



**Sem limites: intolerância
religiosa com crianças
candomblecistas**

**No limits: religious
intolerance with
candomblecist children**

Érica F. C. Jorge

Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do ABC – UFABC. São Paulo, SP. Brasil.

Resumo:

O Brasil se apresenta como um país de expressividade diversidade religiosa ensejando reflexões acadêmicas variadas. Uma das questões bastante problematizadas atualmente trata-se da intolerância religiosa, a qual desmistifica a ideia de que possuímos uma democracia religiosa. Longe disso, as cenas atuais demonstram um cenário bastante competitivo e violento entre as diversas vertentes. Nesse artigo, analiso a partir do “Caso Kailane” o ponto limite desse contexto quando a intolerância religiosa atinge crianças, especificamente, as candomblecistas discutindo, inclusive, as consequências de violação da liberdade individual que é a corporeidade infantil.

Palavras-chave: Intolerância religiosa. Candomblé. Infância. Crianças.

Abstract:

Brazil is a nation that presents an expressiveness of religious diversity, rousing several academic discussions. One of these recent and very much considered questions is that of religious intolerance, which disproves the idea that we live in a religious democracy. Quite the opposite, the nowadays facts show a scenery too much violent and competitive among several religions. In this paper, then, I analyse the point of limit of such a context based on “Kailane case”, when religious intolerance strikes children, specifically those of Candomblé, as well as the consequences of the violation of individual freedom of infant corporeity.

Keywords: Religious intolerance. Candomblé. Childhood. Children.

Introdução

É quase um consenso a ideia de que o Brasil é um país plural e essa pluralidade perpassa as condições de gênero, etnia, classe e obviamente a religiosa. Construído por uma diversidade imensa, o mundo religioso brasileiro é, talvez, um dos grandes laboratórios para qualquer cientista social. Aqui é possível encontrar religiões derivadas das etnias indígenas as quais, infelizmente, perfazem um número irrisório perto do que havia alguns séculos atrás.

Também é possível frequentar uma igreja católica, tradicional, ortodoxa, carismática. Há uma infinidade de religiões e igrejas evangélicas compondo hoje um universo cada vez mais crescente e disputando fiéis que antes, jamais sairiam da Igreja Católica.

Aqui há também umbanda, candomblé, tambor de mina, batuque do sul, xangôs do nordeste, jurema, cujos nascimentos estão vinculados a um particularismo étnico e hoje já alçaram o patamar de religiões universais em termos weberianos¹. Hoje não é só o negro nem o indivíduo de classe “inferior” que frequenta terreiros, aliás, a própria história de Juca Rosa aponta o contrário. Juca Rosa foi um dos mais famosos feiticeiros de macumba do século XIX. Suas práticas de feitiçaria eram bem quistas por muitos, desde as pessoas desprovidas financeiramente, até mulheres e membros das elites da época². Nesse sentido, a história já mostra elementos de que a associação entre religiões de matrizes africanas às condições inferiores de classe nem sempre são corretas e podem mascarar uma série de preconceitos.

No Brasil, encontra-se na mesma rua um terreiro de umbanda, um centro kardecista, uma igreja neopentecostal, uma católica, benzedeiras, como é o caso da rua João Higino, localizada na cidade do Rio de Janeiro. A pergunta que se nos apresenta é: isso é sinal de pluralismo e convivência? Sim e não.

Se argumentássemos em favor do sim poderíamos dizer que desde 1890 é proibida a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagrando a plena liberdade de cultos e extinguindo o padroado. Esse decreto, assinado por Marechal Manoel Deodoro da Fonseca, então chefe do governo provisório da República, existe há mais de um século sem, por isso, apresentar-se como a solução dos embates existentes no interior do campo religioso brasileiro. A liberdade de crenças variadas assegurada pelo Estado não garante, no entanto, que o pluralismo implique em boa convivência. Ou melhor, não estabelece a priori a qualidade desta convivência.

Portanto, é possível que nessa rua onde são estabelecidas igrejas de diferentes confessionalidades o pluralismo esteja associado a uma convivência pacífica. Mas se argumentarmos em favor do não, é bastante possível que existam pontos de conflito ocasionando violências várias.

