

São Paulo, 9 de dezembro de 2007
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião
Antropologia e religião: Cultura e Diversidade Religiosa
prof: Silas Guerriero

Razão Religiosa e Natureza: ensaio de antropologia interpretativa

Fernando Gregianin Testa

1.

Em seu famoso livro *A Interpretação das Culturas*, Clifford Geertz afirma que a religião produz uma *visão de mundo* que informa o comportamento humano, seu *ethos*. Mas é também, de certa forma, a própria natureza que acaba sendo entendida em chave religiosa (GEERTZ, 1989: p.72-80). Assim, uma questão particularmente interessante no estudo antropológico é saber como – e se – a religião produz um conhecimento original sobre a natureza com uma certa *racionalidade*, no sentido de uma função tanto para o indivíduo, para a sociedade no qual ele está inserido, ou para a utilização da natureza para fins próprios e específicos. Neste ensaio sugerimos que este conhecimento seria dotado de um tipo de racionalidade própria.

2.

Esta racionalidade não seria, certamente, a mesma da científica, mas possui características próprias. Quando uma codificação simbólica qualquer permite aos homens interpretar sua situação no mundo, ela se torna uma *grade interpretativa* que permite ao homem não se tornar “uma espécie de monstro informe” (GEERTZ, 1989: p.73): são suas ferramentas para compreender o real. Estas grades interpretativas são apreensíveis, pelo antropólogo, através dos símbolos que produzem e que compõem a cultura do grupo.

Logo no início do seu texto supra citado, Geertz define o que entende por cultura:

Denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 1989: p.66)

Fica claro que a ênfase está nos significados, dos quais os símbolos são as representações legíveis de tais significados. A influência da semiótica em Geertz fica clara aqui. Desta forma, ele consegue trabalhar de maneira eficaz a religião. De fato, qual outra forma de vida utiliza tão propriamente uma simbologia e com significados tão marcantes para a vida do que a religião?

Estes símbolos, que “funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo” (GEERTZ, 1989: p.66), têm a incrível capacidade de indicar a referência circular que existe entre o este *ethos* e uma argumentação intelectualmente razoável que o justifique: o *ethos* se apóia numa metafísica que se apóia no *ethos*. Este sistema recursivo é a própria religião e o símbolo é “qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como

vínculo a uma concepção” (GEERTZ, 1989: p.68).

A religião assim situada como sistema cultural, um modo de interpretação da situação humana no mundo, produz uma “formulação de conceitos de uma ordem de existência geral” (GEERTZ, 1989: p.72). Mas não é somente em caráter existencial que deve ser entendida esta racionalidade religiosa. Sem dúvida a situação de estar no mundo e ter que arcar com o fardo da existência é seu ponto de partida – o que em termos geertzianos seria o modelo *de* – e de chegada – o modelo *para*. Mas pensamos que também é para entender a própria natureza que uma parte da racionalidade humana se move dentro do espaço religioso. Em outras palavras, ao dar conta da sua situação no mundo o homem também tem que dar conta da natureza explicando-a (leia-se dar sentido), o que só é possível fazê-lo de maneira simbólica.

A observação de Mauss sobre as formas classificatórias “primitivas” e sua relação com o totem da tribo é particularmente interessante neste sentido. Em *Algumas formas primitivas de classificação*, ele afirma:

As classificações primitivas não constituem, portanto, singularidades excepcionais, sem analogia com aquelas que estão em uso entre povos mais cultivados; ao contrário, parecem ligar-se, sem solução de continuidade, às primeiras classificações científicas (...). Em primeiro lugar, exatamente como as classificações dos cientistas são sistemas de noções hierarquizadas. As coisas não são dispostas simplesmente sob a forma de grupos isolados uns dos outros, mas tais grupos mantêm entre si relações definidas e seu conjunto forma um só e mesmo todo. Ademais, estes sistemas, exatamente como os da ciência, têm uma finalidade totalmente especulativa. Têm como objeto, não facilitar a ação, mas fazer compreender, tornar inteligíveis as relações existentes entre os seres.(...) (MAUSS, 2001: p.450)

