

**DO LAZER À FESTA: EM QUESTÃO O SOLO EPISTÊMICO DA  
MODERNIDADE OCIDENTAL\***

**Recebido em:** 20/02/2009

**Aceito em:** 29/05/2009

*Léa Freitas Perez*\*\*

Universidade Federal de Minas Gerais  
Belo Horizonte – MG – Brasil

**RESUMO:** o texto trata do solo epistêmico ocidental em sua modalidade moderna e o privilégio que ele concede ao trabalho e por implicação a subordinação hierárquica em que reduz o lazer e a festa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Lazer. Cultura. Antropologia cultural.

**LEISURE ANT FESTIVITY: IN THE GROUND EPISTEMIC QUESTION OF  
WESTERN MODERNITY**

**ABSTRACT:** the text deals with the land in its western epistemic modality modern and the privilege that it gives to the work and by implication the hierarchical subordination in which reduces the leisure and the festivity.

**KEYWORDS:** Leisure. Culture. Anthropology cultural.

Começo agradecendo o convite que me foi feito pelo professor Hélder para estar aqui hoje. É uma alegria e uma honra participar de em evento tão prestigioso e rever colegas que não via há muito tempo como a Christiane, o Sílvio e o próprio Hélder. Alegria de dividir a mesa com a Ana.

---

\* Texto apresentado na mesa redonda O lazer e os estudos antropológicos no X Seminário O lazer em debate, 19 de abril de 2009. Mantém o tom oral em que foi concebido.

\*\* Antropóloga, professor associado da UFMG.

Alegria de estar aqui sim, mas também constrangimento. Constrangimento por duas razões. Primeiro: não sou especialista no tema do lazer, aliás, e a bem da verdade, não sou especialista em nada. O que me consola [se é que consolo existe, bem entendido] é que a excelente programação deste X Seminário O lazer em debate conta com especialistas altamente qualificados, que com certeza farão o estado da arte do campo. Segundo: não existe, a menos que esteja completamente desinformada [o que é uma possibilidade altamente plausível] na antropologia, muito embora ela seja uma disciplina fortemente segmentada em especializações, uma disciplina adjetivadora [o que em absoluto não me agrada, confesso] nada parecido com uma antropologia do lazer. E isso me parece muito significativo. Na sociologia, por exemplo, sociologia do lazer é bem estabelecida e goza de prestígio. Por enquanto peço que retenham a nota porque vou voltar a ela mais adiante.

Por que teria sido convidada para esta mesa? O que poderia dizer? Se é que teria algo para dizer? Para falar de cultura? De festa? Na antropologia também não existe [o que me agrada profundamente, mais uma confissão] uma área denominada antropologia da festa e olha que os antropólogos são nominalistas por excelência.

Tentando fazer do meu constrangimento uma questão de reflexão e por uma questão de economia e de estratégia de intervenção decidi trazer para discussão algumas pequenas e singelas observações sobre o solo epistêmico do lazer e a partir dele algumas reflexões de teoria da festa.

Uma primeira observação, então, se impõe.

Quando se fala em lazer, nossos corações e mentes [profundamente modernos como nos mostrou Foucault (1996), imediatamente acionam a oposição trabalho-lazer que, por sua vez, instaura um regime de verdade, ou seja, um dispositivo discursivo] [as

palavras e as coisas, é novamente Foucault (1996) quem me inspira] que qualifica positivamente o trabalho e ao mesmo tempo, simultaneamente, desqualifica o lazer, tratando-o como, entre outras coisas, ócio improdutivo, perda de tempo, nada, vazio. Mais uma vez peço que retenha a nota para ulterior consideração.

