

As memórias do que aconteceu: religiosidade, tecnologias e traduções nos meios populares¹

The memories of what happened: Religiosity, technologies and translations in the popular media

José Rogério Lopes²
jrlopes@unisinos.br

André Luiz da Silva³
andre.silva@unitau.br

Régis de Toledo Souza³
regis.toledo.souza@gmail.com

Resumo

O artigo discute referências etnográficas de um projeto que investiga como os usos de tecnologias de registro audiovisuais nas camadas populares permitem aos sujeitos objetivarem-se nas manifestações religiosas, produzindo reflexividades diversas sobre eventos e suas religiosidades, que retroagem sobre processos de patrimonialização cultural. A análise dessas referências considera duas potencialidades de objetivação: a que resulta de projeções dos sujeitos sobre bens e objetos, desvelada desde os processos de interação estabelecidos nos eventos religiosos, e outra sobre os sentidos projetados pelos bens e objetos, que extrapolam seus valores relacionais ao deslocar as mediações que operam para objetivações em outra ordem de interações, ou produzirem hibridismos entre ordens de interações distintas. Com base em questionamentos levantados na Festa do Cirio de Nazaré e em outros relatos etnográficos, evidencia-se como os usos de tais tecnologias relativizam, sobretudo, os registros de memória e de acontecimento entre os sujeitos que participam de eventos religiosos.

Palavras-chaves: religiosidade, tecnologias, memória, acontecimento, tradução.

Abstract

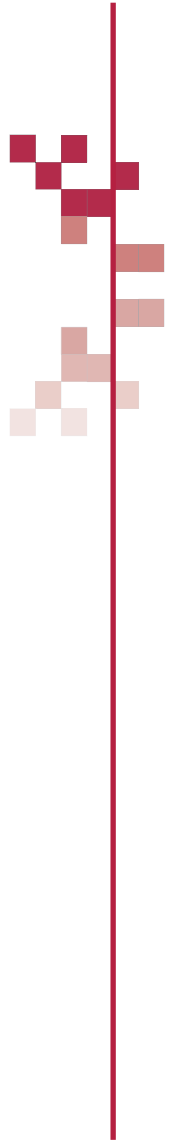
The article discusses ethnographic references of a project that investigates how the use of audiovisual recording technologies allows lower classes subjects objectify themselves in religious manifestations, producing reflexivities on various events and their religiousness. The analysis of these references considers two possibilities of objectification: the resulting projections of the subjects on goods and objects, unveiled since the interaction processes laid down in religious events, and another on the way designed for the goods and objects, that extrapolate their relational values when moving mediations that operate to objectifications in another order of interactions, or produce hybridisms between orders of different interactions. Based on questions raised at the Feast of the Cirio de Nazaré and in other ethnographic accounts, it becomes clear how the uses of such technologies relativize the registers of memory and events among subjects who participate in religious events.

Key words: religiosity, technologies, memory, event, translation.

¹ Agradecimentos ao CNPq e à CAPES pelo auxílio financeiro que subsidiou a pesquisa cujos dados são, em parte, considerados aqui.

² Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Av. Unisinos, 950, Cristo Rei, 93022-000, São Leopoldo, RS, Brasil.

³ Universidade de Taubaté. Rua Visconde do Rio Branco, 22, Centro, 12020-040, Taubaté, SP, Brasil



O debate contemporâneo sobre o trabalho de campo antropológico tem levantado muitas questões sobre os alcances e limites das vivências e dos registros etnográficos (Fabian, 2006; Marcus, 1994; Clifford, 2003). Sobretudo, no centro desse debate, estão configuradas as possibilidades de objetivação da realidade partilhada entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados, seja na prática descritiva de relatórios, seja na elaboração textual analítico-interpretativa dos fenômenos pesquisados (Weber, 2009). Nesse contexto, permanece um registro reconhecido amplamente entre os antropólogos: de que a interpretação e a crítica dos procedimentos de codificação e decodificação que os "nativos" elaboram sobre os propósitos e os cursos de suas ações devem ser consideradas e depuradas desde os processos de interação estabelecidos pelos mesmos (Magnani, 2009; Coleman, 2002; Fabian, 2006; Sperber, 1992).

Assim, mesmo quando o foco do pesquisador esteja orientado para a apreensão de sentidos, significados ou valores que alguns bens e objetos adquirem nas relações sociais investigadas, o caráter das objetivações projetadas sobre tais bens e objetos deve ser desvelado desde os processos de interação estabelecidos pelos sujeitos. Entretanto, alguns bens e objetos projetam sentidos que extrapolam valores que os mesmos adquirem nas relações em que estão inseridos, na medida em que as mediações que operam permitem objetivações em outra ordem de interações, ou produzem hibridismos entre ordens de interações distintas. Esse é o caso que se pretende discutir aqui.

Uma experiência etnográfica no Círio de Nazaré

Belém do Pará, Festa do Círio, no segundo sábado de outubro de 2010, perto do meio-dia. O pesquisador estava percorrendo os arredores da Estação das Docas, à beira do rio Guajará, entre milhares de devotos e turistas que esperavam o desembarque da imagem de Nossa Senhora de Nazaré, vinda na procissão fluvial. Dali, a imagem seria levada em moto romaria até o Colégio Gentil Bitencourt, no centro da cidade.

A presença do pesquisador na Festa do Círio de Nazaré referia-se a um projeto que inclui outras duas festividades religiosas nos estados de São Paulo e Rio Grande do Sul. Tal projeto investiga os usos das tecnologias de registros audiovisuais (câmeras digitais, celulares com câmera, *handy cams*, entre outros) nas camadas populares como recurso ou mediação na produção de uma "auto-observação" ou uma "auto-patrimonialização" de suas próprias crenças e práticas religiosas, como também das de outros sujeitos ou grupos com quem interagem. A premissa dessa investigação é de que tais usos permitem aos sujeitos objetivarem-se nas manifestações religiosas, produzindo reflexividades diversas sobre esses eventos e suas próprias religiosidades.

Desde essa perspectiva, o pesquisador observava os sujeitos que expunham tais tecnologias e as situações e os momentos em que as utilizavam, buscando definir estratégias para abordagem dos mesmos. Essa tarefa foi se mostrando difícil, devido ao

contexto de intensas interações que se desenvolviam no local.

Helicópteros rondavam o lugar, sirenes anunciavam a proximidade dos barcos que traziam a imagem,romeiros inquietos tostavam sob o sol que ardia no asfalto. Para onde se olhava, via-se uma multidão ansiosa, mirando o portão por onde sairia o carro que conduzia a imagem. Entre anúncios falsos e verdadeiros da sua chegada, as pessoas se acotovelavam à procura de um espaço mais próximo de seu caminho. Milhares de motocicletas, ligadas, faziam um barulho ensurdecedor, como forma de recepcionar a Santa, ao mesmo tempo em que se aqueciam para começar o cortejo. Os diversos grupos de motociclistas, espalhados pela avenida em frente às Docas, vestiam-se com camisetas estampadas com motivos da Festa, como expando uniformes que os identificavam. Quando finalmente uma pessoa começou a expor a imagem da Senhora de Nazaré para a multidão, dentro da cerca que protegia o local, uma emoção se generalizou e as pessoas começaram a levantar os braços em sua saudação. Nesse momento, centenas de celulares com câmera, máquinas digitais e filmadoras foram erguidas junto com as mãos, cada qual buscando um ângulo para fotografar a imagem em exposição da "Mãe Peregrina". Nesses momentos, o antropólogo sentia-se exposto, já que somente seu celular fotografava em outra direção, capturando imagens dos que faziam as imagens da Nazaré.

