

# Acordos e desacordos entre orixás, entidades e médiuns na construção da pessoa de religião<sup>1</sup>.

**Bianca Ferreira Oliveira**

*Bacharel em Ciências Sociais*

**RESUMO:** Esta investigação busca relacionar as dimensões afetivo/sexual e religiosa na experiência de vida de *peçoas de religião* umbandista. Interroga-se a respeito do entendimento destes sujeitos sobre a orientação da religião nas experiências afetivo/sexuais dos médiuns. Em que medida a relação entre tais dimensões da vida nos remete a acordos e desacordos entre os médiuns e as entidades que recebem? Qual a importância da família de religião? Estabelecer a relação entre tais dimensões, entre o profano e o sagrado da vida. Qual a concepção de pessoa destes sujeitos?

Assim busca-se entender de que forma a religião contribui para a construção da pessoa, isto é como a *pessoa de religião* orienta seu comportamento, no caso de sua vida afetivo/sexual, mediada pela experiência com o sagrado, considerando sua convivência na família de religião.

Palavras chave: religiosidade. Afetivo/sexual. Umbanda.

ABSTRACT

This research seeks to relate the affective/sexual and religious experience of life of people of Umbanda religion. Wonders about the understanding of these subjects on the course of religion in the affective experience / sex of mediums. In which ways the relationship between these dimensions of life remind us of agreements and disagreements, between the mediums and the received entities? What is the importance of religion family? To establish the relationship between these two dimensions, between the profane and the sacred in life. What concept of person these people have? So we try to understand how religion contributes to the construction of the person, how the religion guides their behavior in the event of your emotional/sexual life, mediated by experience with the sacred, considering their life in the religion family.

Keywords: Religiosity. Emotional/sexual. Umbanda.

---

<sup>1</sup> Texto originado da monografia realizada à obtenção do título de bacharel em Ciências Sociais.

## 1 INTRODUÇÃO

Esta investigação busca relacionar as dimensões afetivo/sexual e religiosa na experiência de vida de algumas *peças de religião* umbandista. Interroga-se a respeito do entendimento destes sujeitos sobre a orientação da religião nas experiências afetivo/sexuais dos médiuns. Em que medida a relação entre tais dimensões da vida nos remete a acordos e desacordos entre os médiuns e as entidades que recebem? Qual a importância da família de *religião*? Assim como estabelecer a relação entre tais níveis: do profano e do sagrado da vida. Qual a concepção de pessoa destes sujeitos?

A pesquisa em questão foi impulsionada por uma percepção sobre as constantes relações estabelecidas entre as duas dimensões em análise, presentes, por exemplo, na fala da médium Jussara “*eu sabia que não ia durar muito meu namoro com o Fulano, a Dara (entidade com a qual essa médium trabalha na linha de cigano) já tinha dito que não gostava dele e que não ia deixar eu ficar com ele por que ele é muito pobre*”. Através da observação de uma postura desse tipo pelos membros da corrente, de um terreiro de umbanda da cidade de Pelotas/RS, surgiu o questionamento de que talvez exista uma oposição conflituosa entre a esfera particular e a religiosa, ou não. As fronteiras dessas dimensões são fluidas e não exatamente bem delimitadas.

Assim busca-se entender de qual forma a religião contribui para a construção da pessoa, isto é, como a *pessoa de religião* orienta seu comportamento, no caso de sua vida afetivo/sexual, mediada pela experiência com o sagrado, considerando sua convivência na família de religião.

## 2 METODOLOGIA

O grupo investigado compreende uma terreira de umbanda, religião afrobrasileira, localizada na cidade de Pelotas/RS. A investigação foi desenvolvida com aqueles sujeitos que fazem parte da corrente, o que quer dizer que se trata de iniciados e que participam dos rituais nesse terreiro, deixando de fora aqueles que freqüentam os cultos como espectadores.