O que quero pontuar, do ponto de vista histórico é que estamos nos quadros epistêmicos do mundo ocidental moderno, que inventou o homem [como valor cardinal do sistema e eixo da vida] e com ele sua principal forma de realização, o trabalho. Para o homem moderno a vida é o trabalho, sua obra de vida é o trabalho, sua vocação é o trabalho. O trabalho é uma obrigação moral para o homem moderno. Todavia, como bem mostrou Weber (1995), revelando a aporia constitutiva da modernidade, as noções de obra e de vocação são de origem religiosa, de modo que o trabalho é, de fato e de direito, uma epifanização da modernidade. O trabalho, no sistema capitalista, “deve se realizar como um fim em si”, isto é, “uma ‘vocação’ [*Beruf*]”. O ponto chave no argumento weberiano que quero enfatizar é que o trabalho como estado de espírito “não é produto da natureza”, não pode “ser suscitado unicamente por altos ou baixos salários”, ele “é o resultado de um longo, de um perseverante processo de educação” (WEBER, 1985, p. 63). A noção de trabalho como fim mesmo da vida é tomada como uma vontade divina. Toda e qualquer questionamento é visto como sintoma da ausência de graça, tal como figurado em São Paulo: “Quem não quer trabalhar, que também não coma”. A moralidade implicada na noção moderna de trabalho desvela sua proveniência religiosa pela via da condenação do repouso (na possessão da riqueza adquirida) e do prazer (da riqueza) e todas as suas conseqüências: ociosidade e tentações da carne, grande risco para o ethos ascético, pois colocam em risco a busca da via santa de vida. Nem o ócio nem o prazer servem à glória de Deus, gastar/perder tempo é o mais grave

dos pecados. Repouso só existe um, o repouso eterno dos santos; e seu lugar não é neste mundo (WEBER, 1995, p. 188, 189).

O que quero marcar do ponto de vista histórico é como a noção de trabalho não somente é uma invenção recente da história da humanidade, como se associa geneticamente a uma modalidade de civilização específica que é a modernidade ocidental. Entretanto não se desgruda de sua proveniência religiosa e não-moderna a não ser por um desvio discursivo, no qual e pelo qual o lazer [lembremos *au passage* que até mesmo o criador descansou para contemplar sua obra/criação] vem se lhe antepor como negativo, como oposto, como contra-face. Como aquilo que ele não é e não deve ser. Negação e dever ser característico do pensamento moderno como pensamento dicotomizador [ou ...ou]. O sagrado trabalho em oposição ao profano lazer. Quase uma teologia do trabalho é assim encenada. Aqui abre toda uma importante vertente de discussão, que não cabe aqui fazer. Deixo apenas o registro.

Do ponto de vista antropológico o que quero pontuar é que estamos diante do clássico tema da “função classificadora”. Função classificadora que para nós antropólogos é constitutiva [até mesmo se confunde com ela] da cultura.

Como nos ensinaram Mauss e Durkheim (1969) a função classificadora é o procedimento que consiste em classificar os seres, os acontecimentos, os fatos do mundo em [note-se bem] gêneros e em espécies e, assim, subordiná-los uns aos outros, deste modo determinando suas relações recíprocas em termos de inclusão e de exclusão. Dito de outro modo, classificar “não é apenas constituir grupos: é dispor estes grupos segundo relações muito especiais” (p.163).

Constituir grupos e estabelecer suas relações é a operação básica da cultura e nossa matéria-prima de trabalho. Pois sim, filha diletta que é da modernidade,

juntamente com a psicanálise e a história, a antropologia é trabalho. Felizmente para alguns, lamentavelmente poucos, entre os quais tenho muita alegria em me incluir, a antropologia não é trabalho, é modo de vida. Mas não é disso que vim aqui falar.

Volto, então, ao argumento dos demiurgos. Se classificar é constituir grupos, dispondo-os segundo relações de afinidade, toda classificação implica, portanto, uma ordem hierárquica que é, por sua vez, de ordem afetiva, uma vez que as relações que a função classificadora cria são relações de parentesco, isto é, “relações domésticas”, porque baseada em “afinidades sentimentais” que são estabelecidas entre os termos em ligação. Dito de outro modo, os sistemas de classificação (leia-se as culturas) são sistemas de pensamento baseados em noções hierarquizadas (representações coletivas dizemos nós os antropólogos) que são expressão dos “estados de alma coletivos”. Como diz Mauss (1981), na origem [se origem existe bem entendido] está a vontade (leia-se desejo) de ligar (leia-se produzir relação).

O que importa reter aqui é que nossos célebres ancestrais ao formularem a tese de que “a classificação das coisas reproduz a classificação dos homens” estão não somente lançando as bases epistêmicas da antropologia como disciplina, como também estão humanizando o saber, ao proporem que é possível classificar fora das leis do puro entendimento [a conversa aqui é com Kant *bien sûr*], pois as classificações coletivas são obra [note-se o termo que eles usam é exatamente essa obra] dos sentimentos, isto é, expressão da maneira pela qual as coisas afetam [note-se o termo tocar, a atingir, agir, ter agência] a sensibilidade social. Vale dizer que as noções têm valor emocional e que são historicamente construídas, portanto, podem mudar, podem mesmo desaparecer. São obras estéticas, diria eu, tomando estética no sentido de epifanização

[obra/vocação] da sensibilidade coletiva. Ou seja: vivência e sentimento em comum, meio de reconhecimento de si no outro e do outro em si.

