reflexo é substancial. O fato é que, se a própria observação antropológica, em seu sentido fenomenológico, avalia a necessária aproximação entre o observador e a cultura estudada, o debate acerca das conexões, rechaços e necessidades de aproximação entre os conhecimentos científicos e religiosos não pode preterir um olhar sobre a construção das duas lógicas com as quais se trabalha. Assim, avaliar as problemáticas relacionadas às religiões afro-brasileiras, sob o ponto de vista da sociologia do conhecimento, sugere algumas considerações sobre as lógicas racionais, seu afastamento das concepções explicativas de ordem teológica, bem como pressupõe o necessário cotejo entre essas diferentes concepções de pensamento.

<sup>2</sup> Remete-se às novas propostas que se somam à Lei de Diretrizes e Bases da Educação, como a Lei 10.639, que inclui no currículo oficial da rede de ensino no Brasil a obrigatoriedade da temática “história e cultura afro-brasileira”, assim também como a Lei 9.475, que inclui o ensino religioso como uma das 10 áreas fundamentais de ensino.

Como lembrou Durkheim (1978), a ciência tem como ambiente originário a própria dimensão das representações religiosas. Contudo, as mudanças e renovações do pensamento, instauradas desde movimentos intelectuais como o humanismo e o renascimento cultural, promoveram profundas rupturas com o teocentrismo medieval e propuseram novas concepções nas quais a relação Deus/homem foi ultrapassada pela relação homem/natureza. Estas ideias foram sendo sedimentadas e desenvolvidas num contínuo que desembocou na Revolução Científica do século XVII, a qual desenhava o contexto em que o homem passava a ver a natureza como objeto de sua ação e seu conhecimento. A captura deste novo *objeto* de investigação pressupunha a formulação de hipóteses e experimentações, passando a conceber as explicações teológicas e metafísicas como insatisfatórias. Nessa nova perspectiva, a necessidade de desenvolvimento metodológico, em seu sentido cartesiano, propagou-se e estabeleceu as bases do conhecimento científico moderno. Essa nova postura investigativa fundamentou somente na razão os meios explicativos para os fenômenos naturais de que a escolástica, associando fé e razão, não poderia dar conta. O Iluminismo do século XVIII solidificou essa atitude, ao elevar a racionalidade como alternativa imprescindível, agora compreendida como a *luz* que pode sepultar as *trevas*.

Conforme lembra Sousa Santos (1988), esta racionalidade científica constituiu um modelo totalitário, à medida que negou o caráter racional a todas as outras formas de conhecimento que não estivessem orientadas pelos mesmos princípios epistemológicos, já que policiou ostensivamente as fronteiras junto a outras formas de conhecimento não científico, como o senso comum ou os estudos humanísticos – os quais incentivavam os estudos filosóficos e teológicos. Por intermédio da matemática, obteve-se um privilegiado instrumento analítico (e uma lógica investigativa) por meio do qual conhecer passou a significar a quantificação, a compreensão do objeto de estudo mais a partir de suas quantidades, e menos em relação a suas qualidades. Ainda segundo esse autor, a difícil tarefa designada à mente humana, a de compreender um universo de significados tão amplos, levou a lógica científica a um processo de constante fracionamento. De acordo com essa lógica, conhecer se traduz em dividir e parcelar. A incessante busca pela objetividade demandou que a relação sujeito/objeto fosse precedida por total neutralidade. Essa nova concepção da produção de conhecimento também se fundamentou na formulação de leis, e transformou a ideia de ordem e estabilidade do mundo numa

concepção utilitária e funcional. Nesse aspecto, o conhecimento deve servir para algo; deve atuar na *resolução* dos problemas e manter uma ordem racional e positiva das coisas.

Esse modelo de racionalidade chega às ciências sociais com o próprio advento da sociologia como disciplina científica, já no século XIX, com base na possibilidade interpretativa da realidade social em bases científicas, de modo a ratificar substancialmente o afastamento entre os saberes religiosos e científicos. O ceticismo positivista de Conte (Conte e Durkheim, 1973), no qual a deusa Razão vinha ocupar o lugar dos saberes religiosos, é expoente desta concepção. Como dimensão filosófica, a obra de Conte (Conte e Durkheim, 1973) pregou a superioridade do conhecimento científico para a explicação da realidade, observando a evolução humana em relação estreita com a evolução dos saberes, a partir de três estágios: (i) o teológico, em que a religião explica a realidade – representado como a infância; (ii) o filosófico, em analogia com a adolescência; (iii) o positivo (científico), como representação da maturidade evolutiva da sociedade e do saber. Durkheim (1978) ratificou essa superioridade do saber científico, relegando à religião uma funcionalidade coesiva e complementar, na medida em que forneceria à sociedade um complexo ético necessário ao estabelecimento da ordem social. Marx e Engels (1972) projetaram a religião junto à superestrutura, somada aos componentes ideológicos de dominação social e designada como um entrave, como componente atuante no processo de dominação em favor dos setores dominantes. Para Weber (1994), o aumento da racionalidade conecta-se ao processo de secularização e se desenvolve no consequente desencantamento do mundo; por conseguinte, a dimensão religiosa assume aspectos cada vez mais sistematizados e racionalistas. No entanto, é necessário observar que esse afastamento das religiões dos espaços públicos não parece ter levado a uma potencial perda de encantamento, mas a uma espécie de *secularização encantada* que permitiu a pluralização do campo religioso e a proliferação da oferta de bens religiosos que, cada vez mais, atendem a uma demanda considerável, como referiram Follmann (2007) e Steil (2001). Trata-se de novas formas de aderir ao religioso, de uma maneira menos institucional e mais individualista, de um modo mais pessoal de crer, que se projeta em um trânsito constante que permeia tais ofertas<sup>3</sup>.