Para ele esta classificação – e aqui é que parece particularmente interessante – é de caráter religioso:

Não é com vistas a regulamentar a própria conduta nem para justificar sua prática que o australiano reparte o mundo entre os totens de sua tribo; mas, sendo que para ele a noção de totem é cardeal, sente a necessidade de situar com relação a esta todos os seus demais conhecimentos. (MAUSS, 2001: p.451)

Porém, como Mauss identificava a origem da religião na própria sociedade, a classificação dos objetos naturais teria origem na projeção da organização desta sociedade sobre o espaço e as coisas que, sendo esta de caráter religiosa, a classificação adquiria também o caráter religioso. Isto é problemático porque não consegue mostrar *como* a organização da sociedade atua ou como ela se produziu. Ainda, não nos parece necessário imputar à sociedade o mecanismo classificatório, mas parece mais apropriado dizer que a classificação dos objetos naturais sofre uma superposição de um duplo espaço simbólico e semântico: o religioso que dá sentido aos objetos naturais e o científico que se move num campo de utilidade prática.

Esta superposição dos campos de sentido aparece mais claramente em Evans-Pritchard no seu *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*:

O rapaz que deu uma topada em um toco de árvore não justificou o toco por referência à bruxaria, e tampouco sugeriu que sempre que alguém dá uma topada em um toco isso se dava necessariamente à bruxaria; também não explicou o corte como causado por bruxaria, pois sabia perfeitamente que fora causado pelo toco de árvore. O que ele atribuiu à feitiçaria foi que, nessa ocasião em particular, exercendo sua costumeira cautela, ele bateu com o pé em um toco de árvore, enquanto que em centenas de outras ocasiões isso não aconteceu; e que nessa ocasião em particular, o corte, que ele esperava resultar da topada, infeccionou, enquanto ele tivera dúzias de cortes que não

infeccionaram. (EVANS-PRITCHARD: 1978 , p.60)

No nativo de Evans-Pritchard a bruxaria dá a grade interpretativa que permite enquadrar o evento da topada no toco de árvore, que tem causas absolutamente naturais, em um sentido suportável para a existência. É claro que a explicação pela superposição de sentidos serve para nós, para os pesquisadores, pois para o nativo, não há superposição e o sentido é um só. Somos nós que sentimos a necessidade de separar o evento em diferentes modos explicativos, para que possamos interpretar o que passa na cabeça do indivíduo da outra cultura. Assim, agimos de maneira análoga ao nativo: interpretamo-o partindo de nossa própria ciência como ele interpretava o evento do toco de árvore partindo de sua concepção de bruxaria. Controlamos nossa própria insuportabilidade de vê-lo explicar o infortúnio à sua maneira explicando-o (nativo e evento) à nossa maneira. Tanto o nativo quanto nós nos utilizamos de nossa própria grade.

Este aspecto da criação de suportabilidade para a vivência humana é, talvez, uma das principais funções da religião. Geertz é explícito:

Há pelo menos três pontos nos quais o caos – um túmulo de acontecimentos ao qual faltam não apenas interpretações, mas *interpretabilidade* – ameaça o homem: nos limites de sua capacidade analítica, nos limites de seu poder de suportar e nos limites de sua introspecção moral” (GEERTZ,1989: p.73).

Algo semelhante se observa no xamã de Lévi-Strauss em *Antropologia Estrutural*. Ele se utiliza do mito para induzir na paciente estados de cura de maneira semelhante e simétrica à da psicanálise. Ora, os efeitos sobre o corpo da doente são provocados pelo mito e pelo xamã, onde tanto um quanto outro são absolutamente necessários através da ritualização. É no espírito da doente que a síntese eficaz simbólica se traduz em uma ação concreta: a cura. A grade interpretativa que é religiosa e que fornece o esquema de sentido é necessária para que a cura seja possível.