Por volta de meio-dia, a imagem foi postada em uma berlinda, na carroceria de uma camionete cercada pela Guarda da Santa e, escoltada por um carro da Polícia Rodoviária Federal, saiu das Docas e seguiu em cortejo pelas Avenidas Presidente Vargas e Nazaré até o Colégio Gentil Bitencourt, no centro da cidade. Nessa saída, a imagem transitou muito próxima das pessoas que a esperavam.

Atônito com o movimento intenso e rápido que o envolvia, o pesquisador ainda buscava uma forma de abordagem dos sujeitos. Entre alguns passantes, uma senhora que segurava um celular, tentando obter uma fotografia da imagem de Nazaré por cima da multidão à sua frente, o aborda: "Filho, pode tirar uma foto para mim, não alcanço para bater". Após bater a foto para a senhora, aproveita a oportunidade e pergunta por que ela estava tirando fotografias da Santa. "Ah, é para ter uma lembrança da Senhora de Nazaré. Sou muito devota dela e todo ano tiro uma foto aqui, quando ela passa, que é quando dá para chegar mais perto". Curioso pela afirmação de que todo ano a senhora tira uma foto, o pesquisador pergunta seu nome e por que ela faz isso. "Eu chamo Angélica, que quer dizer 'feito um anjo'. Foi nome que minha mãe escolheu. Tem que tirar todo ano, que todo ano é diferente. Esse ano uma sobrinha minha alcançou uma graça por causa da Senhora de Nazaré, eu vou dar a foto para ela, que ela falou que quer colocar no celular dela, na tela, sabe".

Estimulado com a primeira resposta, o pesquisador seguiu momentaneamente próximo ao cortejo e buscou pessoas que também fotografavam ou filmavam a passagem da imagem de Nazaré e se apresentava, repetindo a pergunta. Em geral, as respostas obtidas de mais nove pessoas (entre mulheres e homens jovens, adultos e idosos) tinham um sentido aproximado

da primeira: "é uma recordação", "para lembrar", "para guardar e lembrar". Entre essas respostas, porém, uma se diferenciou. Enquanto conversava com duas senhoras, romeiras vindas de Santa Maria do Pará (pequena cidade da região nordeste do estado, com 21 mil habitantes), aproximou-se o senhor Francisco, de 70 anos, que estava no mesmo ônibus que as duas. Enquanto as senhoras comparavam o Círio de Nazaré com a festa de Nossa Senhora Auxiliadora que acontece em sua cidade, o senhor entrou na conversa.

O senhor Francisco, residente em Castanhal⁴, também tirou fotografias da imagem, com uma pequena câmera digital Olympus, que ganhou da filha, e respondeu à pergunta do pesquisador, dizendo:

Tirei fotografias para guardar a memória do que aconteceu. Alguns vizinhos que não puderam vir pediram para eu tirar umas fotos também. Eu tirei uma bem de pertinho da Santa, que acho que eles vão gostar bastante [mostra a foto]. Venho no Círio sempre que posso, que é muito lindo isso tudo. [...] Tenho uma capela da Mãe Peregrina e estamos sempre rezando para ela, em casa. [...] Eu até coloquei na capela duas fotografias que tirei ano passado, mas era fotografia com máquina comum, daquela de revelar depois. Agora, com essa máquina que minha filha me deu, ela vai ter que passar para o computador dela para ver depois, mas dá para tirar muita fotografia, nossa!!!! [...] As fotografias que coloquei na capela? Uma tem eu e minha esposa, tiramos na Basílica, perto da Santa. Ela faleceu no começo desse ano, aí esse ano eu vim com a comadre Lurdes aqui. A outra é da Santa na procissão de domingo.

A resposta do Sr. Francisco relativiza os registros anteriores, deslocando o campo de percepção do pesquisador para a mediação operada pela tecnologia. Distinta de uma resposta que poderia ser emitida décadas atrás, quando provavelmente a presença de um devoto nesse evento seria justificada pela ideia de guardar *na* memória a experiência, ou vivência, do fenômeno religioso, o Sr. Francisco afirma que tirou a foto para guardar *a* memória do que aconteceu. Esse deslocamento permite repensar os registros anteriores (de recordação, lembrança, guarda e lembrança) como captura da memória pela tecnologia (Postman, 1994)⁵, aspecto reforçado pela justificativa de uso da imagem fotografada, segundo dona Angélica.

As repercussões desses registros de memória nos fenômenos religiosos contemporâneos forçam o pesquisador a rever al-

guns elementos que gravitam na órbita produzida pelos últimos. Pensamos que a introdução massiva das tecnologias de registro audiovisual produz mudanças nos fenômenos religiosos, deslocando as órbitas dos elementos que gravitam em torno de sua centralidade (um mito de origem) como eventos (ritos) que se atualizam, ao mesmo tempo em que rearranjam sentidos e valores dos próprios elementos que o compõem, criando órbitas particulares potencializadas pelo uso da tecnologia na formação consistente de narrativas particulares, o que sugere a *formação de tradutores desses momentos*, diferente da ação dos narradores, em especial pelo alcance histórico das experiências⁶. Tais sentidos produzidos contemporaneamente nos fenômenos religiosos, sobretudo em grandes eventos como o Círio de Nazaré⁷, é que levam dona Angélica a afirmar que "tem que tirar [foto] todo ano, que todo ano é diferente". Ou seja, uma análise diacrônica dos fenômenos religiosos contemporâneos deve levar em consideração que o que é significativo muda e altera a compreensão de uma memória coletiva (Halbwachs, 1990), o que pode levar ao rompimento de uma linearidade formada por datas e fatos na constituição da memória. Há, portanto, aparentemente, a manutenção de uma centralidade ritual, mas há também a ampliação de elementos rituais periféricos adensando a festividade⁸.

Rituais religiosos afetados pelo uso massificado de tecnologias de registro audiovisuais modificam sua estrutura, ora liberando, ora incorporando fluxos de interações diversas, que comunicam sentidos e ampliam campos de percepção entre os seus participantes. Nesses rituais, a experiência de devotos e romeiros torna-se cada vez mais difusa, mesmo quando seguem os circuitos tradicionais dos eventos que orientam a participação dos mesmos.