Sousa Santos (1988) dimensionou a crise dessa lógica racional a partir das seguintes sentenças. Primeiro, os grandes avanços fragilizaram os pilares sobre os quais esse paradigma emergiu; assim, a grande evolução tecnológica empreende tantas

<sup>3</sup> Esta discussão é referida por Hervieu-Léger (1999), a partir de duas figuras típicas da modernidade religiosa contemporânea que designam o *peregrino* e o *convertido*. A ideia que caracteriza esses dois elementos repousa na noção de movimento. A figura do peregrino consiste no sujeito que se desloca entre os diferentes universos sagrados, conectando-se a uma comunidade móvel e transitória. O convertido delineia a personagem desprendida das tradições, heranças familiares e culturais, sem cujo desprendimento tornar-se-ia impossível seu principal objetivo: uma busca a si mesmo, ao seu interior. Sua busca é finita somente nos momentos em que adere à nova crença, num movimento de fratura com as tradições precedentes. Nesta concepção, a secularização deve ser observada como processo de mudança nas concepções de vivências religiosas, as quais testemunham o abandono de antigos formatos institucionalizados, assim como o aumento do trânsito inter-religioso em campos e formas de participações religiosas matizadas, menos reguladas e, sobretudo, num quadro em que a escolha do indivíduo e a ultrapassagem de velhas ortodoxias são imperativas.

ameaças à vida humana quanto possíveis melhorias e soluções<sup>4</sup>. Segundo, outra característica da crise situa-se na figura da extrema fragmentação que impossibilita o olhar complexo, sobre o todo que compreende as circunstâncias humanas. Para Morin (1995), a grande questão situa-se à margem da definição do que possa compreender um conhecimento pertinente, observando a crescente abstração e especialização desmesurada da produção científica como um perigoso rumo.

O conhecimento especializado é em si mesmo uma forma particular de abstração. A especialização abstrai, ou seja, extrai um objeto de um campo dado, rejeita suas ligações e intercomunicações com seu meio, o insere num setor conceitual abstrato que é o da disciplina compartimentada, cujas fronteiras rompem arbitrariamente a sistematicidade (a relação de uma parte com o todo) e a multidimensionalidade dos fenômenos; ela conduz à abstração matemática que opera automaticamente uma cisão com o concreto, por um lado ao privilegiar tudo o que é calculável e formalizável, por outro ao ignorar o contexto necessário à inteligibilidade de seus objetos (Morin, 1995, p. 159).

Conforme visto nos aportes dos autores citados, esse modelo dominante de saber, em sua constante evolução, que conduziu à excessiva divisão do conhecimento e a um desenvolvimento tecnológico que colocou em risco a própria existência humana, parece ter admitido conhecer a realidade e os artefatos concretos sem que se fosse pertinente a reflexão sobre a validade e sobre as implicações de tais processos. Como indicado na introdução deste trabalho, tais fatores apontam, imprescindivelmente, para uma crise gerada por esse modelo de racionalidade. Segundo Sousa Santos (1988), os seres humanos se encontram, atualmente, possuídos por um desejo de completar o conhecimento das coisas com o conhecimento de si mesmos. O conhecimento fracionado fecha a porta para muitas outras formas de cognição, que, potencialmente, complementam esse saber racional moderno. É um conhecimento rico em rigor e pobre em riqueza, já que desconsidera questionamentos pertinentes ao valor humano.

## A emergência da epistemologia transdisciplinar

Neste quadro de *crise paradigmática*, a noção de transdisciplinaridade se projeta como proposta fundamental no cotejo entre diferentes lógicas de produção de saber. As possibilidades aludidas residem no reagrupamento de dimensões apartadas, relação na qual ciência e religião ocupam espaços autônomos, porém, reconciliáveis. Neste ponto, este paradigma não apenas se apresenta como uma fecunda possibilidade para a superação das controvérsias entre os conhecimentos religioso e científico, mas reporta a necessária aproximação dessas diferentes formas

de saber<sup>5</sup>. No entanto, ainda que determinadas concepções reconsiderem a dimensão do sagrado como valorosa instância de produção de sentidos, os apegos à racionalidade instrumental se projetam reflexivos em boa parte das práticas sociais contemporâneas relativas aos processos de construção de conhecimento. O choque resultante dessa realidade parece estabelecer barreiras ainda maiores na direção de formas de expressão oriundas das culturas socialmente marginalizadas.

No caso das religiosidades de matriz africana, essa noção é perceptível com base no processo histórico que revela sua inserção na cultura popular brasileira. A realidade social que remete a essas práticas descortina um preconceito engendrado a partir de diferentes enfoques, nos quais o dualismo entre um *racionalismo branco ocidental* ante a *barbárie negra primitiva* se projeta como noção central. Exemplos encontrados nas relações recentes do campo religioso brasileiro parecem sustentar estas visões. Se boa parte dos conflitos que incidem sobre essas religiosidades emerge no âmbito do próprio campo religioso, tipificados pelos ataques neopentecostais, outros embates, por vezes relacionados aos traços ritualísticos como o sacrifício de animais, encontram-se em polarização com concepções ambientalistas e ecológicas, que, por sua vez, se aproximam dos modelos de racionalidade contemporânea. Nesse sentido, a proposta transdisciplinar configura um aporte fundamental não apenas em relação à superação da dicotomia relação entre ciência e religiosidades, mas, sobretudo, como perspectiva de mediação nessas tensões entre diferentes concepções de mundo. Essas tensões, aliás, aparecem, por vezes, reaquecidas, quando referem práticas culturais socialmente concebidas como subalternas, caso da cultura, da filosofia e do pensamento negro africano em geral.