“A cura consistiria, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar. Que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva não tem importância: o doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita. Os espíritos protetores e os espíritos malfazejos, os monstros sobrenaturais e os animais mágicos, fazem parte de um sistema coerente que fundamenta a concepção indígena do universo. A doente os aceita, ou, mais exatamente, ela não os pôs jamais em dúvida. O que ela não aceita são dores incoerentes e arbitrarias, que constituem um elemento estranho a seu sistema, mas que, por apelo ao mito, o xamã vai reintegrar num conjunto onde todos os elementos se apóiam mutuamente.

Mas a doente, tendo compreendido, não se resigna apenas: ela sara.” (LÉVI-STRAUSS, 1975: p.228)

O mecanismo concreto que faz com que um determinado esquema de sentido produza determinada ação, neste caso fisiologia, é por nós desconhecido e, além disso, tal análise extrapolaria os limites deste trabalho. No entanto, parece que o esclarecimento desta ligação causal teria que passar necessariamente pela questão de como determinados estados mentais induzem reações mais ou menos involuntárias no físico humano. Antecipando um pouco a conclusão, podemos sugerir que talvez haja uma validade positiva na estrutura cognitiva religiosa que permite, de maneira análoga à ciência mas não de igual função nem mecanismo, controlar o mundo.

“Na cura da esquizofrenia, o médico executa as operações e o doente produz seu mito; na cura xamanística, o médico fornece o mito e a doente executa as operações” (LÉVI-

STRAUSS, 1975: p.232)

A analogia com a ciência é elucidativa. Na ciência, através da elaboração de conceitos abstratos cria-se outro mundo, distinto da vida ordinária, justamente para dar conta dos eventos naturais. Os instrumentos de que o fazer científico se utiliza na produção científica, sua grade de significados, são a inferência, o modelo (muitas vezes matemático), falsificabilidade, etc. Os instrumentos de que a religião se utiliza para que sua grade simbólica seja eficaz são o rito, a referência circular da prática que justifica um metafísico (o que de certa forma também a ciência o faz) e a metafísica que justifica a prática:

“Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida. (...) Os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro.” (GEERTZ, 1989: p.67).

Esta afirmação da circularidade do apoio à autoridade parece ser importante para Geertz, pois ele também a cita em *Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols*, (GEERTZ, 2000: p.127). Em termos estritamente lógicos, seria de refutá-la como absurda: auto referenciação não sustentam um sistema lógico. Mas a característica apriorística da religião e a circularidade de crer para entender e entender para crer, e isto para imprimir um certo comportamento no indivíduo e no grupo, não deve ser visto como absolutamente falso: o próprio fenômeno de que toda sociedade produziu um tipo de comportamento religioso já é indicativo disto.

A religião segue sua própria “lógica”.

Através de um distanciamento do senso comum a religião opera num nível mais abstrato. Esta abstração acaba, por sua própria lógica, atravessando o indivíduo para além dele atingindo tanto a natureza do particular quanto a cósmica. É o que Geertz chama de “formulação de conceitos de uma ordem de existência geral” em sua definição da religião. É a própria estrutura do mundo que sofre uma formatação religiosa ao ser incluída nos momentos *de/para*, da religião. A ciência normal opera nos indivíduos mecanismo semelhante quando formula teorias científicas revolucionárias tais que modificam a visão de mundo, como é o caso da mecânica quântica.

Mas é praticamente impossível alguém permanecer num estado religioso por tempo indeterminado, assim como é impossível alguém permanecer operando o pensamento constantemente sob chave lógico-científica: é sempre necessário voltar ao estado comum. “Ninguém, nem mesmo um santo, vive todo o tempo no mundo que os símbolos religiosos formulam” (GEERTZ, 1989: p.87). Observa-se que tais estados mentais são imprescindíveis para a própria compreensão da realidade tipicamente humana. Porém, o vaivém entre os estados mentais também modifica, de maneira mais ou menos intensa, e até dramática, a existência humana e a visão da natureza. Quanto maior e mais intensa for determinada experiência religiosa, maior a capacidade que ela terá de formatar o sentido do mundo. Viceversa, quanto mais dramática a existência no mundo, mais ela afetará e modificará a concepção simbólica religiosa pedindo que ela desempenhe a função que lhe é própria.