O mesmo Sr. Francisco nos dá um exemplo disso, quando relata mudanças que o uso da máquina digital lhe proporcionou:

Ah, antes não dava para tirar muita foto. Até que dá vontade, mas tinha de pagar a revelação e isso saía caro, então tirava só o que era mais importante. Com essa maquininha, só hoje eu tirei umas... [vemos o contador da máquina] 223 fotos. Isso vai dar bastante coisa para ver [risos]. [E com quem o senhor vai ver essas fotos?] Com a família e os vizinhos.

Condicionado pelo uso de máquinas de fotografia tradicionais e seus processos e custos de revelação, Sr Francisco limitava-se ao que *era* mais importante. Sua resposta sugere

⁴ Cidade localizada a 65 km de Belém, no nordeste do estado, com 159.110 habitantes, segundo estimativa do IBGE.

⁵ Aqui, pensamos com Postman, quando define a tecnologia como "símbolo dreno", ou seja, de que a repetição dos símbolos religiosos pelas tecnologias de reprodução drena "suas conotações sagradas ou mesmo sérias" (1994, p. 172).

⁶ Para Benjamim (1987, p. 201), a presença da técnica denuncia o fim da narrativa, portanto, do narrador. Para ele "o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos ouvintes". Essa indicação refere-se à crítica do autor ao romance como um dos precursores da morte da narrativa. Esta que, como experiência individual e coletiva, reduz-se a uma forma específica de contar. A diferença entre romancista e tradutor está na técnica da produção do romance e as motivações particulares na apreensão da realidade.

⁷ O mito de origem do "achado da Santa" (Maués, 2009) ainda tem grande importância e centralidade no Círio de Nazaré. Tratar-se-ia de um referente ao modo do "símbolo dominante", como em Turner (1974)?

⁸ Cabe aqui compartilhar com Gagnebin (1992, p. 21) que "[...] memória e tradição formam este conglomerado confuso de falsas evidências, do qual o presente tira a justificativa".

que essa hierarquia de importância mudou, considerando-se sua referência anterior, de que "é muito lindo isso tudo". Nessa mudança, supomos que o caráter das lembranças que compõem a memória do que aconteceu também se modificou, afetando sua percepção do que lembrar. Assim, altera-se a seletividade da memória pela possibilidade de ampliar a presentificação das lembranças, assim como afirma Gagnebin (1992, p. 23), quando interpreta as intenções dos registros escritos de autores gregos: "Heródoto escrevia para resgatar um passado ilustre; Tucídides escreve no presente sobre o presente", ou seja, diferentes conceitos de história se objetivam nas formas de registrar dos sujeitos contemporâneos, que tratam tanto de um passado ilustre, mítico, quanto de um presente, também ilustre, mas que retrata as experiências desses tradutores.

Lembranças e memórias: mitos e ritos

Uma vez que consideramos as novas mediações da tecnologia na produção dos registros audiovisuais que modificam o caráter das lembranças e as percepções dos sujeitos sobre o que lembrar dos eventos religiosos, torna-se importante questionar qual a importância primordial da noção de memória para o entendimento dos mitos. É com esse questionamento que relemos Halbwachs (1990), procurando contribuições. Supomos, inicialmente, que seriam as lembranças individuais e coletivas o marco dos limites que possibilitam configurar a importância da narrativa mitológica entre sujeitos de um grupo ou sociedade. Antecipamos, assim, algumas das contribuições de Mircea Eliade (1992) sobre a renovação cíclica dos mitos de origem.

Como, então, atuariam as lembranças?

Logo no início de seu estudo, Halbwachs (1990, p. 25) afirma que o conjunto de nossas lembranças deve concordar no essencial, para que se constitua um fundamento comum sobre o qual as próprias lembranças possam ser reproduzidas e recordadas num determinado grupo.

É importante destacar que ele afirma que a reconstrução da memória implica uma operação "a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros" (Halbwachs, 1990, p. 34), tornando-as recíprocas. E porque trafegam na mão dupla das relações sociais, "nossos sentimentos e nossos pensamentos mais pessoais *buscam sua fonte nos meios e nas circunstâncias sociais definidas*" (Halbwachs, 1990, p. 36, *itálicos dos autores*) por essas relações.

Não é à toa que Halbwachs considera que a arte do orador consiste em dar a ilusão, àqueles que o ouvem, de que o que ele narra simplesmente desperta sentimentos e emoções já existentes nos ouvintes, não lhes sendo assim sugeridos de fora⁹.

É aqui que parece residir a força do mito como representação: constrói-se sobre noções coletivas, reforçando sentimentos e pensamentos pessoais em sua narrativa, em sua atualização. O papel de quem narra o mito seria, assim, o de atualizar os sentimentos e as emoções que "obrigam" os indivíduos a cumprirem os ritos prescritos? O que explicaria, então, o fato de que as narrativas dos mitos podem sofrer alterações, conforme mudem de informantes?

Seria possível supor, com Halbwachs (1990, p. 51), que

[...] se a memória coletiva tira sua força e sua duração do fato de ter por suporte um conjunto de homens, não obstante eles são indivíduos que se lembram, enquanto membros do grupo. Dessa massa de lembranças comuns, e que se apoiam uma sobre a outra, não são as mesmas que aparecerão com mais intensidade para cada um deles. Diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva.

Essa visão que relativiza, embora afirme que essa diversidade de pontos-de-vista reduz-se "sempre a uma combinação de influências que são, todas, de natureza social" (Halbwachs, 1990, p. 51) parece, à primeira vista, confirmar a hipótese de Lévi-Strauss (1978) de que é a estrutura significativa do mito o que importa reter, já que os diversos pontos-de-vista remetem-se sempre à temática da memória coletiva.

Mas, no próprio Halbwachs, encontramos argumentos para uma distinção. Ao afirmar que não se pode fazer reaparecer tal combinação de influências segundo a própria vontade, que é necessário "aguardar que muitos sistemas de ondas, nos meios sociais onde nos deslocamos materialmente ou em pensamento, se cruzem de novo e façam vibrar da mesma maneira que outrora o aparelho registrador que é nossa consciência individual" (Halbwachs, 1990, p. 51), ele nos permite inserir o fator de sazonalidade¹⁰ que impõe ao coletivo, através dos diversos indivíduos que o compõem, o registro temporal da renovação social. E sabemos que esses registros, tanto quanto o sentido de sazonalidade, variam de uma sociedade a outra.

A relação entre o sentido de sazonalidade e o mito seria mediada pela memória, supõe-se, porque

do mesmo modo como a lembrança aparece pelo efeito de várias séries de pensamentos coletivos em emaranhadas, e que não podemos atribuí-las exclusivamente a nenhuma dentre elas, nós supomos que ela seja independente, e opomos sua unidade a sua multiplicidade (Halbwachs, 1990, p. 52).

Ou seja, porque não se explica a sazonalidade e não se atribui sentido a ela sem uma perspectiva de renovação, a noção coletiva dessa renovação faz vibrar, da mesma maneira que outrora, as lembranças individuais (da origem, por exemplo). Ora,

⁹ Concepções correspondentes são desenvolvidas por Girardet (1987) e Barthes (1993).