Como epistemologia, a transdisciplinaridade (i) pressupõe o reconhecimento da existência de diferentes níveis de realidade, articulados com bases em lógicas distintas, não admitindo a redução da realidade a uma única dimensão de real; (ii) comporta uma espécie de racionalidade aberta, que relativiza as noções de objetividade e definição; e (iii) promove uma ultrapassagem sobre as ciências exatas, com base em seu diálogo e na sua aproximação com outras formas de saber, tais como os conhecimentos artísticos, filosóficos e religiosos. Em relação ao aspecto *trans*:

*A transdisciplinaridade, como o prefixo "trans" indica, diz respeito àquilo que está ao mesmo entre as disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente, para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento (Nicolescu, 2000, p. 305).*

Enquanto a ciência moderna, calcada na pesquisa disciplinar, se concentra em apenas um único nível de realidade, em fragmentos do real, a transdisciplinaridade se volta à observação das dinâmicas geradas a partir da interação desses possíveis e

<sup>4</sup> Em relação à aplicabilidade desses conhecimentos, as bombas de Hiroshima e Nagazaki constituem exemplos dramáticos, conforme Sousa Santos (1988).

<sup>5</sup> Ver, neste aspecto, as noções de atitude transreligiosa e presença do sagrado, indicadas por Nicolescu (2002, p. 59).

distintos níveis. Busca compreender o todo com fundamento nessas dinâmicas. Segundo Nicolescu (2000), o encontro entre esses diferentes planos de realidade – e aqui reportando, como um desses níveis, a dimensão do sagrado – é imperioso para a condição humana de liberdade e responsabilidade. A dimensão do sagrado constitui uma imprescindível fonte de valores. Não se confere à transdisciplinaridade um caráter religioso, nem ao menos não religioso. Constitui-se como uma abordagem que prevê a atitude transreligiosa, a qual possibilita a convivência e apreciação das especificidades de algumas tradições religiosas para que, dessa forma, seja presumível o entendimento entre as lógicas que as constituem, fato que possibilita o diálogo entre essas.

*A atitude transreligiosa não está em contradição com nenhuma tradição religiosa e com nenhuma corrente agnóstica ou ateísta, quando estas tradições e correntes reconhecem a presença do sagrado. Na verdade, a presença do sagrado é a nossa transpresença no mundo. Se fosse difundida, a atitude transreligiosa tornaria impossível qualquer guerra religiosa (Nicolescu, 2002, p. 63).*

Reitera-se que não se trata de sobrepor os conhecimentos de ordem religiosa à objetividade científica, mas de uma complementaridade no próprio conhecimento do ser humano, como conhecedor de si mesmo e avaliador das circunstâncias que o compreendem. Destaca-se, também, que a epistemologia transdisciplinar, no que toca à admissão de diferentes realidades, não projeta ideários relativistas, mas propõe a solidificação e o autorreconhecimento da identidade disciplinar ou cultural. Assim, a possibilidade de construção dialógica só se efetua à medida que as partes em conexão disponham da capacidade de se reconhecerem. Ciência e religiosidades em diálogo designam a contínua atuação, legitimidade e autoridade, em seus respectivos campos, porém interagindo nessas diferentes esferas de produção de conhecimento. A partir do viés transdisciplinar, no que tange às circunstâncias sociais inerentes às religiões afro-brasileiras, não apenas o diálogo entre outras instâncias religiosas torna-se necessário, mas também a expansão dessa atitude para as discussões entre as diferentes concepções de mundo, de realidade e de saber<sup>6</sup>.

A referência a essas ideias mostra-se essencial para o estudo das religiões afro-brasileiras, compreendidas como assertivos modelos de conhecimento imersos em relações de poder, cuja constatação demanda, ao menos na ótica deste trabalho, um aprofundamento sobre suas noções cosmológicas, seus conteúdos, bem como sobre a adaptação e o cotejo destes em relação aos formatos de pensamento socialmente hegemônicos. Em síntese, as

contradições por que passam as religiosidades negras encontram uma das chaves de acesso para sua compreensão na verificação da relação entre suas lógicas de produção de conhecimento com outras formas de pensamento. Assim, observa-se, na emergência da epistemologia transdisciplinar, não apenas o recurso para o estabelecimento da prática dialógica entre as diferentes percepções de mundo, mas também os princípios teóricos que fundamentam o reconhecimento efetivo e necessário da cosmologia africanista.

## O conhecimento afro-religioso

O conhecimento produzido pelas religiões de matriz africana, projetado a partir de sua origem *in África*, pode ser considerado com base em suas matrizes iorubás<sup>7</sup>, e contém importantes diferenciais relacionados às expressões religiosas desenvolvidas a partir da diáspora africana, em suas dimensões "afro-americana" ou "afro-brasileira"<sup>8</sup>. Torna-se importante avaliar algumas concepções que se relacionam com as ideias de criação do mundo, dos deuses e do homem, com base na cosmovisão iorubá. Conforme descreve Laleye (2002), o mito iorubano estabelece que, quando o ser supremo (Olorum) resolveu criar o mundo, designou esta missão a Oduduá, cabendo a Obatalá o trabalho de criação do homem. Estes se apresentam como os dois primeiros orixás<sup>9</sup>. Em relação à divindade suprema, Eliade e Couliano (1999, p. 29) caracterizaram-na como "um deus Otiosus que se afastou dos assuntos humanos e, por conseguinte não está presente no ritual". No entanto, esse aparente distanciamento deve ser considerado em função da multiplicidade de outras divindades e na consequente exacerbação de seus cultos. Desta forma, Laleye (2002, p. 619) caracteriza duas categorias de deuses: "a dos deuses tão próximos do ser supremo que foram seus colaboradores diretos e a dos deuses tão próximos dos homens que surgem, nem mais nem menos, como antepassados divinizados".