De maneira especial, parece ser no rito que a religião reformata o cotidiano e a visão de mundo. A dinâmica ritualística, na sua fase de entrada, distancia-se do cotidiano para as realidades metafísicas e de lá efetua a modificação do indivíduo e suas

relações. Nos ritos de saída o indivíduo volta a ter contato com o cotidiano: agora ele está carregado de (re)significação, carregado de “realidade”.

“Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único e produzindo aquela transformação idiossincrática no sentido de realidade (...)” (GEERTZ, 1989: p.82)

Este efeito transformador é também coletivo, pois é no cotidiano que se dão as relações humanas e se constroem as instituições. Mesmo que em determinados ritos não sejam facilmente identificáveis as fases de entrada e saída, permanece, porém, sua capacidade de modificar, dar forma, ao real. Mesmo que determinadas atividades não tenham o caráter evidente de rito, o caráter religioso opera também eficazmente, como em casos de reuniões em locais seculares, assim como o indivíduo carrega consigo as formas sociais mesmo quando está sozinho.

Enfim, são as motivações e as disposições que se modificam e, conseqüentemente, a situação no mundo. Vice-versa, mudando a situação humana no mundo, especialmente nos limites da interpretabilidade, afeta-se também o sistema simbólico, a grade interpretativa. Quando um sistema religioso é ameaçado, o grupo que o sustenta reage. Esta reação tem um lado na ação e outro no sentido, o que indica a modificação da própria grade interpretativa. Esta mudança pode se dar tanto em uma direção fundamentalista, reafirmando a força na crença, como em uma direção para assumir termos críticos, através de uma teologia sofisticada que procure harmonizar as visões de mundo. Por exemplo, se tomarmos os quatro modos de interação entre ciência e religião de Ian Barbour, a saber: conflito, independência, diálogo e integração, podemos ver que em nenhum deles há ausência de modificação da grade interpretativa (BARBOUR, 1997: p.77-105). Mesmo para aqueles que sustentam a independência, é necessário afirmar minimamente que a religião nada tem a ver com a ciência. Mas, por quanto temos dito anteriormente, a visão de mundo produzida pela religião é totalizante e engloba a vida como um todo. A bruxaria que provocou a topada no toco de árvore, ou que provocou a queda da casa está inseparavelmente ligada a uma explicação causal de tipo científico formando uma única explicação: no cotidiano não se separam causa material e causa sentimental ou disposicional. Logo, mesmo para indivíduo religioso que afirma haver absoluta independência dos discursos científico e religioso, ele não o faz sem modificar seu esquema simbólico!

3.

A título de exemplo, tentaremos ensaiar uma análise de dois trechos de escritos de Chiara Lubich identificando quais os símbolos que têm uma carga significativa como apresentado anteriormente.

Chiara Lubich nasceu em Trento, na Itália, em 1920. Durante a segunda guerra, ela inicia com algumas companheiras um movimento espiritual chamado Movimento dos Focolares, com ênfase na vivência do amor cristão entre as pessoas. Este movimento iria se espalhar rapidamente pela Itália e logo mais tarde no resto do mundo, chegando no Brasil em 1958. Por um lado os Focolares têm a espiritualidade, inspirada pela Lubich, que se articula de maneira complexa entre pontos e aspectos do cristianismo: Deus Amor, vontade de Deus, amor ao próximo, e aspectos da vida quotidiana: economia, oração, estudo, saúde, etc. Por outro, se organiza em grupos, encontros, centros de formação, atividades sociais e ações públicas.

A importância dos escritos espirituais da Lubich para os Focolares é enorme. Movimento de tipo carismático, os Focolares se alimentam, em termos de inspiração, nos

textos e conversações que sua fundadora deixou. A própria estrutura organizacional também é entendida em chave espiritual, quase sempre associada a experiências religiosas. Assim, os escritos da nossa autora não indicam somente seu próprio pensamento, mas têm uma carga religiosa particular. Eles funcionam para informar o *ethos* dos aderentes e inspiram os espíritos de simpatizantes.