¹⁰ O termo sazonalidade é utilizado aqui no sentido empregado nas análises dos ciclos temporais nas sociedades camponesas ou rurais, como referência para delimitação do início, do encerramento e da passagem dos ciclos da própria vida social, registrados pela memória.

a ideia mesma de renovação "poderia ser pensada como uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados ao presente e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores" (Halbwachs, 1990, p. 71).

Se tais lembranças remetem ao mito em algum momento, isto é, se elas se remetem à dimensão do mito presente na memória coletiva, é porque, segundo Halbwachs (1990, p. 54), "a memória coletiva tem limites espaciais e temporais tanto mais restritos quanto mais *remotos* que a memória individual"¹¹.

Se, em uma analogia, se pudesse afirmar que o mito é a narrativa "de um acontecimento [...] que constitui a substância mesma da vida do grupo" (Halbwachs, 1990, p. 57), seria consistente afirmar que o mito é um "sinal" exterior para o indivíduo, uma vez que a maioria dos mitos – ao menos os das sociedades tradicionais – narra acontecimentos ocorridos em um tempo a-histórico, fora da experiência temporal de vida dos indivíduos e do próprio grupo? Estaria situada aí a necessidade dos ritos?¹² Uma vez que o mito sobrevive na memória coletiva, os questionamentos acima levantados parecem sensatos, já que Halbwachs afirma que é na história vivida, e não na história aprendida, que se apoia nossa memória. Os ritos seriam, assim, os procedimentos de que dispõe uma coletividade para inserir seus mitos na perspectiva temporal daqueles que vivem em uma "realidade histórica". Nessas ocasiões de realização dos ritos, o indivíduo sai de si mesmo, colocando-se no ponto de vista do grupo, fazendo com que tal fato marque um período – ou data – "porque penetrou no círculo"¹³ das preocupações, dos interesses e das paixões" (Halbwachs, 1990, p. 61) coletivas.

Como Halbwachs (1990, p. 81-82) afirma,

a memória coletiva é uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Por definição, ela não ultrapassa os limites deste grupo. Quando um período deixa de interessar ao período seguinte, não é um mesmo grupo que esquece uma parte de seu passado. Há na realidade, dois grupos que se sucedem.

¹¹ Aqui, pensamos com Berger (1996) que há "estruturas de plausibilidade" que definem o caráter e os registros da memória coletiva na diversidade ou na multiplicidade das memórias individuais que sobre ela se projetam. Assim, as projeções das memórias individuais seriam agenciamentos que produzem reflexividades sobre a memória coletiva, uma vez que operam conversões e ressignificações dos ciclos de vida individuais e coletivos, reconfigurando as relações sociais interativas que organizam "idealizações socialmente partilhadas" (Schutz, 2003).

¹² Este questionamento implicaria outro: tratar-se-ia, aqui, de uma cisão entre mito e rito na experiência contemporânea, ou, quem sabe, de uma relação de complementaridade? Pensamos que o mito só existe na relação dialética com os ritos, tanto para os indivíduos quanto para os grupos, o que sugere pensarmos em formas diferenciadas de ritualizar os eventos religiosos, que se reproduzem nas formas de registrar e, conseqüentemente, traduzir os mesmos.

¹³ Cabe, aqui, a interessante intuição de Milcho Manchevski, com a qual inicia e encerra o filme *Before the rain* (Antes da chuva): "o tempo não perdoa, e o círculo não é redondo".

¹⁴ Ver análise de Lévi-Strauss (1978), sobretudo o capítulo "Como morrem os mitos".

¹⁵ Embora Halbwachs não apresente uma definição de convenções, cremos que a definição utilizada por Hoggart (1973) pode ser útil aqui. O autor define convenções como "[...] o que permite a relação da experiência com os arquétipos" (1973, p. 163). Essa referência tem evidenciado um potencial heurístico rico nas pesquisas que realizamos em campo, sobretudo, nas elaborações que consideram o caráter atual dos agenciamentos de atores envolvidos nas manifestações aqui analisadas, desde seus registros das memórias coletivas.

¹⁶ Ver aproximação dessa condição com as elaborações de Mead (1982) e Schutz (2003).

Esta ideia parece mostrar a impropriedade da hipótese de Lévi-Strauss de que o mito não morre no tempo, mas no espaço¹⁴.

Mito, memória, tempo e espaço: outra narrativa

Aceitando os questionamentos e os enunciados elaborados anteriormente, verificamos como se pode enquadrá-los na análise que Halbwachs faz entre "memória e tempo" e "memória e espaço". Embora o autor trabalhe análises distintas entre esses conceitos, irá considerá-los como razões interpenetráveis à relação que estabelecem com o estudo dos mitos.

Assim, uma primeira associação se impõe. Halbwachs (1990, p. 90) afirma que "a vida em sociedade implica que todos os homens se ajustem ao tempo e às durações, e conheçam bem as convenções"¹⁵ determinadas pelo coletivo, pensando, ao mesmo tempo, que a "estabilidade do espaço impõe uma imagem apaziguante de continuidade" (Halbwachs, 1990, p. 132). Ora, se aceitarmos que a "consciência de continuidade" com que nos percebemos no espaço interfere em nossa percepção temporal – ampliando ou reduzindo-a – e, conseqüentemente, em nosso ajustamento às convenções sociais, podemos supor que uma mudança brusca em nossas percepções de tempo modifica nossa percepção espacial e vice-versa.

Acentuando tais aspectos, Halbwachs (1990, p. 147) supõe que a "imobilidade das pessoas e a permanência de suas atividades recíprocas se expressam de forma material e se delineiam no espaço", tornando necessário que *a qualquer momento uma parte saiba onde a outra está* e onde se situa o limite dos poderes que uma exerce sobre a outra.

No limite, esta conexão consciente entre as noções de tempo e espaço nos remeteria, em última análise, à condição de *situar o outro em relação ao "eu" e ao coletivo*¹⁶.

Pensando, agora, na forma como tais reflexões se aplicam ao estudo dos mitos, pode-se afirmar com o próprio Halbwachs

que elas servem para justificar "a simultaneidade da consciência temporal cotidiana em relação ao tempo universal" (Halbwachs, 1990, p. 95). Ou seja, porque a consciência temporal supõe uma consciência de continuidade ajustada à estabilidade do espaço, ela possibilita pensar um "período" separado da história humana – geralmente anterior – em que o tempo encontrava-se "esvaaziado da matéria": o tempo mitológico. Daí, alguns mitos referem-se a um período *primevo*, que seria o princípio da pretensa uniformização que hoje os indivíduos experimentam.

Estaria nesse pressuposto, cremos, a centralidade da ideia que Halbwachs expõe, quando escreve que "os acontecimentos dividem o tempo, mas não o preenchem" (Halbwachs, 1990, p. 118). E é porque o dividem que possibilitam criar convenções sociais.

Por que, então, alguns estudiosos supõem que os ritos reatualizam os mitos?