As outras divindades que compõem o panteão dessa tradição religiosa surgem junto com o processo evolutivo, por meio do qual determinados antepassados são divinizados e elevados à condição de orixás. Isso os relaciona a um passado humano e vivido, que é retratado por meio das lendas e dos mitos. Como entidades divinizadas, também simbolizam e representam os mais variados elementos que compõem a natureza, tais como o fogo, a água, os ventos e assim sucessivamente. O ser humano, durante a vida, relaciona-se com seu criador e com o mundo da natureza, mediado por uma determinada divindade – seu orixá. A partir de sua morte, é conduzido a um processo evolutivo, a ancestralização, que culmina com sua chegada ao plano sagrado e sua consequen-

<sup>6</sup> Isso também se faz presente na obra de Nicolescu (2002, p. 63), quando este aborda a questão concernente à reconciliação das diferentes culturas.

<sup>7</sup> O complexo das religiões afro-americanas e afro-brasileiras origina-se, sobretudo, nas tradições religiosas das nações iorubás, conforme ressaltam os trabalhos de Eliade e Couliano (1999) e Prandi (2001).

<sup>8</sup> A observação desses diferenciais é necessária, na medida em que o processo de adaptação cultural relativo a estas práticas religiosas designou alterações substanciais nos sentidos por elas expressos. Ver, neste sentido, Prandi (2000, 2001).

<sup>9</sup> Deuses, divindades iorubás.

te divinização. O homem torna-se orixá e passa a atuar sobre o mundo concreto e sobre os seres humanos. Não se transforma na divindade propriamente dita, nem mesmo na energia cósmica que esta representa, mas em uma espécie de intermediário entre ela e o mundo concreto por intermédio de seu espírito e a partir da possessão. Nota-se que essas relações descrevem um quadro de profunda integração entre o criador, o ser humano e a natureza, em um ciclo no qual a vida não se encontra circunscrita ao mundo concreto. O antepassado morto também é portador do sopro da vida e as dimensões em que mortos e vivos se encontram comportam um constante intercâmbio de energias. Tal intercâmbio constitui a lógica e o sentido da vida, da morte e do universo, em suas diferentes dimensões espaciais. Essas dimensões estão constantemente entrecortadas pelos poderes cósmicos. Sentido e saber consistem na eficiente percepção e integração do homem com estas dimensões e estes processos.

Para Botas (1996), a compreensão dos poderes cósmicos da vida constitui uma das principais chaves de acesso à observação da religiosidade africanista. Na visão do africano, a realidade está sempre permeada por esses poderes, que se encontram radicados no Deus criador, e que têm, mediante o livre arbítrio dos seres humanos, a possibilidade de promoção, ampliação, enfraquecimento ou destruição de si mesmos. O *axé* simboliza a absorção desses poderes, contudo não designa apenas um poder emanado por uma força superior, mas remete a um somatório de conhecimentos morais, litúrgicos, míticos. Pode ser compreendido como um acúmulo de sabedoria que se demonstra essencial para a interpretação e a ação dos poderes vitais do cosmos.

A caracterização mítica de Ifá (antepassado divinizado) relaciona-se diretamente com a concepção de conhecimento das religiões Iorubás. Quando vivo, este configura "aquilo a que se poderia chamar um poço de ciência e sabedoria" (Laleye, 2002, p. 621). Ifá teria conhecido a miséria, porém, por sua perseverança, foi-lhe concedida a revelação dos dezesseis sinais cardeais constitutivos do sistema Ifá, que originou os sistemas oraculares próprios das religiões de tradição Iorubá. Conforme descreve Laleye (2002), o *odu ifá*, ou simplesmente *odu*, corresponde a um sinal primordial que descreve cada ser, ou seja, cada criatura existente no universo, em uma espécie de configuração matemática articulada em um diagrama desenhado no solo. Nesse diagrama, diferentes pontos representam posições que podem ser positivas ou negativas, de acordo com a demarcação efetuada pela manipulação de um rosário divinatório. A combinação das representações positiva ou negativa, bem como a localidade onde cada sinal se encontra representam figuras que correspondem a algum artefato concreto criado pelo ser supremo, os sinais primordiais. Eles se dividem em um total de 16 sinais cardeais e 240 derivados, que geram 65.536 combinações possíveis para a descrição da realidade. Dessa forma, cada elemento e cada ato que se realiza estão influenciados por um *odu*, e, assim, podem ser interpretados, traduzidos e percebidos por meio do oráculo.

É importante ponderar que tal sistema se apresenta como ferramenta ativa na construção do saber afro-religioso, pressupondo a explicação e análise de todas as coisas e situações possíveis no universo, no cotidiano e na vida daquele que recorre ao

sistema oracular. Constitui elemento fundamental na incessante busca que as religiões Iorubás empreendem para a mediação entre o ser humano, a natureza, o criador e as divindades. Salienta-se o fato de que esses sinais primordiais também se relacionam a uma divindade e, nessa lógica, cada sinal corresponde a um mito, uma lenda ou uma passagem narrativa que descreve algum acontecimento vivenciado pelo antepassado. Assim, conforme reporta Prandi (2001, p. 52), o *odu* também designa a narração de um passado mítico, uma espécie de roteiro de ações, situações e soluções que orientam o comportamento do consultante com base no que foi outrora experienciado pelo antepassado.