Uma classificação lógica é, para Mauss e Durkheim (1969), “uma classificação de conceitos”, pois o quadro de toda classificação é “o conjunto de hábitos mentais em virtude dos quais nos representamos os seres e os fatos sob forma de grupos coordenados e subordinados uns aos outros” (p. 229). [Cosmologia diria uma certa antropologia muito em voga em nosso meio].

O que quero pontuar é que trabalho e lazer são termos do nosso sistema classificatório ocidental moderno e não realidades perenes e universais.

No nosso regime de verdade, trabalho e lazer acionam uma relação/hierarquia na qual o primeiro termo assume proeminência doméstica, ou seja, valorativa (leia-se moral) [e moral, como diz Sahlins (2004), é sempre persuasiva a priori] em relação ao termo lazer, sendo assim positivamente figurado. No pólo inferior da hierarquia, e subordinado ao trabalho está o lazer. O termo trabalho, porque ocupa o cume da hierarquia, é considerado ativo e superior. O termo lazer, porque ocupa a base da hierarquia, é considerado passivo e inferior.

Subordinação, vale lembrar, na lógica afetiva da função classificadora, é sempre inferioridade. Para espanto de muitos, a função classificadora é fundamentalmente etnocêntrica. E dela não podemos escapar, porque é ela que nos constitui. Mas podemos mudá-la. Como diz Dumont (1983) como a hierarquia é bi-dimensional a inversão lhe é constitutiva. Aliás é o que parece estar acontecendo nos tempos que correm, com o lazer tomando cada vez mais espaço e importância na existência individual e mesmo coletiva.

Tomando trabalho e lazer como tropos do sistema classificatório moderno podemos entender de um modo mais qualificado as razões históricas e epistêmicas da existência de uma sociologia do lazer, mas não de uma antropologia do lazer.

Afinal na divisão social do trabalho [olha ele ai outra vez, gente! Sotaque do Neguinho da Beija-Flor] nas ciências sociais, a sociologia se incumbiu da sociedade moderna e de suas obras (realizações), logo do trabalho, enquanto a antropologia coube as sociedades tradicionais, primitivas que, para os padrões modernos [os o trabalho evidentemente], viviam apenas uma existência de mera sobrevivência, quase que num ócio permanente, em constante festa.

Situado o solo histórico e epistêmico do par trabalho e lazer, que é central para este seminário, basta ver a programação, quero propor [para ir além] outra relação de oposição que é corolária da relação entre trabalho e lazer, a relação entre ordem e desordem, racional e irracional e na qual o lazer é negativamente associado ao ócio ou quando muito tolerado se remetido ao lúdico e ao divertimento.

Para nós modernos, completamente absorvidos pela metafísica da presença, nada mais assustador do que o nada e o vazio. Profundas trevas da irracionalidade das quais o iluminismo nos livrou, cremos ingenuamente.

Para/na metafísica da presença o significado e o valor das coisas – sua realidade mesma – é função [isto é depende] da inspeção de suas entidades determináveis, como entidades presentes e de alguma forma verificáveis. Dito de outro modo, a metafísica aspira “à verificação da presença das entidades como condição preliminar da sua significação, ou seja, para que um nome e uma proposição tenham significado exigisse que a eles corresponda respectivamente um objeto e um fato” (GARGANI, 2000, p. 126).

Nada, vazio e ócio, partes malditas da modernidade, porque figurados em seu sistema classificatório como desordem e como irracional. E é aqui que posso falar daquilo que conheço um pouquinho: festa.

Desde logo peço desculpas aos ouvintes, sobretudo para aqueles que eventualmente já me ouviram e/ou me leram, por mais uma vez se verem forçados a me ouvir repetir o que já falei em outras ocasiões. Minha única desculpa é de que somos todos obcecados por certos temas/idéias que nos perseguem e que nos solicitam constantemente, numa espécie de eterno retorno, de *retour de choses*. Já que todos somos “vítimas” dessas obsessões intelectuais, das quais se não se pode fugir, nada nos resta a fazer senão assumi-las, como uma questão de decisão teórica, em toda sua radicalidade.