Seria possível acreditar que tal ocorre porque importam ao coletivo as repercussões do mito e não o próprio mito em si. Halbwachs justificaria tal suposição ao afirmar que tais repercussões, e não os acontecimentos, penetram a memória de um povo que as suporta "somente a partir do momento que elas o atingem" (Halbwachs, 1990, p. 106). O mito implicaria, assim, fazer crer aos indivíduos que eles são atingidos na realização dos ritos que se repetem, pelas repercussões do acontecimento primordial, ou que o próprio mito traria componentes que são objetivados na realidade, dependendo das mediações sociais e históricas que estão presentes. Por isso o retorno nunca é o mesmo. Tais questões sugerem considerarmos a afirmação de Bernardo (2000, p. 5) de que "[...] tanto Benjamim quanto Halbwachs, pressupunham que narrar é lembrar; que cultura é memória. É neste sentido que procuram reconstruir, ou formular, instrumental para reelaborar a vida de seu povo para que fosse transmitida para a geração futura a esperança que lhes restava".

Por outro lado, ao considerar-se que a consciência de continuidade marca a condição de situar o outro em relação ao "eu" e ao coletivo, não se está fazendo mais que definir a noção de identidade, tão importante quanto se possa definir, a par com ela, as representações da vida individual e consciente.

Ora, como se supôs anteriormente que o mito é um sinal exterior que sobrevive na memória coletiva, é consequentemente possível supor que, ao representar-se como consciência coletiva, "impõe uma representação que rompe a continuidade da vida consciente e individual" (Halbwachs, 1990, p. 97), integrando-a às "correntes de pensamento" (Halbwachs, 1990, p. 99) que compõem o quadro de lembranças que conservam a ordem de sucessão dos fatos.

Se essa ordem de sucessão dos fatos ocorre em tempo e espaço que se refazem periodicamente ao pensamento é talvez porque essa seja a maneira socialmente estipulada de o próprio pensamento apropriar-se da realidade. Essa parece ser a definição estabelecida na análise que Halbwachs realiza entre a sensação, o tempo e a consciência (Halbwachs, 1990, p. 168). Na medida em que reconhecemos e conhecemos a realidade por uma percepção assim "limitada", renovamos o tempo e o espaço

segundo ciclos que, por sua vez, implicam a renovação dos objetos presentes no mundo, fazendo com que não nos cansemos deles. Assim, o mundo não envelhece.

Como os "objetos existentes no espaço que nos cerca se explicam pelos elos que nos prendem a um grande número de sociedades, visíveis e *invisíveis*" (Halbwachs, 1990, p. 131-32), à medida que o tempo possa ser socialmente estipulado e, assim, sensivelmente apropriado por percepções comuns entre os sujeitos de um mesmo grupo, a existência deste grupo em um único espaço se explica e justifica pelo fato deste espaço ter sido criado exclusivamente para eles, no passado mitológico.

Vê-se, então, que o mito deve justificar a existência temporal e espacial de um grupo que o suporta, de forma que as lembranças constantemente o reatualizem, pois, para lembrar-se não é necessário transportar-se em pensamento para fora do espaço. É a imagem do espaço e sua estabilidade temporal que nos dá a impressão de encontrar o passado no presente.

No quadro esboçado anteriormente, encontramos outro registro importante na elaboração de Eberle (2012) sobre as mudanças ocorridas nos cantos de louvor entre luteranos de uma comunidade da IECLB, em Porto Alegre. Ao analisar a tradição religiosa dos cânticos comunitários entre os luteranos, a autora discute as mudanças nessa tradição condicionadas pela introdução das tecnologias de gravação e reprodução audiovisual e a difusão da música gospel entre seus praticantes. Dois aspectos merecem destaque na elaboração da autora. Primeiro, nessas mudanças ocorre o que poderíamos denominar um *efeito de simplificação da tradição*:

As particularidades de uma época marcada pela precariedade e validade das experiências, vivências privadas e individualizadas, trazem o questionamento sobre o aspecto comunitário do canto. Qual o sentido de um canto que é executado em conjunto, mas está em primeira pessoa, numa relação absolutamente intimista como Deus e na verticalidade da fé? Os cantos comunitários parecem estar perdendo seu lugar e sua validade também frente à amplificação das vozes que lidera o assim chamado louvor, ou à regulagem dos instrumentos com volume muito elevado. São escolhas teológicas, mas também sociais e econômicas que definem, no final das contas, qual a voz que pode aparecer. Além disso, frente à tecnologia de gravação e reprodução de som, que permite corrigir impurezas e imperfeições da música nos estúdios, o canto comunitário passa a parecer simplório (Eberle, 2012, p. 104).

Segundo: esse efeito que desarranja e desarticula os sentidos coletivos da experiência musical, nos cultos luteranos, desdobra-se em rearranjos diversos, que tendem a deslocar a memória dos cânticos e o tempo dos acontecimentos rituais.

O repertório torna-se descartável, ou seja, ele é constantemente renovado. A "vida útil" da maioria dos cânticos é muito breve, verificando-se o fenômeno comercial da obsolescência planejada. Por esse motivo, ocorre a substituição do hinário ou cancionário pelo chamado "hinário de parede", no qual as letras são projetadas, no princípio com o retroprojeto e hoje em

dia com data-show¹⁷. Os hinários já não são mais uma possibilidade de contar a história; ou, se existem, só tem essa finalidade: ser história. A memória dos cânticos não é privilegiada pela sua via útil, não permitindo aos frequentadores semanais conhecer de fato o repertório, a não ser que tenham meios de reproduzi-lo fora do culto. E o repertório de uma comunidade passa a ser armazenado de forma virtual (Eberle, 2012, p. 104).

Da mesma forma ocorre com o culto televisivo: Quando ele é assistido no âmbito privado, a pessoa pode considerar que também esteja presente – mesmo com dias de defasagem em relação à gravação do culto – ou ela assiste à celebração de outros, que se fizeram presentes fisicamente? Onde está o aqui e o agora dos hinos cantados no culto televisivo, bem como das orações: Quando eles de fato acontecem? O tempo dos acontecimentos foi deslocado, dessa maneira, do real, no qual o fenômeno ocorre, para o virtual; ou seja, algo só acontece no momento em que é veiculado na mídia (Eberle, 2012, p. 105).

Nesse sentido, a introdução massiva de tecnologias de registros audiovisuais nos fenômenos religiosos produz, como já afirmado em outro estudo, uma "suspensão da memória" (Lopes, 2009, p. 9)¹⁸. Tal suspensão está assentada na concepção de Postman (1994, p. 29, *italicos no original*) de que "as novas tecnologias alteram a estrutura de nossos interesses: as coisas sobre as quais pensamos. Alteram o caráter de nossos símbolos: as coisas que pensamos. E alteram a natureza da comunidade: a arena na qual os pensamentos se desenvolvem".

Por outro lado, o uso da tecnologia, além de alterar a estrutura, o caráter e a arena das relações culturais tradicionais, cumpre também o papel estratégico de reconstituir os fragmentos da narrativa (do ritual), que estavam "congelados" nas tradições (Martins, 2002), renovando seus repertórios rituais, como mostrou Eberle.