O trabalho de campo foi realizado em duas partes, a primeira foi realizada no segundo semestre de 2007 com visitas espaçadas onde se deram as primeiras negociações a respeito da realização do estudo no terreiro. A segunda parte começou em maio de 2008 quando as visitas foram realizadas com bastante freqüência até janeiro de 2009, com a sistematização das observações em um diário de campo. As visitas foram feitas durante os trabalhos abertos ao público nos sábados à noite, e durante a semana, principalmente nas sextas-feiras que é o dia em que os filhos da casa se encontram no terreiro para prepará-lo para o sábado. A coleta de dados além das observações se deu através de entrevistas, conversas informais e recolhimento de informações pessoais e registros fotográficos, disponíveis em espaço público virtual, em sites de relacionamento mantidos pelos sujeitos.

Nesse sentido, é indispensável a discussão a respeito da metodologia de pesquisa empregada nas ciências sociais, considerando que o trabalho parte de uma vivência pessoal religiosa anterior ao início do estudo. Nesse

ponto, o estudo é remetido a Birmam sobre a relação que grande parte dos cientistas sociais estabelece com a noção de possessão, em vista da diferença entre o que é “real” para os médiuns e o que é “real” para os pesquisadores. De acordo com Birmam:

Contudo, nos casos dos cultos de possessão, há uma evidente discordância entre o que os pesquisadores e os religiosos consideram parte integrante do „real“ que os primeiros analisam. A presença de entidades „na Terra“ é „real“ para os religiosos e irreal para os pesquisadores. (Birmam, P. 2005 p.2)

Nesse sentido Geertz se pronuncia sobre a importância do pesquisador em compreender o simbolismo da religião como tal ao invés de tentar buscar lógicas próprias, alheias aos *nativos*, para as experiências em religiões afro-brasileiras.

De forma que se entende que não é possível interpretar as experiências vivenciadas pelo grupo com base em uma lógica própria. É necessário realizar o esforço para interpretar as lógicas das pessoas, as quais são estudadas, como dotadas de experiências que são „reais“ , todavia por mais fora dos padrões de vivência que possa parecer a possessão aos olhos do pesquisador, não se pode julgar como uma experiência não „real“ . Assim como comumente encontra-se pesquisadores tratando as experiências de possessão como algo que existe somente na crença dos *nativos*.

Devido a essa dificuldade por parte dos cientistas sociais em conceber como „real“ as relações entre os médiuns e o plano espiritual, não são poucos que buscam realizar de fato uma observação participante se iniciando nas religiões, para que possam partir de suas experiências para as experiências dos outros. Goldmam alega que se deve tomar a experiência como verdade, trazendo a discussão do ser afetado. Nesse sentido cita Gow:

Porque eles obviamente ouvem essas coisas. Mas eles simplesmente aceitam que esse é um aspecto do mundo, e não se preocupam com isso. Todavia, continua sendo impressionante e o mistério não é resolvido por essa explicação. O que devemos repensar radicalmente todo o problema da crença, ou ao menos deixar de dizer preguiçosamente que „os fulanos crêem que os mortos tocam tambores“ ou que „os beltranos acreditam que os espíritos do rio tocam flautas“ . Eles não „acreditam“ : é verdade! É um saber sobre o mundo (GOW, apud. GOLDMAN 1998)

Não se pretende com isso dizer que os pesquisadores devem se iniciar nas religiões para que possam melhor compreendê-las ou que não podem pesquisar o “terreiro que freqüentam”. Mas que devem tomar as experiências vividas pelas pessoas estudadas como „reais“ e não como crenças. Ultrapassando assim um limite imposto pela descrença.

### 3 CONSTRUÇÃO DA PESSOA DE RELIGIÃO

Voltamos aqui à pergunta inicial. Qual a concepção de pessoa entre os sujeitos iniciados? O trabalho foi buscar em Mauss (2003) o conceito de pessoa, definido como uma categoria do espírito humano. Em que o autor faz um resgate das formas elementares da noção de “eu” nas sociedades arcaicas até chegar à forma atual, o indivíduo como a pessoa moderna.