O caráter empírico do conhecimento afro-religioso, baseado em vivências anteriormente experimentadas e recuperadas a partir das narrativas míticas, recebe volume no trabalho de Prandi (2001), no qual a dimensão do saber religioso africano encontra-se profundamente relacionada com as noções de tempo – passado e futuro –, próprias dessas religiosidades. Tais noções atuam de forma decisiva na concepção de conhecimento dessas tradições. Segundo este autor, para os Iorubás, o tempo é cíclico e não escalar, como na sociedade ocidental. Não se trata de uma sucessão linear de fatos que pode ser medida matematicamente, dividida e escalonada, tomada como dimensão precisa, com características que objetivam o cálculo e a racionalidade moderna. Na visão africana, o tempo é uma eterna repetição de acontecimentos e de fatos. O futuro não designa acontecimentos remotos, mas é uma continuação daquilo que iniciou no presente e que se constituirá numa volta do passado. Não há interesse pelo que não pode ser vivenciado, como seria o caso do futuro distante. O conhecimento e a sabedoria implicam recorrer ao que já foi experimentado. Uma das vias para esta recuperação se projeta a partir das lendas e mitos dos antepassados. Por essa razão, o conhecimento desse passado é fundamental para a projeção do saber:

*Para os africanos tradicionais, o conhecimento humano é entendido, sobretudo, como resultado do transcorrer inexorável da vida, do fruir do tempo, do construir da biografia. Sabe-se mais por que se é velho, porque se viveu o tempo necessário da aprendizagem. A aprendizagem não é uma esfera isolada da vida, como a nossa escola, mas um processo que se realiza a partir de dentro, participativamente. Aprende-se à medida que se faz, que se vive. Com o passar do tempo, os mais velhos vão acumulando um conhecimento a que o jovem só terá acesso quando tiver passado pelas mesmas experiências (Prandi, 2001, p. 52).*

Como referiu Botas (1996), ao contrário das religiões históricas, baseadas nas escrituras sagradas que observam as ações de um Deus num passado histórico, as divindades africanas atuam num presente imediato, influenciando diretamente a vida dos seres, e isso torna possível que esta atuação seja experimentada na vida cotidiana. A característica experimental do conhecimento religioso africano conecta-se sensivelmente ao aspecto da oralidade pertinente a essa cultura. O que se sabe deve ser memorizado; cabe à prática cotidiana a solidificação desse conhecimento.

Botas (1996) evidencia categorias-chave do conhecimento religioso africano, com base em alguns pressupostos. Episte-

mologicamente, propõe que a realidade só está acessível por intermédio da experiência e da participação. Em sua condição hermenêutica, atribui a assertividade interpretativa àqueles que participam das experiências adequadas. Como ontologia, concebe uma realidade holística com limites matizados na relação matéria e espírito, influenciada decisivamente pelos poderes cósmicos da vida. Laleye (2002) reitera que, desde seus fundadores, as religiões da África negra demonstram sua sede de explicações observada na própria concepção de criação do mundo, em uma procura que não é outra a não ser a busca por explicações causais. O culto está sempre regido pela preocupação com a causa, com a eficácia, e, muitas vezes, espelha determinada semelhança com o conhecimento científico moderno. A planificação de alguns fatores característicos desses saberes afro-religiosos aponta para a possibilidade de verificação sobre como tais conhecimentos são relacionados junto a outras formas de cognição típicas da sociedade contemporânea, em especial o saber científico, sobretudo nas relações de interpenetração desses saberes mediante o processo de adaptação dessas religiosidades nos contextos de migração das populações africanas.

## A adaptação do conhecimento e as religiões afro-brasileiras

Ao tratar o conhecimento próprio das religiosidades de matriz africana já em solo brasileiro, isto é, sobre o saber afro-religioso constituído a partir da diáspora africana, torna-se necessária uma abordagem, ainda que breve, sobre o que pode ser categorizado como religiões afro-brasileiras. O fato é que as instâncias religiosas concentradas sob esta chancela – afro-brasileiras – não constituem um modelo religioso conciso, como adverte Frizotti (1998). Existe uma multiplicidade de vertentes e variações de culto<sup>10</sup>, minuciosamente abordadas por Bastide (1989), que, embora mantenham traços comuns, denotam importantes especificidades. No entanto, este texto não tenciona maior esforço na delimitação precisa de determinada vertente. Compartilha-se da opinião de Prandi (2001), que, ao empreender estudos específicos sobre o Candomblé paulista, admitiu a possibilidade de que algumas considerações possam ser efetuadas, em maior ou menor grau, para o conjunto dessas religiões. Esses diferenciais devem ser considerados, embora não ocasionem maiores problemáticas para a observação de sentidos e saberes mais gerais que compreendem traços comuns entre as chamadas religiões dos orixás, sobretudo em função de suas origens lorubás<sup>11</sup>.

O referencial necessário para uma visão comparativa entre os conhecimentos religiosos em local de origem, ou projetados a

partir da diáspora africana, revela fatores inerentes à adaptação da lógica original a um contexto ocidental, moderno e dominante, imerso no processo de urbanização e industrialização do país. É verdade que essas religiões mantiveram traços fundamentais da cultura de origem *afro*, contudo, também é fato que perderam determinadas características nesse processo de adaptação. Nessa medida, o suporte sincrético sobre o qual tais tradições se reinventaram também atinge a dimensão do conhecimento produzido por elas. Reporta-se o inevitável amparo da sociologia do conhecimento como disciplina necessária para a observação dos sentidos expressos pelas religiões de matriz africana no Brasil. Segundo Mannheim (1968, p. 30), “a principal tese da sociologia do conhecimento é que existem modos de pensamento que não podem ser compreendidos adequadamente enquanto se mantiverem obscuras suas origens sociais”. Assim, o entendimento sobre as práticas rituais africanistas deve considerar não apenas a lógica do pensamento lorubá inerente a elas, mas também todas as incidências socioculturais que as influenciaram.