Dessa forma, mais que redundar na negatividade do uso da tecnologia, que torna fragmentárias as tradições religiosas populares, é importante perceber que elas se inscrevem nos rituais como momentos de síntese, frente às mudanças que causam o que Hagen (1967) denominou "tensões crescentes"¹⁹, mas referem-se a processos mais profundos de reforma da vida cotidiana, como afirma Giddens (1997, p. 77, *grifos no original*):

[...] As experiências do cotidiano refletem o papel da tradição – em constante mutação – e, como também ocorre no plano glo-

bal, devem ser consideradas no contexto do deslocamento e da reapropriação de especialidades, sob o impacto da invasão dos sistemas abstratos. A tecnologia, no significado geral da "técnica", desempenha aqui o papel principal, tanto na forma de tecnologia material quanto da especializada expertise social.

Assim, deve-se reconhecer que o impacto das mudanças causadas pelos usos da tecnologia se impõe desde a penetração dos sistemas abstratos²⁰, que se formam da combinação das técnicas com a expertise que elas geram na organização da vida das pessoas, mas como influências e não como determinações.

Trata-se de reconhecer que tais *sistemas abstratos influenciam as escolhas dos sujeitos* dentro de um "campo de possibilidades" (Schutz, 2003; Velho, 1994) em períodos ou momentos de tensões crescentes. Essa opção de escolha é que faz, nos casos antes descritos, com que a memória coletiva possa ser colocada em suspensão e, depois, retomada e ressignificada em sínteses múltiplas, negociadas coletivamente.

Memórias e coletivização do sentido dos acontecimentos

Os impactos das tecnologias no deslocamento das memórias ainda carecem de uma objetivação em relação ao sentido de acontecimento em jogo nos eventos e rituais religiosos contemporâneos. Seguindo o indício de que os sistemas abstratos influenciam as escolhas dos sujeitos envolvidos em tais eventos e rituais em períodos de tensões crescentes, torna-se pertinente questionar, com Canclini (1997), sobre as consequências das descontinuidades produzidas na experiência social por tais acessos à tecnologia. Ao analisar as hibridações ocorridas na esfera cultural contemporânea pela quebra e a mescla das coleções especializadas de arte culta, folclore e cultura de massa, Canclini sugere que algumas das consequências decorrentes das mudanças contemporâneas, na esfera cultural, são os atos de descolecionar:

A agonia das coleções é o sintoma mais claro de como se desvanecem as classificações que distinguem o culto do popular e ambos do massivo²¹ [...] Agora essas coleções renovam sua composição e sua hierarquia com as modas, entrecruzam-se o tempo todo, e, ainda por cima, cada usuário pode fazer sua

¹⁷ Fenômeno correspondente foi identificado pelos autores nas missas católicas, em cidades da região do Vale do Paraíba, estado de São Paulo, quando da introdução do repertório musical dos carismáticos na liturgia desses rituais na década de 1990.

¹⁸ Concepção partilhada com Lucas (1998), para quem a memória eletrônica amplia a exteriorização da memória coletiva, dada a capacidade de armazenamento e de repercussão de informações "com uma facilidade de evocação até então desconhecida" (p. 61).

¹⁹ Tais mudanças sociais não impõem-se por aceleração gradativa, segundo Hagen. Elas atingem grupos subordinados ou a sociedade inteira. Na ideia de grupos subordinados, o autor apresenta indícios para pensar a transição: surgem "tensões crescentes" (Hagen, 1967, p. 32), que podem ser extensivamente generalizadas, segundo algumas circunstâncias. A perspectiva de mudança operada por um grupo subordinado pode se estender à sociedade, como um todo, desde que não haja motivações contrárias do mesmo, ou que o emperrem.

²⁰ A concepção de sistemas abstratos, em Giddens (1997) refere-se à difusão de procedimentos cognitivos que dão suporte, por sua vez, à difusão das tecnologias no cotidiano ora legitimando-as instrumentalmente, ora gerando reflexividade sobre os seus usos e as mudanças que eles geram. Desde o ponto de vista do autor, os sistemas abstratos são mais amplos que os sistemas tecnológicos e os incorporam.

²¹ Nos casos aqui situados, pensamos ser plausível estabelecer a mesma correspondência entre essas classificações distintivas com as coleções religiosas.

própria coleção. As tecnologias de reprodução permitem a cada um montar em sua casa um repertório de discos e fitas que combinam o culto com o popular, incluindo aqueles que já fazem isso na estrutura das obras (Canclini, 1997, p. 304).

Dessa forma, ao relativizarem "os fundamentalismos religiosos, políticos, nacionais, étnicos, artísticos, que absolutizam certos patrimônios e discriminam os demais" (Canclini, 1997, p. 307), as hibridações deslocam as culturas para as fronteiras, fazendo com que elas percam seu vínculo exclusivo com um território, "mas ganhem em comunicação e conhecimento" (Canclini, 1997, p. 348).

E aqui, o problema é que esses ganhos não permitiram romper com as hierarquias que regem as classificações das mentalidades colecionistas na experiência social, como mostrou Eberle (2012, p. 98):

[...] as hierarquias permanecem, representadas agora pelas assimetrias existentes entre quem possui a tecnologia e define a distribuição dos bens culturais; e mesmo as disparidades de acesso à tecnologia, para poder realizar as opções. Ao mesmo tempo, pode haver um prejuízo do conhecimento que conduz para a autonomia das escolhas.

Assim, influenciados pelos sistemas abstratos e situados entre um campo de possibilidades e as tensões crescentes que problematizam suas escolhas, os sujeitos são expostos a descontinuidades extremas que afetam seus hábitos perceptivos. As maneiras diversas como os sujeitos experienciam contemporaneamente os rituais religiosos como acontecimentos podem condicionar "as oportunidades para compreender a reelaboração dos significados subsistentes de algumas tradições para intervir em sua transformação" (Canclini, 1997, p. 307).

Os sujeitos que vivenciam os eventos religiosos contemporâneos estariam, então, tensionados entre o acontecimento vivenciado e o registro do acontecido, sobretudo porque o registro não está mais condicionado por uma ordem de importância absoluta e determinada pela centralidade do ritual. As mediações tecnológicas deslocam a hierarquia rígida e simétrica da percepção linear e contínua do que acontece no evento para uma hierarquia assimétrica e vivencial de percepções variadas e, por vezes, descontínuas desses acontecimentos. Tratar-se-ia, segundo Foucault (1996, p. 57), de pensar que:

[...] certamente acontecimento não é nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento é a ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar

e consiste na relação, coexistência e dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais, não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material.

Ainda, traduzido por Damico (2011, p. 37),

[...] acontecimento é uma situação singular que se efetiva no âmbito das práticas cotidianas e que atualiza o presente a partir de movimentos de experimentação. Todo acontecimento expressa uma reativação permanente de uma prática ainda não instituída e implica uma atualização e uma problematização da realidade produzidas num lugar e um momento singular; é sempre uma possibilidade e uma experimentação; é provisório e não linear; constitui-se num encadeamento de descontinuidades superpostas.