Nas sociedades indígenas, aqui mais especificamente os Pueblo, com base no trabalho de Frank Hamilton Cushing, Mauss mostra que a organização do clã se dá a partir de dois elementos: há um número determinado de prenomes e o papel a ser desenvolvido está pré-estabelecido pelo prenome. Assim o prenome não consiste em um nome que indique a individualidade, mas indica a posição ocupada dentro da hierarquia e as funções que devem ser desenvolvidas por aqueles que o carregam. O autor denomina como personagem, a pessoa que por sua vez possui um “papel” a figurar e a totalidade desses “papéis” constitui o clã.

Assim, por uma lado, o clã é concebido como constituído por um *certo número de pessoas*, na verdade personagens; e, por outro, o papel de todos esses personagens figura, cada um por sua parte, a totalidade prefigurada do clã. (MAUSS, 1938, p.374)

Mauss defende que tal forma organizacional não consiste apenas na manutenção do clã, mas também na manutenção das propriedades, já que os prenomes definem as propriedades de quem os carrega. E, considerando a noção de pessoa entre os Pueblo já é possível observar alguns traços da individualidade e responsabilidades pessoais, conforme o trecho a seguir

Pueblo, em suma, uma noção da pessoa, do indivíduo confundindo com seu clã, mas já destacado dele no cerimonial, pela máscara, por seu título, sua posição, seu papel, sua propriedade, sua sobrevivência e seu reaparecimento na terra num de seus descendentes dotados das mesmas posições, prenomes, títulos, direitos e funções. (MAUSS, 2003, p. 375).

Esse sistema de reencarnação constante não garante somente o funcionamento dos clãs, mas mantém a existência dos antepassados que só é garantida pela existência do prenome. Dessa forma é nas sociedades indígenas que são observadas as responsabilidades que devem ser cumpridas e o comportamento que é esperado de cada um e que está diretamente relacionado com o prenome que possui.

Mauss faz uma discussão a respeito da *persona* latina, pois é com o direito romano que a pessoa se torna uma *pessoa civil* dotada de direitos. Também é na sociedade romana que essas questões de direito fundem-se ao nome, prenome e cognome passam a ser relacionados com a família e são intransferíveis. Ainda que nas sociedades indígenas os prenomes já fossem relacionados aos clãs e por sua vez, ao sistema de parentesco, havia a possibilidade de transferência de prenome e dos poderes como, por exemplo, através da morte de um guerreiro quem o matou assumia seus poderes.

Conforme o mesmo autor, é na sociedade romana que “[...] o caráter pessoal do direito estava fundado, e *persona* também havia se tornado sinônimo da verdadeira natureza do indivíduo”. (MAUSS, 2003, p. 389). Todavia isso só

cabia aos cidadãos e não aos escravos.

Por outro lado é com influência da sociedade grega que a noção de “personagem” ganha sentido de individuo demonstrado isso na seguinte passagem:

[...] acrescenta cada vez mais um sentido moral ao sentido jurídico, um sentido de ser consciente, independente, autônomo, livre, responsável. A consciência moral introduz a consciência na concepção jurídica do direito. Às funções, as honorarias, cargos e direitos, acrescenta-se a pessoa moral consciente. (MAUSS, 203 p. 390).

Por sua vez, a Igreja católica é responsável pela noção da unidade da pessoa, “É a partir da noção de *uno* que a noção de pessoa é criada [...] a propósito das pessoas divinas, mas simultaneamente a propósito da pessoa humana substância e modo, corpo e alma, consciência e ato.” (MAUSS, 2003, p. 393).

E, foram os filósofos que deram o último sentido para a pessoa que a transformaram em uma categoria do espírito humano o “eu”. Foi a partir das discussões a respeito da impossibilidade da separação da alma da pessoa que a filosofia estabelece o “eu” uma condição de consciência.