Todas essas questões estão presentes no campo religioso brasileiro. E se, do ponto de vista acadêmico a ideia de democracia racial foi desconstruída, o chamado mito da democracia racial³, penso ser fundamental desconstruirmos a ideia de democracia religiosa. Assim, para muito além de apontar o Brasil como um país de variado “menu” ou cardápio religioso, vejo como uma necessidade premente discutirmos suas fragilidades, principalmente visando e valorando os direitos humanos e dignidade humana.

A religião no espaço público

Discutir o tema da intolerância religiosa exige, necessariamente, um desnudar da relação entre religião e Estado no Brasil. Desde cedo, nos bancos escolares as crianças aprendem que os “donos” do país eram os indígenas e que estes entraram em contato com a cultura europeia,

¹ PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: HUCITEC, 1991.

² SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A história do feiticeiro Juca Rosa*. Cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial. Tese de doutorado. Unicamp, 2000.

³ ANDREWS, 1997. George Reid. Democracia racial brasileira 1900-1990: um contraponto americano. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 11, n. 30, p. 95-115, 1997.

proveniente principalmente de portugueses e espanhóis em primeira instância. A representação dos índios, ainda hoje, é feita nos livros didáticos a partir da ideia de selvageria. De pessoas que não sabem o que é a racionalidade do modo de vida ocidental incorporado pelos centros urbanos. As crianças aprendem, também que foi com os jesuítas que os índios conheceram muito da cultura do branco, mascarando que esse processo civilizatório era a violência de alteração de um modo de vida por outro. A história brasileira está cheia de exemplos assim.

Este projeto civilizador, porém, não impactou apenas a questão cultural como estabeleceu fortes laços com o que chamamos hoje de Estado. Assim, é sabido que as relações entre religião católica e Estado foram construídas e desconstruídas em vários momentos e que, até os dias atuais, o Brasil continua sendo majoritariamente católico e que, mesmo com outra crença, muitas pessoas ao serem questionadas pelo IBGE afirmam serem católicas. Esse naturalizar a pertença católica é decorrente de todo um processo histórico de aproximações e de embates como se pode observar na descrição:

[...] a Igreja Católica teve um papel crucial na definição do novo regime de relações entre Estado e religião no Brasil republicano. Ressalta-se bastante o fato de que a Igreja Católica foi contrária à sua separação com o Estado. E é fácil de mostrar como seus líderes e representantes se empenharam na defesa do regime contrário ou de algum tipo de reconhecimento, por parte do Estado, da preeminência do catolicismo na constituição da nacionalidade. Tais empenhos foram em parte recompensados no texto da Constituição de 1934, na qual, por exemplo, o ensino religioso é permitido e o casamento religioso volta a ter validade civil; além disso, o princípio da separação é temperado pela possibilidade de "colaboração" entre Estado e religiões. A noção de "colaboração" conferiu assim um fundamento constitucional para aproximações entre Estado e religiões, o que, naquele momento histórico, traduziu as vitórias conquistadas pela Igreja Católica.⁴

A relação entre Igreja Católica e Estado sempre foi bastante intensa. No que se refere à liberdade de crenças, é importante que seja feita uma ressalva: a liberdade era dada às crenças que se enquadravam na categoria religião. Por isso, crenças de cunho mediúnico, por exemplo, sempre foram destituídas desse caráter e toda e qualquer discriminação e punição pareceria justificada. É o que acontece, por exemplo, no Código Penal de 1891, cujo artigo 157 trazia dispositivos que criminalizavam as práticas de espiritismo, magias e seus sortilégios. Interessante que isso fazia parte de um debate maior sobre a saúde pública entre os séculos XIX e XX, desqualificando como tratamento de saúde as práticas de curandeirismo. Além de desqualificá-las e criminalizar aqueles que fizessem uso delas, tratava-se de enquadrar tais pessoas no status de doentes, loucos e histéricos⁵.