*A escravidão destruiu as estruturas familiares dos africanos trazidos como escravos para a América, submeteu-os a um ritmo de trabalho compulsório e alienado, impôs novas crenças e um novo modo de vida cotidiana que pressupunha uma outra maneira de contar o tempo e de o conceber. Assim, quando a religião dos orixás foi reconstruída entre nós, muitos dos aspectos e conceitos da antiga cultura africana deixaram de fazer sentido e muitos desapareceram (Prandi, 2001, p. 51).*

A primeira contextualização dessa nova visão pode partir do próprio conceito de tempo. Conforme avalia Prandi (2001), nos terreiros de Candomblé ainda persistem algumas reminiscências da concepção de tempo lorubá. A demora das atividades litúrgicas e dos afazeres gerais sugere uma total indiferença ao relógio, ou à cronologia. Os acontecimentos tendem a se realizar *ao momento certo*, e não à hora marcada. Se este conspecto ainda pode ser reconhecido em alguns templos, é notório que as concepções de passado, presente e futuro foram categoricamente afetadas. No contexto cultural contemporâneo, em que a ciência tende a dirimir as imagens de mistério e segredo, torna-se difícil a absorção da ideia de que as coisas acontecerão *no tempo necessário*. A vida cotidiana e a disputa pela sobrevivência amparam a sentença de premiação daquele que chega em primeiro lugar. Logo, os conceitos de planejamento, organização e otimização de esforços tendem a engendrar a necessária perspectiva de um futuro em longo prazo, que inexiste na cultura tradicional africana. A própria lógica do Ifá parece ser afetada. Ao invés de orientar comportamentos no tempo presente, dedica-se a um exercício divinatório reservado à finalidade de garantir a eficácia no futuro. O tempo

<sup>10</sup> Conforme Droogers (1985), formas locais de culto foram concebidas: no Recife, o culto a Xangô; em Porto Alegre, o Batuque; no Maranhão, a Casa de Minas, e assim sucessivamente.

<sup>11</sup> Note-se que a cultura lorubá se demonstra hegemônica no complexo dos cultos afro-brasileiros, em detrimento de outras etnias africanas, caso dos Fons e dos Bantus. Ainda assim, em relação a estes últimos, é importante destacar que também tiveram importância no desenvolvimento de algumas tradições religiosas de matriz africana, sobretudo no sudeste brasileiro, como o caso dos cultos da Cabula, Macumba e Umbanda.

não é mais um aliado que possibilita o acúmulo de conhecimento, mas o inimigo que deve ser sobrepujado e ultrapassado pela lógica da otimização.

Outro exemplo de adaptação relacionada às implicações sociais que incidiram sobre estas práticas religiosas é verificado junto ao surgimento de uma de suas vertentes. Segundo Ortiz (1978), a Macumba carioca consistiu num ritual de tendência afro mais abrasileirado surgido no Rio de Janeiro, que contava com cultos semelhantes ao Candomblé, por volta de 1850. Com ela, ganham projeção as práticas mágicas, os trabalhos que visam a uma melhor situação no plano material por parte de quem a eles recorrem. Conforme observou Ortiz (1978), o surgimento da Macumba encontra-se diretamente ligado ao processo de industrialização do país, no qual as camadas populares integravam o mercado de trabalho e possuíam necessidades materiais mais práticas. Assim como na relação entre oferta e procura por bens de salvação observada por Bourdieu (1974), em que as instâncias religiosas visam atender às necessidades dos leigos, a Macumba tende a suprir as demandas de uma camada popular que tem suas preocupações voltadas para problemas financeiros, cotidianos, surgindo em larga escala as tais práticas mágicas (os trabalhos de encruzilhada) que visam à resolução de tais problemas. Essa constatação tipifica outro redirecionamento da religiosidade afro-canista, que parece, cada vez mais, se aproximar de uma excessiva ritualização prática de seus conhecimentos. Essa nova realidade foi constatada por Prandi (2000), que identificou uma espécie de hipertrófia ritual nas religiões afro-brasileiras, em que a dimensão mágica das práticas supera toda e qualquer significação moral, o que pode até mesmo justificar o certo sucesso destas religiões no mercado religioso atual.

## Práticas afro-religiosas: alguns conflitos/algumas ideias

Conforme já referido, as religiões afro-brasileiras compõem certas práticas rituais que ainda suscitam controvérsias, conflitos cujas motivações se encontram profundamente ligadas aos processos de produção de conhecimento dessa instância religiosa. Há fatos que tipificam esses elementos tensionadores e podem ser constatados em circunstâncias e embates polêmicos nos quais tais religiosidades estiveram envolvidas, tendo suas práticas colocadas sob avaliação de outros setores sociais. Um bom exemplo dessa noção pode ser caracterizado pela polêmica do sacrifício de animais, ocorrida em Porto Alegre, no ano de 2004. Na perspectiva de votação de uma emenda que liberaria a prática do sacrifício de animais em cultos religiosos afro-umbandistas, instaurou-se, na sociedade gaúcha, um caloroso debate entre ambientalistas

e africanistas, como demonstrado no trabalho de Oro (2005). Tal embate apresenta um insólito confronto entre categorias de campos antagônicos, não se configurando, em princípio, como um debate do campo religioso, mas um conflito entre categorias que discordam em função de suas diferentes concepções da realidade e de conhecimento. Torna-se clara, aqui, uma discussão social não somente relacionada a uma prática religiosa, mas a um modelo de conhecimento. Engendra-se uma polarização entre o conhecimento religioso africanista em contraposição a uma proposta ambiental, que, de forma reiterada, também refere um tipo de conhecimento racional, científico e ecológico.