Em outro texto, “A alma, o nome e a pessoa”, tratando da mesma temática, o mesmo autor trabalha mais detalhadamente as relações entre a função a ser desenvolvida dentro da sociedade e o prenome que as pessoas carregam. É com base nesta história que o autor afirma que o nome surge da necessidade social de indicar qual posição o individuo ocupa e qual função deve desempenhar (MAUSS, 1929). Ou seja, a alma e, conseqüentemente, a pessoa surgem a partir de uma necessidade que as sociedades possuem de organização, onde o prenome indica qual o lugar que o individuo ocupa no mundo dos vivos associado ao mundo dos mortos – já que seu prenome é originado a partir de seus ancestrais – e ainda quais suas funções dentro da sociedade.

Remete-se aqui a Risério (1996) sobre as religiões tradicionais africanas contemplando as culturas iorubanas. Tal autor elenca uma série de problemas de questões metodológicas a respeito dos estudos dessas religiões. Começando pela própria noção de religião cristã-ocidental, comparada com uma religião vivida cotidianamente, onde:

Porque esse pensamento religioso constitui, sem tirar nem pôr, a dimensão simbólica da vida iorubana presente no mínimo gesto e em cada passo do ser humano que nasceu no interior desse conjunto geocultural. (RISÉRIO, 1996, p. 57)

Percebe-se aí uma relação contrastante entre a noção de pessoa contida na religião cristã, onde a pessoa se torna uno e indivisível, e a noção relacional entre pessoa e religião presente nas religiões tradicionais africanas. Tal como traz o autor a respeito da religião tradicional africana

A religião, aqui, não é um departamento da vida. Não tem função ou vigência meramente setorial. Ao contrario, permeia todos os instantes e todas as instâncias da existência individual e coletiva. (RISÉRIO, 1996, p. 59).

Dentro das religiões afro-brasileiras percebe-se essa noção de religião compreendendo a totalidade da vida, a partir da iniciação. Porém isso não

acontece de maneira automática, mas faz parte da incorporação de um *ethos* religioso que abrange a totalidade da vida de um *filho de religião*. Essas religiões não podem ser pensadas como uma entre as outras instâncias na vida das pessoas, mas como reguladoras da forma de entendimento da totalidade da vida (RISÉRIO, 1996) Isso acontece em diferentes graus de intensidade que estão diretamente relacionados aos diferentes níveis de incorporação do *ethos* religioso. Conforme Risério o panteão dos orixás ioruba corresponde a deuses com forte ligação aos assuntos terrenos e que interferem constantemente na rotina terrestre. É possível observar isso na umbanda de forma que não somente os orixás atuam constantemente na vida dos *filhos de religião* como as entidades também cumprem esse papel de atuação na rotina de seus protegidos ou dos inimigos de seus protegidos.

Outro fator que se mostra relevante nesse debate, é a forma como o *ethos* religioso é incorporado. O fato das religiões cristãs possuírem suas doutrinas de forma fixa, presente em livros como a bíblia, faz com a transmissão da doutrina dessas religiões seja completamente diferente das religiões iorubanas que transmitem suas doutrinas através da prática diária (RISÉRIO, 1996). O que está presente aqui é o antagonismo entre adesão e iniciação, nas religiões afro-brasileiras após a iniciação a incorporação do *ethos* religioso acontece de forma prática no cotidiano de cada *filho*. Que não encontrará um manual de ensinamentos de como entender a vida. O autor também esclarece essa diferenciação entre adesão e iniciação.

Já o nexa religião-comunidade, religião-grupo étnico, encerrando sua religião em sua ambiência étnica, exclui do horizonte das sociedades tradicionais, ao menos teoricamente, os problemas da conversão e do proselitismo. [...] O fenômeno da conversão seria inconcebível, na medida em que exigiria um rompimento radical com o grupo. [...] Uma "catequese" ioruba teria que começar no orum, no outro mundo.(RISÉRIO, 1996, p. 52).