Os textos se referem ao início dos Focolares com uma particular intensidade: “Foi uma experiência que alterou as profundas percepções de quem eles eram em relação a Deus, às outras pessoas, e o lugar deles no cosmos.”¹ (GOLD, 2003, p.144). Estas experiências tinham o semblante de um particular realismo.

O primeiro texto se intitula *Ressurreição de Roma*, datado de 1949. Neste importante escrito, inicialmente a autora observa o drama da cidade, onde “o mundo com sua sordidez e vaidades domina agora Roma nas ruas e, pior ainda, nos recessos dos lares, onde mora a ira com todo o pecado e a agitação” (LUBICH, 2003: p.223). A este diagnóstico expõe a necessidade de, primeiramente, reencontrar-se com Deus no seu interior:

“Passo por Roma e não quero vê-la. Olho o mundo que está dentro de mim e me apego àquilo que tem essência e valor. Faço de mim uma coisa só com a Trindade que repousa em minha alma, iluminando-a de todo o Céu povoado de santos e de anjos que, não sujeitos a espaço e tempo, podem se recolher com os Três em unidade de amor no meu pequeno ser.” (LUBICH, 2003: p.224)

Em seguida, esta “Trindade que repousa em minha alma” é transferida para as relações interpessoais: “Vejo e descubro a minha mesma Luz nos outros: a Realidade verdadeira de mim” (LUBICH, 2003: p.225). Esta Realidade, a Trindade, que acontece nas relações é que constituirá “uma célula viva e completa do Corpo Místico de Cristo” (LUBICH, 2003: p.225). A partir daí, a mesma cidade é vista a partir de uma perspectiva completamente diversa e a normatividade é explícita: “cegos que devemos iluminar, mudos que devemos fazer que falem e aleijados que devemos fazer andar” (LUBICH, 2003: p.225).

O drama apresentado é aquele de um cristianismo que se encontra em situação cultural secular e se pergunta como deve se comportar diante desta situação. O estado de coisas circunstancial é provocativo e demanda da religião uma resposta. Assim, a religião funciona primeiramente como sendo a realidade no interior do indivíduo, para depois fazê-lo vê-la fora dele. A partir daí, a religião fornecerá os critérios para atuar de maneira que a o mundo fora se conforme sempre mais àqueles valores e visão de mundo que a religião produziu.

Este parágrafo mostra claramente a reordenação que este movimento do sentido descrito acima opera no mundo:

“Tomo contato com o Fogo que, invadindo toda a minha humanidade dada por Deus, faz de mim outro Cristo, outro homem-Deus por participação, de modo que o meu humano se funde com o divino e os meus olhos não mais ficam apagados, mas, através da pupila, vazio sobre a alma, por onde passa toda a Luz que vem de dentro (quando deixo Deus viver em mim), olho o mundo e as coisas; contudo, já não sou mais eu que olho, é Cristo em mim que olha, e vê de modo novo, cegos que devemos iluminar, mudos que devemos fazer que falem e aleijados que devemos fazer andar. Cegos para a visão de Deus dentro e fora deles. Mudos para a Palavra de Deus que também fala neles, e poderia ser transmitida por eles aos irmãos, e despertá-los para a Verdade. Aleijados, paralisados

1 Tradução nossa. “It was an experience that altered their deepest perceptions of who they were in relation to God, to other people, and to their place in the cosmos.”

desconhecedores da vontade divina que, do fundo do coração, os instiga para o moto eterno que é o eterno Amor em que nos incendiámos, transmitindo o Fogo.