Contudo, os exemplos que demonstram certas dificuldades de aceitação ou interpretação social acerca do conhecimento afro-religioso não se relacionam apenas com a polêmica do sacrifício de animais, mas remetem a uma série de práticas e sistemas simbólicos, como os oráculos divinatórios, as receitas terapêuticas e outros métodos de conhecimento que, ao longo da história, estiveram constantemente estereotipados de forma pejorativa nas representações relativas a estas religiões. Como demonstram os trabalhos de Negrão (1996) e Ortiz (1978), as ideias de atraso e charlatanismo sempre pairaram sobre as representações ligadas a estas instâncias religiosas, e por conseguinte, sobre o conhecimento proposto por elas<sup>12</sup>. Em diversas ocasiões, tais representações culminaram em atitudes repressivas como prisões e interdição de terreiros. Conforme lembra Oro (2007, p. 305):

*Seja como for, um olhar atento, mesmo que panorâmico, sobre o campo religioso na América Latina, não deixa de revelar que certas religiões, como as mediúnicas (afro-americanas, kardecistas, espíritas) em certos momentos históricos, e até hoje, em vários países, encontram dificuldades de se expressar livremente, acusadas que foram de charlatanismo e de prática ilegal de medicina, vindo mesmo a serem vítimas de discriminação e de perseguição, até mesmo pelas autoridades policiais.*

Caso seja verdade que parte desses atos discriminatórios constituem fatos do passado e o pluralismo do campo religioso atual comporta uma vasta oferta de bens religiosos, no qual as religiões afro-brasileiras ocupam lugar legítimo e atendem a uma considerável demanda<sup>13</sup>, é também verdade que certas circunstâncias, como a polêmica do sacrifício de animais, retomam uma visão tensa sobre essas religiosidades e seus sentidos simbólicos. Na sociedade racional, a compreensão do Ifá se denota complexa, e o mais paradoxal é que a própria lógica que o desprestigia é a mesma que o modifica: a mesma lógica que o levou a abordar a previsão de um futuro distante, o qual nem ao menos existia em sua concepção original – como pode ser inferido junto ao trabalho de Prandi (2001) –, constitui o nexo que não o admite. Tal intransigência impede que a lógica de Ifá seja assumida como

<sup>12</sup> Não somente as religiões afro-brasileiras, mas também as religiões de tradição kardecista sofreram certos tipos de preconceitos e estigmatizações.

<sup>13</sup> Segundo Sônia Maluf (2003), as religiões afro-brasileiras aparecem entre uma grande variedade de práticas e representações tanto terapêuticas quanto religiosas, típicas da reordenação do campo religioso contemporâneo, por isso recebem grande procura.

procedimento explicativo baseado em alguns recursos, que, se não são objetivos, e certamente não o são, tencionam a mesma sede de conhecimento que originou os princípios científicos modernos. De característica igualmente complexa, apresenta-se a possibilidade de aceitação da sacralização de animais, pois esta contraria a própria lógica de acumulação típica da sociedade moderna capitalista. Tal prática pressupõe a mediação entre seres humanos e divindades que se encontram em dimensões espaciais paralelas, as quais deflagram o limite entre vida e morte, sobre o qual o conhecimento racional não supõe aproximações. Neste caso, o mais útil socialmente parece designar o abate de animais para a alimentação, ou mesmo para as experiências científicas, do que para uma prática tida como *ultrapassada, irracional*.

Na realidade, é possível crer que não se trata de conceber tais explicações e concepções de mundo como objetivas mas, de acordo com o que se vem afirmando neste texto, como possibilidades de saber complementares e enriquecedoras, quer a partir dos diálogos inter-religiosos, quer em relação ao ensino referente às disciplinas de cultura afro-brasileira e religiões. Assim, reitera-se que o paradigma da transdisciplinaridade demonstra-se pertinente, na medida em que admite a conexão e a observação de diferentes percepções, bem como propõe alternativas de diálogos entre elas.

## Conclusão

Em um período no qual emergem novos paradigmas epistemológicos que ratificam a importância do diálogo e a coexistência de diferentes visões acerca da realidade, tanto nos domínios do campo religioso como nos campos do saber e da cultura, o entendimento dos sentidos expressos por algumas concepções de mundo se denota com especial pertinência. Com base no que foi discutido, reafirma-se que as religiões afro-brasileiras comportam práticas rituais que ainda atuam como elementos tensionadores, ora do campo religioso, ora da perspectiva multicultural da sociedade brasileira em sentido mais amplo. Dessa maneira, torna-se necessário observar não apenas as práticas religiosas em si, mas a lógica de conhecimento que as originou – daí o fato de este texto ter se empenhado em promover uma caracterização destes aspectos nas seções anteriores – bem como seu confronto e aproximação com os saberes hegemonicamente aceitos na contemporaneidade.