Embora na literatura das ciências sociais, na antropológica em particular, haja uma grande quantidade de trabalhos sobre festividades, eles são fundamentalmente descritivos, e, salvo raríssimas e honrosas exceções, raramente são acompanhados de reflexões teóricas.

A festa aparece, regra geral, ou bem como mero divertimento das ditas classes populares, ou bem como mera ilustração de certas excentricidades da vida social, ou bem como mera sobrevivência de certos arcaísmos tradicionais. Desse modo, é congelada no tempo – num tempo findo – e reduzida a uma espécie em extinção, a um objeto eminentemente exótico que pode ser objeto de nobre trabalho de salvamento – em nome da História e da Memória – servindo, assim, a explorações políticas e comerciais de toda ordem. Como por exemplo, a política de patrimonialização em curso no Brasil.

Quero dizer que a festa ocupa um lugar paradoxal nas ciências sociais: constantemente referida, é tomada apenas como objeto (o que chamo de festa-fato) a ser analisado, mas não como perspectiva analítica, (o que chamo de festa-questão), ela é central sim, mas para apontar para outras realidades consideradas mais importantes: a sociedade, a religião, a economia, etc.

As abordagens sobre festa nas ciências humanas, antropologia e história em particular, amparam-se em dois modelos epistêmicos de referência: 1) o “modelo de tipo sociológico”, isto é, o “modelo da festa arcaica”, desenvolvido a partir dos estudos das ditas sociedades primitivas; 2) o “modelo de tipo histórico”, isto é, o “modelo da festa tradicional”, desenvolvido em torno do estudo das festas ocidentais do passado, por isso a denominação de festa tradicional (GRISONI, 1976, p. 232).

Esses modelos substancializam e funcionalizam a festa, reduzindo-a um fenômeno caracteristicamente social – como manifestação coletiva votada (seja pela negação ou reiteração) a reproduzir a vida social –, e confiando-a um tipo de sociedade tida como quintessência da tradição. Não tem nenhuma autonomia em relação à sociedade. Puro instrumento tem seu(s) sentido(s) conferido(s) pela coletividade. A festa torna-se um marcador de fronteiras sociológicas e históricas, funcionando como um Grande Divisor, sendo, no entanto, em relação à contemporaneidade, um anacronismo: arcaísmo ou tradição, não tem existência própria fora a sua pura fatualidade.

O que quero aqui ressaltar é que se trate de festa arcaica ou da festa tradicional, em ambos os modelos, mesmo que por razões diferentes, – num de ordem morfológica, noutro de ordem temporal – a festa é antes de tudo tomada apenas como um fato/acontecimento que é definido em perspectiva, seja relativamente a um tipo de

sociedade (a festa arcaica da sociedade primitiva) ou há um tempo findo (a festa tradicional do passado). O mesmo poderia ser aplicado às noções em voga sobre o lazer, sobretudo quando se fala de espaço de lazer e de tempo do lazer.

O que quero pontuar para ir além é que nesses modelos há uma visão teleológica e finalista que incorre uma série de simplificações redutoras e retificadoras, porque se apóia numa lógica de oposições binárias (do tipo ou/ou), numa concepção de progresso linear (contínuo e inevitável) como força motora da História, que se oporia resolutamente à inércia da tradição (que seria imutável) trazendo em seu bojo uma visão de mundo profundamente ideologizada.

O primeiro passo, que nos possibilita ver o brilho além clausura, é desubstantivar, desfuncionalizar e desreificar a idéia de festa, tratando-a não mais como fato eminentemente social (coisa), dotado de um conteúdo específico, relativo a um determinado tipo de sociedade e a um determinado tempo. Parodiando o que diz Roberto DaMatta sobre o ritual: menos do que um problema de substância, a festa nos coloca um problema de contraste (1983, p. 30). E se trata de contraste trata-se de função classificadora

O segundo passo é tratar a festa como questão, isto é, como perspectiva.