De modo que, olhando novamente para fora, vejo a humanidade com os olhos de Deus que em tudo crê porque é Amor.” (LUBICH, 2003: pp. 224-225)

O símbolo do Fogo, no texto, é o ardor do Amor de Deus experimentado pelo crente que o percebe durante a vida cristã. Ele impulsiona para a ação. O modo da ação é dado pelo símbolo da Trindade: o amor que quer unir formando as “células vivas do corpo de Cristo”. O modo do amor é explicado pelo abandono de Cristo na cruz, seu símbolo. O caráter de realismo do ideário cristão para os crentes é claro, pois “Era tão real para Chiara Lubich que ele modificou a perspectiva que ela tinha de cada aspecto da vida humana, inclusive as realidades econômica e sociais.” (GOLD, 2003, p.144)

No segundo texto, vemos que os significados são percebidos justamente na natureza. Aqui a vida que é sentida na “célula” da pequena comunidade, percebida como lei da vida, é projetada para o mundo natural e vista como a ela intrínseca, desde o particular até o cósmico.

“Eu tinha a impressão de perceber, talvez por uma graça especial de Deus, a presença de Deus sob as coisas. Portanto, se os pinheiros estavam dourados pelo sol, se os córregos caíam nas cascatas luzindo, se as margaridas e as outras flores e o céu estavam em festa pelo verão, mais forte era a visão de um sol que estava sob todo o criado. Via, em certo modo, creio, Deus que sustenta, que rege as coisas. E Deus fazia de tal forma que elas não fossem assim como nós a vemos, eram todas ligadas entre elas pelo amor, todas, por assim dizer, uma da outra enamoradas. Portanto, se o córrego acabava no lago era por amor. Se um pinheiro se erguia ao lado do outro, era por amor. E a visão de Deus sob as coisas, que dava unidade ao criado, era mais forte que as próprias coisas; a unidade do todo era mais forte que a distinção das coisas entre elas.” (ROSSÉ, 2001: p.830)².

Amor, cruz, Trindade, fogo, luz. Entre outros, o simbolismo é o intermédio através do qual o cristão apreende a “unidade do todo”, revelando a realidade diante dos olhos de quem assim vive. Este mesmo simbolismo media o agrupamento humano e também o mundo natural.

4.

Conforme vimos, é impressionantemente poderosa a capacidade da religião informar – no sentido de *dar forma* – o mundo humano e natural. Justamente pela sua capacidade de informar o *ethos*, a religião indica possuir um mecanismo, de certa forma, positivo, intrinsecamente humano. Ela fornece um modo de ver o mundo, ao lado da arte e da ciência: uma janela para o real. Melhor não jogá-la fora da experiência humana.

Bibliografia

2 O trecho aparece publicamente pela primeira vez no artigo de Gérard Rossé: *La Creazione*, com tradução nossa. No original: “Avevo l'impressione di percepire, forse per una grazia speciale di Dio, la presenza di Dio sotto le cose. Per cui, se i pini erano indorati dal sole, se i ruscelli cadevano nelle loro cascatelle luccicando, se le margherite e gli altri fiori ed il cielo erano in festa per l'estate, più forte era la visione d'un sole che stava sotto a tutto il creato. Vedevo, in certo modo, credo, Dio che sostiene, che regge le cose. E Dio faceva sì che esse non fossero così come noi le vediamo; erano tutte collegate fra loro dall'amore, tutte, per così dire, l'una dell'altra innamorate. Per cui se il ruscello finiva nel lago era per amore. Se un pino s'ergeva accanto ad un altro era per amore. E la visione di Dio sotto le cose, che dava unità al creato, era più forte delle cose stesse; l'unità del tutto era più forte che la distinzione delle cose fra loro.”

- BARBOUR, Ian G. *Religion and Science: historical and contemporary issues*. São Francisco: Harper Collins, 1997.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.
_____. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 2000.
- GOLD, Lona. The Roots of the Focolare Movement's Economic Ethic. *Journal of Markets & Morality*. v.6, n.1, p.143-159, 2003. Disponível em http://www.theologyandeconomics.org/publicat/m_and_m/new/article.php?article=59 . Acesso em 30 novembro 2007.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LUBICH, Chiara, VANDELEENE, Michel (org). *Ideal e luz*. São Paulo: Cidade Nova, 2003.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- ROSSE, Gérard. La Creazione. *Nuova Umanità*. n.138, 2001, pp.821-832. Roma: Città Nuova Editrice.