Dessa forma, seja pensado como efeito de uma dispersão material (que é da ordem do discurso para Foucault) que se traduz em novos arranjos seletivos de elementos materiais, seja pensado como reativação de práticas instituintes, por experimentações, o acontecimento se arranja em combinações discursivas de registros da memória dos indivíduos. Na medida em que os registros do acontecimento passam, agora, por mediações tecnológicas, a própria materialidade do acontecimento também se modifica, ou tem sua hierarquia redefinida pelo deslocamento das percepções que as tecnologias possibilitam.

Nesse sentido, a concepção de Halbwachs (1990, p. 11) de que "os acontecimentos dividem o tempo, mas não o preenchem", precisa ser complementada pela ideia de que o novo campo de percepções aberto pelas mediações tecnológicas amplia os referentes presentes nos arranjos dos agenciamentos²² que deslocam a centralidade ritual dos eventos religiosos, produzindo lógicas variadas de registro e patrimonialização dos acontecimentos.

Nesse deslocamento,

A memória opera com grande liberdade escolhendo acontecimentos no espaço e no tempo, não arbitrariamente, mas porque se relacionam através de índices comuns. São configurações mais intensas quando sobre elas incide o brilho de um significado comum (Bosi, 2003, p. 11).

Tratar-se-ia, aqui, de perceber que a mediação da tecnologia produz mudanças no caráter da memória à medida que permite presentificar o acontecimento pelo apelo aos registros diversificados das lembranças (Menezes, 1999) em arranjos diversos. Esses arranjos abrem um campo de possibilidades (Schutz, 2003) aos sujeitos para também diversificarem as maneiras de viver a memória e seus lugares (Nora, 1993).

²² Utiliza-se a noção de agenciamento, aqui, como esboçada por Yúdice (2006). Trata-se de identificar atores que agenciam recursos identitários recuperados de uma "reserva disponível" nas trajetórias comuns de suas formações culturais, em diálogo com modelos culturais (no caso, religiosos) predominantes na sociedade globalizada. Esse predomínio se expressa na configuração de um campo de forças performáticas a condicionar a ação dos atores que, por vezes, imprimem uma dinâmica de operar agenciamentos nos intervalos daqueles modelos. Essa noção não se desinibe de discutir até que ponto a agência é definida na ação e na relação dos "humanos-entre-eles" e até que ponto ela incorpora ações de não humanos, híbridos que se expressam como coletividades sócio-técnicas que produzem efeitos no curso da ação (Oliveira, 2005, p. 56).

Memórias e acontecimentos: a circularidade de apropriações nos eventos

As incursões no Círio de Nazaré permitiram perceber duas ordens de apropriações e difusão dos acontecimentos e seus registros. A primeira se configura pelas mediações tecnológicas operadas desde os usos de máquinas fotográficas digitais, celulares com câmera e filmadoras digitais (*handy cams*) por sujeitos que vivenciam o acontecimento festivo religioso como possibilidades e experimentações discursivas; a segunda se configura pela presença massiva de meios de comunicação que cobrem a festa na sua íntegra e a difundem pelo Pará e toda a região amazônica, produzindo um campo imagético sobre o evento que reforça constantemente o imaginário religioso-devocional regional, que os agentes eclesíasticos buscam controlar constantemente²³.

As relações sociais interativas propiciadas pelos usos da tecnologia colocam a memória individual dos participantes desses eventos em suspensão, constituindo repertórios digitais de lembranças (ou coleções) que servem a propósitos diversos, individuais ou coletivos, privados ou públicos²⁴.

Exemplos desses repertórios e seus usos foram explicitados e percebidos em variadas formas de organização e classificação: desde o repertório mais recorrente, que se estabelece nas variações digitais de ex-votos espalhados pelos santuários, nos arquivos digitais de imagens em computadores pessoais, no uso de imagens como *bitmaps* em telas de computadores pessoais ou de celulares, até os repertórios reconhecidos em *blogs* pessoais na *web*, *webgroups* ou sítios na *web* construídos para arquivar e expor esses registros.

Nesses repertórios se projetam, enfim, estruturas de sentimentos e convenções que se formam no uso e na produção recorrente desses registros audiovisuais como suporte das concepções individuais e coletivas em negociação nessas manifestações, ou fora delas. Porém, na medida em que tais repertórios são projetados como convenções, a legitimidade coletiva atribuída aos mesmos varia não somente pela partilha entre atores ou por propiciarem mediações nas relações entre segmentos endógenos e exógenos à produção do evento, mas também pelo escopo que o agenciamento operado pelos atores assume no contexto atual de patrimonialização das "manifestações [culturais] expressivas", como já discutido por Martins (2009) e Graburn (2008).

E é justamente esse deslocamento do objeto que permite reforçar o caráter híbrido dos agenciamentos que se operam na festa religiosa. Tal hibridismo produz um campo de registros diver-

sificados, estabelecidos aqui desde uma abordagem do uso ou da produção de imagens nas experiências religiosas, constituindo-se respectivamente em coleções imagéticas e repertórios digitais e se inscrevem em processos contemporâneos de autopatrimonialização que configuram transformações no caráter de reconhecimento ou legitimação das manifestações culturais expressivas.

É nessa dinâmica complexa e difusa que reconhecemos as mediações tecnológicas operando reflexividade na medida em que os registros audiovisuais produzidos por devotos, romeiros, turistas, empresas, instituições e a mídia geram fluxos imagéticos que se misturam em representações que ultrapassam a esfera religiosa estrito senso.

Porém, a produção massiva de referentes imagéticos na festa é um dos elementos sobre os quais recai o controle eclesástico. No caso do Círio de Nazaré, por exemplo, a coordenação da festa realiza um concurso de fotografias, desde 2009, incentivando os participantes a enviarem as imagens realizadas durante sua participação – com cessão de direito autoral – que formam um patrimônio digital ainda não divulgado²⁵. Enquanto isso, muitas dessas imagens compuseram o cartaz do Círio de Nazaré de 2011, evidenciando uma circularidade de influências no processo.

Figura 1. Exemplo de apropriações circulares no Círio de Nazaré. (a) Cartaz do Círio de 2011. (b) Fotos de devotos compondo com a imagem da Santa.

Figure 1. Example of circular appropriations in *Círio de Nazaré*. (a) Poster of *Círio 2011*. (b) Photos of devotees composing with the image of *Santa*.



Fonte: arquivo de pesquisa.

²³ As formas de controle eclesástico dessas experimentações e possibilidades devocionais, assim como do imaginário religioso-devocional, estão descritas em Lopes (2011), Matos (2010) e Pantoja (2006).

²⁴ Em geral, esses propósitos estabelecidos são legitimados coletivamente, na medida em que se configuram em projetos partilhados por atores locais (entre si), em projetos que relacionam atores locais e atores exógenos, ou em projetos que são efetivados por atores exógenos somente (mais raros).