Para buscar a noção de *pessoa* presente nas religiões de matriz africana encontradas no Brasil, remete-se a Roger Bastide que veio buscar de qual forma essa noção se configurou. Segundo Bastide a discussão de poder é fundamental para esse debate, entende que o *status* que se ocupa dentro da religião não demonstra apenas uma ordem de hierarquia e sim uma ocupação de posição estabelecida pela ligação que se tem com o deus "O *status* marca-se, certamente, pelo poder; mas o poder não é senão a irradiação exterior da existência que se possui, ou melhor da existência que o deus tem dentro da pessoa" (BASTIDE, 1973 p. 371).

Essa questão encontra-se claramente dentro dos terreiros de umbanda, pois a relação de poder e hierarquia presente na família de religião não expressam apenas uma diferença de posições, mas sim um papel que deve ser desempenhado por cada membro da *família de religião*. Destaca-se nesse sentido a importância da família de religião no contexto em foco.

As *famílias de santo* são formadas a partir do grau de hierarquia que cada um ocupa dentro do terreiro, isso defini o compromisso exigido com a família, quanto maior o grau hierárquico mais compromisso é exigido pela família. Essa escala de hierarquia é definida através das relações que cada filho mantém com a mãe ou pai de religião que implica nos diferentes rituais de iniciação que cada filho passa no decorrer de sua vida religiosa. Pode-se perceber isso no ritual de

cruzamento em que, cada médium de umbanda deverá passar por uma série de rituais denominados *cruzamentos*, a mãe ou pai de religião poderá realizar o *cruzamento* de um filho e de outro não, mesmo que os dois tenham realizado o ritual de iniciação mais básico no mesmo dia. Isso fará que o filho *cruzado* ocupe um grau mais elevado na hierarquia no terreiro que o não *cruzado*. O critério de escolha para a realização dos rituais e da transmissão de conhecimento são múltiplos e subjetivos.

Para explicar remete-se ao caso da *mãe de religião* que sem dúvida é quem possui as maiores responsabilidades visto que ocupa o grau mais elevado na hierarquia do terreiro. Deve estar sempre presente e disponível para dar qualquer tipo de atendimento quando um *filho* vier lhe procurar, precisa *organizar* de perto todas as funções que devem ser cumpridas na rotina do terreiro, limpeza material e espiritual, organizações das festividades entre outras. Todavia nem todas as responsabilidades da rotina do terreiro cabem somente à *mãe de religião*. Seus *filhos* conforme vão alcançando conhecimento vão subindo no grau hierárquico e com isso adquirindo responsabilidades. Essa escala de responsabilidade não é somente definida pelo conhecimento que o filho de religião possui, mas também pelo conjunto de conhecimento, as relações pessoais que estabelece com as outras pessoas que ocupam um grau de hierarquia maior e a entidade com a qual trabalha. Percebe-se aí que existe um grau de hierarquia entre o plano material e no plano espiritual. Se um médium *trabalha* com uma entidade que preferencialmente *trabalha* para *limpeza*, no sentido espiritual, ele provavelmente terá a responsabilidade de trabalhar quando necessário para a *limpeza*, nunca extrapolando a hierarquia no plano material. Não que as entidades trabalhem cada uma para uma coisa, mas algumas possuem preferências e declaram isso.

Segundo Bastide na religião de matriz africana, a pessoa está relacionada à ligação que a mesma estabelece com a divindade, no caso Orixá, onde o poder faz parte fundamental desse debate, tendo em vista que quanto maior o grau de hierarquia que se ocupa maiores são as responsabilidades com a religião, isso significa maior dedicação para a *família de santo*.

Bastide demonstra como isso influencia na noção de existência. Quanto maior o poder, devido ao grau de hierarquia ocupado, maior será a responsabilidade com a *família de religião*, isso pressupõe maior responsabilidade ritual que por sua vez leva a uma limitação de seu livre arbítrio. Juntamente com essa limitação está presente a irradiação do deus dentro da pessoa e é justamente essa relação com o deus que define a existência da pessoa.