A festa deixa de ser um objeto a ser analisado, para tornar-se um mecanismo, um operador de ligações que atua por meio da “destruição concertada” (DUVIGNAUD, 1977) do “real socializado” (GRISONI, 1976), abrindo para a experimentação humana o campo do possível, isto é, do imaginário enquanto instância do desejo, do imprevisível, do indecível, do indeterminado, da interioridade, da embriaguez mística, do excesso. Deixa igualmente de ser um fato socio-lógico para tornar-se uma virtualidade antro-

lógica. A festa é o dom do nada, faz parte desses atos, tais como o sagrado, o jogo, o sonho, o transe, a arte, de "finalidade zero" (DUVIGNAUD, 1977).

O lazer também pode ser alocado nesses atos de finalidade zero. Por isso minha reflexão sobre festa pode ter alguma incidência na reflexão de vocês sobre o lazer. Pelo menos assim eu o espero.

Vale dizer que a festa (questão) é muito mais do que a festa (fato) que o mecanismo/operador festivo pode atuar/operar fora/para além daquilo que convencionalmente chamamos de festa.

Essas dimensões de invenção e de virtualidade são muito bem evidenciadas por DaMatta quando, ele diz que como “não há sociedade sem uma idéia de um mundo extraordinário”, o ritual [leia-se igualmente a festa] é uma abertura para esse mundo, “dando-lhe uma realidade, criando um espaço para ele e abrindo as portas da comunicação entre o” mundo real “e o” mundo especial “, sendo, pois, no ritual [leia-se igualmente a festa] que” a sociedade pode ter (e efetivamente tem) uma visão alternativa de si mesma “. Diz mais ainda: os cerimoniais expressam a área onde, entre outros, se coloca a” liberdade de responder ou morrer, e da esperança: a resposta que abre espaço para outras respostas “(1983, p. 31)”.

Eu diria mais, não sem antes de fazer reverência ao grande mestre [este sim, é o cara!]: na festa a coletividade pode experimentar e experimenta uma existência outra que a do real socializado, uma existência que é própria da festa. Como diz Duvignaud, “mais que os movimentos sociais, que as ideologias, que os partidos”, na festa “o homem muda a si mesmo porque ele se inventa” (1977, p. 117).

O que quero pontuar é que ao abrir o campo da reflexão para regiões da experiência humana de “finalidade zero”, Duvignaud toca em um ponto epistêmico que

reputo fundamental, trata-se de trazer para o solo de nossa reflexão regiões da experiência humana que nunca gozaram de “boa reputação” na Sociologia e na Antropologia, que sempre estiveram, como ele diz, “mais atraídas pelas definições dos conjuntos coerentes onde tudo tem o seu lugar em uma estrutura, ou pela atribuição de finalidades úteis a cada manifestação ou expressão encontrada”, não podendo admitir que “a vida não se fecha em uma única dimensão imposta pela Rentabilidade ou a Organização” (1983, p. 21, 22). Império do trabalho e da produtividade. Propõe que percorramos o caminho oposto ao de Marx e que perguntemos: “quem faz o preço das coisas sem preço e o que transmite valor às ações inúteis?” (1983, p. 23) Bela e instigante questão, fundamental para uma reflexão mais refinada sobre o lazer e seu estatuto epistêmico e disciplinar.

Retomando meu argumento e já me aproximando do fim desta breve exposição. Festa diz respeito não a um evento delimitado no tempo e no espaço, mas há um tempo/espaço (efemêro e transitório) de exuberância e de explosão da vida, do fazer-se humano, que está fora e alheio ao devir, fora e alheio à duração, mas ancorada no porvir. Nos termos de Duvignaud, a festa é, de um lado, “uma ação coletiva no curso da qual, de uma maneira imprevisível e não regulamentada pela repetição dos aniversários, o homem, por um breve instante, descobre que tudo se torna possível” e, de outro, a “um momento que é um desafio lançado às normas que pretendem explicar o comportamento humano – evolução, estrutura ou função” (1994, p. 9).

A festa, campo do possível e do desafio, inventa/fantasia outras relações do homem com a natureza, com mundo e consigo mesmo, outras formas de ligar, pois coloca em ação o excesso e a transgressão, seus operadores de distinção relativamente ao mundo da duração e dos determinismos. O excesso e a transgressão festivos são

admiravelmente caracterizados por Grisoni. Festa, diz esse autor, é excesso, porque “decompõe a racionalidade estabelecida e também porque o excesso é um dos” atributos do desejo “. A festa é transgressão não no sentido do negativo da lei, mas como” o princípio mesmo de sua abolição “(1976, p. 238, 239). Relembrando que estou propondo aqui que pensamos o campo do lazer para além do trabalho, o que inclui a reflexão sobre a desordem e o irracional”.