Sem entrar em uma questão pormenorizada sobre o amplo cenário religioso que se estabeleceu no Brasil desde o século XVI a partir do processo de imigração e, no caso africano, da diáspora, é possível observar que o conflito atual entre vários grupos religiosos é resultante, também, de um debate maior que se consolidou no país sobre questões de cunho racial, por exemplo. Não é difícil comprovar esse argumento, sobretudo, se as obras de Nina Rodrigues forem esmiuçadas e

⁴ GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

⁵ ALMEIDA, Angélica A. Silva de; ODA, Ana Maria G. R.; DALGALARRONDO, Paulo. O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. *Revista psiquiatria. clínica*, São Paulo, v. 34, supl. 1, p. 34-41, 2007.

colocadas lado a lado das discussões sobre direito e saúde pública. A imagem negra foi associada à criminalidade, aos desvios psíquicos, à loucura religiosa e ao fetichismo em oposição à imagem do branco, cujos pressupostos éticos baseavam-se majoritariamente na ideia de cristandade e de um estilo de vida alicerçado na ideia de civilidade e progresso.

O debate maior envolvendo questões raciais e sociais partia da intenção de que o Brasil se transformasse em um país desenvolvido e civilizada e, para tanto, seria necessário romper com determinados estilos ou eliminá-los por políticas variadas, como bem observa Foucault ao descrever a consolidação de instituições reguladores e disciplinares⁶.

No entanto, como o próprio Foucault argumenta existem uma série de microrrelações de poder⁷, as quais configuram um plano de disputas e conflitos sendo grande parte deles resolvidos não pelo exercício da força física, mas pela articulação e penetrância política nas várias esferas sociais. Quando me refiro à questão da resolução de conflitos é importante mencionar que, em sua grande maioria, são atendidos os grupos detentores de poder. É por isso que a Igreja Católica por muito tempo determinou as relações entre religião e Estado no Brasil e, no cenário atual é crescente e problemática a influência dos evangélicos na política.

Destarte uma série de discussões sobre laicidade, laicismo, desencantamento do mundo e secularização, sabe-se que nenhum deles têm como sinônimo o fim das religiões. Pierucci por exemplo, a partir de uma análise minuciosa nas vezes em que o termo secularização aparece nos escritos de Weber e seus usos, demonstra que o sociólogo alemão associava secularização à expropriação de bens eclesiais e uma certa transição destes para um poder secular⁸. Ora, afirmar isso é muito distante de dizer que isto implica no declínio ou na morte das religiões. Ao contrário de grande parte da abordagem sociológica atual, Pierucci continua a defender

[...] a hipótese da secularização, antes de ser descartada como vencida, deve ser retomada e revalorizada como um locus teórico privilegiado, ele mesmo "desencantado" na medida em que pretende continuar sendo um empreendimento teimosamente científico, um lugar virtual no qual possamos discutir objetivamente, *sine ira et studio*, o lugar realmente ocupado pela(s) autoridade(s) religiosa(s) nas sociedades humanas de hoje.⁹

A defesa de Pierucci torna clara que o processo de secularização não implica em ausência de religião como alguns dos intérpretes¹⁰ da sociologia weberiana propagam. Ao contrário, é justamente em função desse processo que novas práticas religiosas se tornam crescentes no Brasil contemporâneo. E muito mais que estarem presentes, elas disputam cada vez mais adeptos no interior de suas igrejas e templos, mas, igualmente, combatem por uma visibilidade no espaço público, sejam nas escolas, hospitais, departamentos políticos etc.

⁶ FOUCAULT, Michel. Vigar e punir: o nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2008.

⁷ FOUCAULT, 1997. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

⁸ PIERUCCI, 1998. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista brasileira Ciência Sociedade*. São Paulo, v 13, n. 37, p. 43-73, 1998.

⁹ PIERUCCI, 1998, p. 18.

¹⁰ Pierucci critica abertamente o trabalho de Siqueira e Bandeira (1997) e de Negrão (1994) como leituras apressadas e equivocadas acerca do termo secularização.

Quando a conquista pelo espaço público fere o corpo privado

Neste item proponho-me a debater um caso emblemático, o qual se refere à maneira pela qual os adeptos afro-brasileiros e, especialmente, crianças vem lidando com a intolerância religiosa.