No exemplo da polêmica do sacrifício de animais, evidenciou-se uma circunstância na qual os religiosos africanistas tiveram suas práticas ameaçadas pelas avaliações do legislativo do Rio Grande do Sul, com base em propostas de Lei que não apenas infringiam constitucionalmente o direito livre à opção religiosa, mas também incitavam um amplo debate sobre o culto. Em tal debate, as lógicas contrárias a essas religiosidades insistiam em recuperar categorias como as ligadas ao atraso e à barbárie, dispostas em oposição a uma ordem progressista, racional e científica. Categorizações como estas soam como ecos de um etnocentrismo ainda influente, um utilitarismo ainda hegemonicórico,

ambos reflexivos nas *práticas* cotidianas. Reitera-se que a análise dessas religiosidades passa pela verificação de seus traços culturais compreendidos como processos de produção de conhecimento e, dessa forma, colocados em perspectivas com outras formas de saber. Assim, possibilitam mais do que a verificação das lógicas de poder inerentes ao campo dos saberes, e, sobretudo, evidenciam o necessário estabelecimento de conexões e de diálogo transdisciplinar nas práticas sociais.

É possível asseverar que a observação da relação entre o conhecimento religioso africanista, o saber científico, bem como seus confrontamentos e conexões a partir da proposta transdisciplinar e de suas noções de *atitude transreligiosa* e *atitude transcultural* puderam fornecer importantes referências para uma melhor compreensão não apenas das ambiguidades inerentes aos conflitos culturais e inter-religiosos, como também dos embates entre tradição e modernidade na sociedade contemporânea. As religiões afro-brasileiras foram tomadas apenas como um exemplo – entendido como propício – com base nas circunstâncias de embate referidos.

No entanto, tal discussão se estende por diversos campos portadores e produtores de sentido. É fundamental que diferentes percepções, originárias de diferentes níveis de realidade, possam ser conectadas e confrontadas, possibilitando não apenas sua coexistência, mas também a construção de um saber mais humano e menos frio. Trata-se de um conhecimento gerador de possibilidades que ultrapassem o conhecimento limitado ao mundo concreto, com possibilidades que especulem, projetem e incentivem o pensamento sobre o ser humano em suas complexidades mais desconcertantes. A possibilidade de coexistência entre formas de saber complementar, seja nas práticas educacionais, seja a partir de práticas dialógicas inter-religiosas, nos estudos transdisciplinares, ou, ainda, como postura mediadora nas conflituosas situações da sociedade multicultural, se projeta como um novo e instigante desafio, cuja relevância não pode ser preterida pelos contextos científicos.

## Referências

- BASTIDE, R. 1989. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo, Pioneira, 567 p.
- BOURDIEU, P. 1974. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 430 p.
- BOTAS, P. 1996. *Carne do Sagrado, Edun Ara: devaneios sobre a espiritualidade dos orixás*. Petrópolis, Vozes, 95 p.
- CONTE, A.; DURKHEIM, É. 1973. *Curso de Filosofia Positiva*. São Paulo, Abril Cultural, 550 p.
- DROOGERS, A. 1985. *E a Umbanda?* São Leopoldo, Sinodal, 87 p.
- DURKHEIM, É. 1978. As formas elementares da vida religiosa. In: É. DURKHEIM, *Da divisão do trabalho social*. São Paulo, Abril Cultural, p. 205-245.
- ELIADE, M.; COULIANO, I. 1999. *Dicionário das Religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 344 p.
- FOLLMAN, J.I. 2007. Por onde caminham as religiões e religiosidades, hoje: notas para uma reflexão sobre a "secularização encantada". In: W.

- WACHHOLZ (org.), *O luteranismo no contexto religioso brasileiro*. São Leopoldo, Sinodal, p. 9-26.
- FRIZOTTI, H. 1998. A dívida com a fé e a religião do povo negro. In: V.C. SOUSA JÚNIOR (org.), *Uma dívida, muitas dívidas: os afro-brasileiros querem receber*. São Paulo, Ed. Atabaque – Cultura Negra e Teologia, p. 63-79.
- HERVIEU-LÉGER, D. 1999. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion, 291 p.
- LALEYE, I. 2002. As religiões da África negra. In: J. DELUMEAU (org.), *As grandes religiões do mundo*. Lisboa, Editorial Presença, p. 613-679.
- MALUF, S. 2003. Os filhos de Aquário no país dos terreiros: novas vivências espirituais no sul do Brasil. *Ciências Sociais e Religião*, 5(5):153-171.
- MANNHEIM, K. 1968. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 330 p.
- MARX, K; ENGELS, F. 1972. *Sobre a Religião*. São Paulo, Edições 70, 397 p.
- MORIN, E. 1995. *Terra-Pátria*. Porto Alegre, Sulina, 192 p.
- NEGRÃO, L. 1996. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 377 p.
- NICOLESCU, B. 2000. *Educação e Transdisciplinaridade*. Brasília, Edições UNESCO, 185 p.
- NICOLESCU, B. 2002. Fundamentos Metodológicos para o Estudo Transcultural e Transreligioso. In: A. NICOLAU COLL; A. SOMMERMAN; M.F.D. MELLO; V.M.D. BARROS, *Educação e Transdisciplinaridade II*. São Paulo, TRION, p. 45-72.
- ORO, A.P. 2007. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes Antropológicos*, 13(27):281-310.
- ORO, A.P. 2005. O Sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. *Religião e Sociedade*, 25:11-31.
- ORTIZ, R. 1978. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda*. Petrópolis, Vozes, 205 p.
- PRANDI, R. 2000. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. *Novos Estudos Cebrap*, 56:77-88.
- SOUSA SANTOS, B. de. 1988. *Um discurso sobre as ciências*. Porto, Edições Afrontamento, 58 p.
- STEIL, C.A. 2001. Pluralismo, Modernidade e Transformações do Campo Religioso. *Ciências Sociais e Religião*, 3(3):115-129.
- WEBER, M. 1994. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, Vol. 1, 462 p.

Submetido em: 12/04/2009

Aceito em: 17/06/2009