Os excessos e as transgressões festivas, como por exemplo, o beber até cair, o dançar até a exaustão, o comer até a indigestão, a licenciosidade sexual, não são apenas a inversão da “ordem das necessidades”, a suspensão temporária das regras que instaura o famoso mundo às avessas, mas também, como bem diz Grisoni, “a realização do desejo”, sendo assim tanto a “afirmação da humanidade do homem tornada pura interioridade”, como “a busca da irreversibilidade”. Não se trata apenas de “comer para viver”, mas também do “gozar de comer” (1976, p. 238). A vida, ou seja, o humano nasce do dispêndio suntuoso.

Festa é o ato mesmo de produção da vida: ela “integra o homem na circulação geral dos seres”, faz parte, nos ensina Duvignaud, dos “atos sem finalidade, que não se reduzem ao jogo, que ocupam um lugar imenso no tempo da vida dos homens, que envelopa o que chamamos de ‘história’ de uma trama sem a qual a história seria um jogo de marionetes [...]” (1994, p. 48).

Para terminar. O ponto que quero destacar é que a festa resiste tanto à formalização excessiva quanto à teorização rígida, por isso é vão querer lhe atribuir uma essência, uma substância, uma função, pois que ela não é um mero produto da vida social, muito menos um simples fator de reprodução da ordem estabelecida pela via da inversão, tal como propõe a visão clássica.

Feito o destaque de fundo, o que quero propor é que para que se constitua uma antropologia da festa [se é que é disso que se trata], que se substitua aos estudos antropológicos das festas, ou seja, que se passe da festa em perspectiva para a festa como perspectiva, é preciso separar o fato festivo do mecanismo festivo.

O fato festivo (festas instituídas) não se confunde e não se sobrepõe ao mecanismo festivo. A desconstrução/desrealização do real instituído e a decorrente abertura para o imaginário, isto é, o não instituído, operação fundamental realizada pelo mecanismo festivo, é uma virtualidade que pode ou não eclodir no interior das festas instituídas. Cabe aqui a fina observação de Mauss a respeito das formas: “uma mesma forma contém em si possibilidades muito diversas e até opostas, e de acordo com as circunstâncias, é uma ou outra destas virtualidades que se realiza” (1981, p. 259, 260). Ou seja, não é questão de sujeitar os fatos a um determinismo rígido, mas, ao contrário, dar margem à contingência e à invenção.

*Ho finito! Ho detto! Obrigada.*

## REFERENCIAS

DaMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis** :para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 4. ed., 1983.

DUMONT, Louis. **Essais sur l'individualisme**: une perspective anthropologique de l'idéologie moderne. Paris: Seuil, 1983.

DURKHEIM, Émile ; MAUSS, Marcel. De quelques formes primitives de classification. *In*: MAUSS, M. **Essais de sociologie**. Paris: Minuit, 1969.

DUVIGNAUD, Jean. **Le don du rien**: essai d'anthopologie de la fête. Paris: Stock, 1977.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Fortaleza: Edições da Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

DUVIGNAUD, Jean. Le miroir, lieu et non-lieu de moi. **Internationale de l'imaginaire**, n. 2., Paris, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses**: une archéologie des sciences humaines. Paris:Gallimard, 1996.

GARGANI, Aldo. A experiência religiosa como evento e interpretação. *In*: DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni (Org.). **A religião**: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

GRISONI, Dominique. Esquisse pour une théorie de la fête. **Autrement**, n. 7. Paris, 1976.

MARX, K. **O capital** : critica da economia politica. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MAUSS, Marcel. A Prece. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

WEBER, Marx. **L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme**. Paris: Plon, 1985.

WEBER, Marx. **Metodologia das ciências Sociais**. São Paulo: Cortez, 1995.

**Endereço da Autora :**

Leá Freitas Perez  
Departamento de Sociologia e Antropologia  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG  
Av. Antônio Carlos 6627 – Campus Pampulha  
Belo Horizonte – MG – 31270-901  
Endereço Eletrônico: leafreitasperez@gmail.com