Outubro de 1999 o Brasil assistiu a um dos casos mais impactantes de intolerância religiosa. Infelizmente, pouquíssimo visibilizado face ao “chute da santa” de 1995. Em 1999, o jornal o jornal Folha Universal publicou uma matéria intitulada “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. A foto de capa era da Iyalorixá Gildásia dos Santos, conhecida como mãe Gilda. Seu terreiro já havia sido depredado e muitas outras violências tais como xingamentos à sua família haviam ocorrido. No entanto, ao ver sua imagem em um jornal associada à ideia de charlatão, mentirosa e usurpadora da crença alheia, Mãe Gilda não resistiu e enfartou. Qual a razão da exposição do fato? Além de expor a violência sofrida é porque este ato estabeleceu um marco que foi a criação de um dia nacional de combate à intolerância religiosa.

O dia por si só é irrelevante. Se observarmos nas redes sociais, neste dia uma série de mensagens em favor da liberdade em oposição à intolerância religiosa são postadas. No entanto, a prática cotidiana tem mostrado a distância abissal entre discurso e prática, sobretudo, quando os grupos em foco são os afro-brasileiros. No item acima foi possível observar parte do histórico de estigma¹¹, nos termos propostos por Goffman criado sobre praticantes da umbanda e candomblé, as duas religiões afro-brasileiras mais visibilizadas. O que mudou? Violência e intolerância continuam existindo, porém, com duas questões marcantes: o deslocamento para crianças e a questão da corporalidade.

Em junho deste ano, uma menina de 11 anos foi atacada com uma pedra na cabeça por estar trajando sua vestimenta de candomblé. Kailane Campos é residente no Rio de Janeiro, frequenta escola regularmente e é adepta do candomblé. Nesse dia, ela estava vestida com suas roupas e seu lenço na cabeça chamado de ojú ou torço de cabeça e andava normalmente na rua quando foi atingida. O caso da Kailane foi um entre milhares que ocorrem diariamente no país, sejam eles de violência física ou simbólica.

Academicamente, o conceito de violência simbólica foi cunhado e discutido por Pierre Bourdieu. Trata-se de categorizar o processo pelo qual uma determinada classe dominante impõe sua cultura, forma e prática de vida aos dominados. O conceito de violência simbólica

[...] ocorre onde se apresentam encobertas as relações de poder que regem os agentes e a ordem da sociedade global. Neste sentido, o reconhecimento da legitimidade dos valores produzidos e administrados pela classe dominante implica o “desconhecimento” social do espaço, onde se trava, simbolicamente, a luta de classes.¹²

¹¹ GOFFMAN, Erving. *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1963.

¹² BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: Ortiz, R. & Bourdieu, P. *Coleção Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática, 1994, p. 25.

Esse conceito parte do pressuposto que a realidade não está dada e é sempre construída socialmente. A cultura, ou o sistema simbólico, passa a ser arbitrária e não naturalizada. O fato é que para haver violência simbólica, necessariamente, é configurada uma relação de desigualdade entre os grupos já que se estabelecem relações de hierarquia. Cada grupo tem, portanto, um determinado capital simbólico e passa, com isso, a desfrutar ou sofrer consequências em possui-lo.

No “caso Kailane”, é evidente que os grupos evangélicos¹³ possuem muito mais poder e visibilidade do que as religiões afro-brasileiras. O grande diferencial para a visibilidade social dada a este caso foi a personagem vítima. Kailane é uma menina negra de apenas onze anos. Se antes as violências contra grupos religiosos ocorriam, agora elas passam a assediar também crianças, cujo grupo etário faz com que a sociedade repense o que, como, porque tamanho clima de violência e, igualmente, reflita sobre o que é a infância em uma país marcado por desigualdades religiosas e racismos variados.

Quando o assunto é criança parece que a sociedade se solidariza. Esse sentimento coletivo está enraizado na própria concepção de criança e infância da sociedade ocidental, ora a criança representando um miniadulto ora sendo tutorada e, demasiadamente, protegida¹⁴. Desse histórico, inclusive, é que surgem debates históricos importantes, os quais deram formação, por exemplo, ao Estatuto da Criança e do Adolescente, justamente na tentativa de assegurar direitos mínimos.