²⁵ Para conferir os usos das fotografias dos devotos pela coordenação do Círio, ver o *link*: <http://www.ciriodenazare.com.br/v2.0/index.php?action=Destaque.principal> (acesso em 20/10/2011).

É de se supor, entretanto, que o escopo ampliado de tal patrimônio será apropriado dentro da lógica institucional e, a nosso ver, isso explicitaria, mais uma vez, as traduções dos meios populares – que produzem outro sentido com o uso da tecnologia, o da memória/mito/rito – que se materializam nas imagens captadas, selecionadas e traduzidas pelos sujeitos populares. Dessa forma, o acontecimento passa a movimentar-se de uma forma muito mais rápida, seletiva e compartilhada. Agora o testemunho de fé tem rosto, ou rostos, à medida que a circulação da tradução vai além das casas dos tradutores.

Referências

- BARTHES, R. 1993. *Mitologias*. 9ª ed., Rio de Janeiro, Bertrand, 180 p.
- BENJAMIN, W. 1987. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 3ª ed., São Paulo, Brasiliense, 253 p. (Obras escolhidas, vol. 1).
- BERGER, P. 1996. Secularization and pluralism. *Internacional Yearbook for Sociology of Religion*, 2:73-84.
- BERNARDO, T. 2000. *Em busca da memória. Textos elaborados para as aulas da disciplina de Memória e Mito*. São Paulo, SP. Doutorado em Ciências Sociais. PUC-SP, 134 p.
- BOSI, E. 2003. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo, Ateliê Editorial, 219 p.
- CANCLINI, N.G. 1997. *Culturas híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo, EDUSP, 385 p.
- CLIFFORD, J. 2003. *A experiência etnográfica; antropologia e literatura no século XX*. 3ª ed., Rio de Janeiro, EdUFRJ, 319 p.
- COLEMAN, S. 2002. Do you believe in pilgrimage? *Anthropological Theory*, 2(3):355-368. <http://dx.doi.org/10.1177/1463499602002003805>
- DAMICO, J.G.S. 2011. *Juventudes Governadas: Dispositivos de Segurança e Participação no Guajuviras (Canoas-RS) e Grigny Centre (França)*. Porto Alegre, RS. Tese de Doutorado. UFRGS, 278 p.
- EBERLE, S.H. 2012. *Cantar, contar, tocar... A experiência de um grupo de louvor como possibilidade para a formação teológico-musical de jovens*. São Leopoldo, RS. Tese de Doutorado. Escola Superior de Teologia, 282 p.
- ELIADE, M. 1992. *Mito do eterno retorno*. São Paulo, Mercuryo, 147 p.
- FABIAN, J. 2006. A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. *Mana*, 12(2):503-520. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132006000200010>
- FOUCAULT, M. 1996. *A ordem do discurso*. São Paulo, Loyola, 79 p.
- GAGNEBIN, J.M. 1992. O início da história e as lágrimas de Tucídides. *Margem*, 1:9-28.
- GIDDENS, A. 1997. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: U. BECK; A. GIDDENS; S. LASH, *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo, Ed. UNESP, p. 73-133.
- GIRARDET, R. 1987. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo, Cia das Letras, 205 p.
- GRABURN, N. 2008. Reconstruindo a tradição; turismo e modernidade na China e no Japão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 23(68):11-21. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092008000300002>
- HAGEN, E. 1967. O processo de mudança. In: J.C.G. DURAND (org.), *Sociologia do desenvolvimento*. Rio de Janeiro, Zahar, p. 27-40.
- HALBWACHS, M. 1990. *A memória coletiva*. São Paulo, Vértice, 222 p.
- HOGGART, R. 1973. *As utilizações da cultura: aspectos da vida da classe trabalhadora, com especiais referências a publicações e divertimentos (Vols. I e II)*. Lisboa, Editorial Presença, 245 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1978. *Antropologia estrutural (Vol. II)*. São Paulo, Biblioteca Tempo Brasileiro, 443 p.
- LOPES, J.R. 2011. Círio de Nazaré: agenciamentos, conflitos e negociação da identidade amazônica. *Religião e Sociedade*, 31(1):155-181. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872011000100007>
- LOPES, J.R. 2009. Sistemas abstratos e a produção de reflexividade na religiosidade contemporânea. *Ciencias Sociales y Religión*, 11:13-34.
- LUCAS, C.R. 1998. A organização do conhecimento e tecnologias de informação. *Transinformação*, 8(3):59-63.
- MAGNANI, J.C.C. 2009. Etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos*, 15(32):129-156. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832009000200006>
- MARCUS, G. 1994. After the critique of ethnography: faith, hope, and charity, but the greatest of these is charity. In: R. BOROFKY (ed.), *Assessing cultural anthropology*. New York, MacGraw-Hill.
- MARTINS, P. 2009. Cabo-verdianos em Lisboa: manifestações expressivas e reconstrução identitária. *Horizontes Antropológicos*, 15(31):241-262. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832009000100010>
- MARTINS, J. de S. 2002. A imagem incomum: a fotografia dos atos de fé no Brasil. *Estudos Avançados*, 16(45):223-260. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142002000200015>
- MATOS, L. da S. 2010. *Belém em festa: a economia lúdica da fé no Círio de Nazaré*. São Paulo, SP. Tese de Doutorado. PUC, 280 p.
- MAUÉS, R.H. 2009. *O homem que achou a santa: Plácido José de Souza e a devoção à Virgem de Nazaré*. Belém, Basílica Santuário de Nazaré, 74 p.
- MEAD, G.H. 1982. *Espiritú, persona e sociedade: desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires, Paidós, 393 p.
- MENEZES, P. 1999. Blade Runner; entre o passado e o futuro. *Tempo Social*, 11(1):137-156. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20701999000100007>
- NORA, P. 1993. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, 10:7-28.
- OLIVEIRA, R.M. 2005. Tecnologia e subjetivação: a questão da agência. *Psicologia & Sociedade*, 17(1):17-28. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822005000100008>
- PANTOJA, V. 2006. *Negócios Sagrados: reciprocidade e mercado no Círio de Nazaré*. Belém, PA. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará, 129 p.
- POSTMAN, N. 1994. *Tecnopólio: a rendição da cultura à tecnologia*. São Paulo, Nobel, 223 p.
- SCHUTZ, A. 2003. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 327 p.
- SPERBER, D. 1992. *O Saber dos Antropólogos*. Lisboa, Ed. 70, 149 p.
- TURNER, V. 1974. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, Vozes, 248 p.
- VELHO, G. 1994. *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 137 p.
- WEBER, F. 2009. A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou: por que censurar seu diário de campo? *Horizontes Antropológicos*, 15(32):157-170. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832009000200007>
- YÚDICE, G. 2006. *A conveniência da cultura: os usos da cultura na era global*. Belo Horizonte, EdUFMG, 615 p.

Submetido: 18/04/2013

Aceito: 10/07/2013