A violência sofrida além de se tratar de uma criança deixou a todos assoberbados devido ao fato de ser algo que ultrapasse as fronteiras estabelecidas entre os indivíduos, chegando ao nível da invasão à corporeidade:

[...] a violência contra a criança e o adolescente é todo ato ou omissão cometidos por pais, parentes, outras pessoas e instituições, capazes de causar dano físico, sexual e/ou psicológico à vítima. Implica, de um lado, numa transgressão no poder/dever de proteção do adulto e da sociedade em geral; e de outro, numa coisificação da infância. Isto é, numa negação do direito que crianças e adolescentes têm de serem tratados como sujeitos e pessoas em condições especiais de crescimento e desenvolvimento.¹⁵

Um autor que se dedicou muito a compreender quem eram as crianças, quais suas representações e papéis na sociedade europeia foi Phillipe Ariès. Ele recupera a noção de violência passando por vários períodos sugerindo que a a vida na sociedade tradicional era mais feliz, ao passo que a invenção de sua condição especial, a saber, ser criança, foi um fator essencial para a atribuição de castigos e opressões a partir da ideia de educação¹⁶. De Mause apresenta a transição de familiares maltratantes a pessoas que passam a se sacrificar pelos filhos¹⁷. No entanto, faz questão de pontuar que a história da humanidade se funda em uma prática de violência constante contra as crianças

¹³ É necessário, no entanto, frisar que os grupos evangélicos são bastante plurais. No que se refere ao conflito com as religiões afro-brasileiras, a vertente neopentecostal é a que mais aparece.

¹⁴ ARIÈS, Phillipe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Zahar; 1978.

¹⁵ MINAYO, Maria Cecília de Souza. Violência contra crianças e adolescentes: questão social, questão de saúde. *Rev. bras. saúde matern. infant.*, Recife, 1(2):91-102, maio-ago., 2001, p. 92

¹⁶ MINAYO, 2001, p. 93.

¹⁷ DE MAUSE, *The history of childhood*. New York: Harper Torchbooks; 1975.

O caso da Kailane reforça essa assertiva com um diferencial. Nesse caso trata-se de uma interrelação entre infância, violência e religião. Talvez, esse seja o diferencial dos casos atuais e que se tornam emblemáticos. A violência física concretiza um abuso a crianças cujo foco principal está no fato de a religião invadir o espaço público. Os adeptos enquadrados na categoria de “intolerantes” e “fundamentalistas”, não se sentem completos por praticarem suas crenças, mas necessitam fazer com que os outros sejam convertidos para a mesma. O “outro”, o “diferente” passa a ser empecilho caso não aceite a conversão. E o ponto máximo é justamente o ataque à condição mais íntima do indivíduo que é a própria constituição física. E o corpo, seguindo os passos de Merleau-Ponty, é o modo pelo qual o homem se insere no mundo. É por meio dele que as relações sociais são estabelecidas e que a cultura é produzida: “O corpo é nosso meio geral de ter um mundo”¹⁸. Nesse sentido, atacar o corpo é uma forma de violentar o agir no mundo, um ataque à constituição física e igualmente uma forma de tolher as escolhas das vítimas. A perspectiva de Merleau-Ponty permite que sejam compreendidas as formas pelas quais os indivíduos interajam e se comuniquem e estejam “no mundo”:

O corpo fala, mas não fala sozinho, fala com alguém, fala para um outro, sua essência é dialógica. A capacidade expressiva do corpo transcende os mecanismos de sua fisiologia, revelando sua segunda natureza: o social.¹⁹

A violência sofrida por Kailane foi acentuadamente visibilizada porque o Brasil assiste, atualmente, a uma intensificação midiática das intolerâncias religiosas²⁰. No caso, ela foi o alvo do conflito entre neopentecostais e candomblecistas, um dos mais emblemáticos no cenário religioso brasileiro e que pode ser acirrado na medida em que ações de ordem jurídica não forem estabelecidas e que os grupos vitimizados não se articularem para forçar um contraponto na esfera de capital e poder simbólico nesse amplo banquete religioso posto no Brasil.

Considerações finais

Este artigo teve por objetivo apresentar reflexões iniciais sobre uma modalidade que vem ganhando força no que se refere à violência e intolerância religiosas no Brasil: o ataque às crianças. Os casos que vem sendo denunciados majoritariamente não indicam crianças como vítimas, no entanto, as redes sociais têm visibilizado cada vez mais frequentemente casos em que crianças sofrem violência de natureza religiosa. Grupo etário até então intocado pela própria concepção de criança de nossa sociedade ocidentalizada, agora passa a ser vítima de um construto violento criado por grupos fundamentalistas religiosos. Algumas ações têm sido propostas como o Movimento Contra a Intolerância Religiosa, iniciado em 2000, cujos protagonistas foram a Federação Baiana de Culto Afro, o Centro de Estudos Afro-Orientais (da Universidade Federal da Bahia), o Programa Egbé – Territórios Negros²¹. Além disso, foi criada em 2004 a primeira faculdade de teologia com ênfase em

¹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

¹⁹ REIS, Alice Casanova. A subjetividade como corporeidade: o corpo na fenomenologia de Merleau-Ponty. *Vivência*, n. 37, p. 37-48, 2011.

²⁰ GARCEZ, Regiane Lucas; CAL, Daniela Gentil Rodriguez. Deslizes morais na cena midiática: reprodução da intolerância ou oportunidade para novas gramáticas morais? *Revista da Associação Nacional de Programas de Pós-graduação em Comunicação. E- Compós*. Brasília, v. 16, n. 2, 2013

²¹ SILVA, 2007.

religiões afro-brasileiras, instituição de ensino superior que visa trabalhar com a proposta de recuperação do conhecimento, cultura e identidade afro-brasileiras. Acredita-se que tais ações concretas incentivam a reflexão e posicionamento críticos em prol de uma visão mais humana e que auxilie na redução da violência proveniente de cunho racista, religioso entre outros.

Referências

ALMEIDA, Angélica A. Silva de; ODA, Ana Maria G. R.; DALGALARRONDO, Paulo. O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. *Revista psiquiatria clínica*, São Paulo, v. 34, supl. 1, p. 34-41, 2007.

ANDREWS, George Reid. Democracia racial brasileira 1900-1990: um contraponto americano. *Estud. av.*, São Paulo, v. 11, n. 30, p. 95-115, 1997.

ARIÈS, Phillipe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Zahar; 1978.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: Ortiz, R. & Bourdieu, P. *Coleção Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática, 1994.

DE MAUSE, L. *The history of childhood*. New York: Harper Torchbooks; 1975.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

GARCEZ, Regiane Lucas; CAL, Daniela Gentil Rodriguez. Deslizes morais na cena midiática: reprodução da intolerância ou oportunidade para novas gramáticas morais? *Revista da Associação Nacional de Programas de Pós-graduação em Comunicação. E- Compós*. Brasília, v. 16, n. 2, 2013.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GOFFMAN, Erving. *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1963.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Violência contra crianças e adolescentes: questão social, questão de saúde. *Revista Brasileira de saúde maternidade infantil*, Recife, 1(2):91-102, maio-ago., 2001.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. "Intervenção", in Alberto Moreira e Renée Zicman (orgs.), *Misticismo e novas religiões*, Petrópolis, Vozes/USF/FAN, 1994.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista brasileira. Ciência e Sociedade*, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: HUCITEC, 1991.

REIS, Alice Casanova. A subjetividade como corporeidade: o corpo na fenomenologia de Merleau-Ponty. *Vivência*, n. 37, p. 37-48, 2011.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. A história do feiticeiro Juca Rosa. Cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial. Tese de Doutorado. Unicamp, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SIQUEIRA, Deis Elucy e BANDEIRA, Lourdes M. *Sociologia das adesões: práticas místicas e esotéricas no Distrito Federal*. Brasília, UnB (não publicado), 1997.