Bastide traça uma relação existencial com a religião de matriz africana, assim a iniciação em uma dessas religiões implica numa transformação na noção de existência, após a iniciação a relação de existência do “eu” é definida pela relação com o Orixá. O autor traz isso a partir do ritual de iniciação simples, a lavagem das contas para o Orixá, em que a partir do momento de realização desse ritual já há as limitações na vida da pessoa. No texto “Uma „lavagem de contas” a concepção africana e personalidade” Bastide detalha a relação de existência com o Candomblé. Nesse texto o autor explica que antes do ritual de iniciação a pessoa tem as responsabilidades civis assim como todas as outras, o deus não existe dentro daquela pessoa, existe de forma virtual, não estabelece relação de reciprocidade. Porém a partir do momento ritual de iniciação, a pessoa assumiu um compromisso com o deus e isso exige uma série de deveres, se esses deveres forem rompidos o deus poderá puni-la, através de acontecimentos ruins na vida de

tal filho.

A respeito das fronteiras virtualmente criadas, entre entidade e médium, observa-se que existe a separação consciente de quem sou “eu” e o que é resultado da interferência das entidades. Existem as características que os médiuns dizem ser próprias e características que são das entidades. Como por exemplo, Rosa em certos dias se percebe falando muito, diz coisas sobre doenças, e ainda se mostra com muita paciência com tudo, sempre diz - *é a Janaína que está comigo*. Rosa percebe isso por que não gosta de falar sobre doenças e não é uma pessoa paciente, enquanto que sua cabocla fala bastante, tem paciência e trabalha para saúde. Contudo não existe uma linha fixa que separe essas duas dimensões, portanto é no cotidiano quando um médium se percebe agindo de forma diferente daquilo que ele reconhece como sendo um comportamento próprio que entende ser uma interferência do mundo espiritual. Portanto existe o “eu” e existem as entidades dois elementos existenciais que se manifestam alternadamente no mesmo corpo físico, ainda que a entidade também possa se manifestar fora do corpo do médium. Essa manifestação alternada está ligada a noção de cruzamento, já que a pessoa e a entidade se cruzam no mesmo corpo mas não se tornam uma coisa só. No fundo elas coexistem dentro de um mesmo corpo.

Tal aspecto também se evidencia na fala de Alberto, um médium em desenvolvimento, que quando perguntado a respeito da dedicação para a organização de uma festa responde que - *“vale a pena, porque tudo que nós nos dedicamos à eles, eles nos retornam em dobro”*. Alberto tinha uma prova na faculdade, na segunda-feira, após a festa de Cosme e Damião de 2008 e não teve tempo de estudar para a prova porque havia ficado ocupado com a organização da festa, mas mesmo assim foi fazer a prova e tirou uma nota razoável para quem não tinha estudado absolutamente nada, mesmo que não tenha atingido a média da prova ficou satisfeito porque sabia que *eles* (os espíritos) tinham lhe ajudado na hora da prova.

Para pensar a relação de cruzamento entre médium e entidade reporta-se a Dos Anjos que utiliza a encruzilhada para explicar que nas religiões afro-brasileiras uma dimensão não se sobrepõe a outra e sim se cruzam. No sentido de que constantemente as duas dimensões se entrecruzam no cotidiano do *filho de religião*. A encruzilhada pode ter significado ambíguo, assim como a representação de bem e mal pelos exus, da mesma forma que a formação do *eu* não é algo pronto e acabado e com fronteiras definidas entre o mundo espiritual e sua individualidade.

Se o cruzeiro é um ponto ambíguo na religiosidade afro-brasileira é certamente porque ali tanto pode ser começo, a abertura de um fluxo, como o fim de um território existencial. [...] O próprio bem e mal se cruzam na figura dos exus. O Exu não é nem bem, nem mal, mas tanto uma como outra coisa. [...] Nesse processo o *eu* torna-se residual, se desterritorializa [...]. ( DOS ANJOS, 1993, p. 47, 50, 51)

O processo de construção do *eu* ocorre de forma permanente através de uma negociação constante entre médiuns, entidades e família de religião, onde não existem fronteiras, bem definidas, entre pessoa e entidade. A relação entre o que está dentro e fora do corpo, em que momento está dentro ou fora e o que é ou não a pessoa, é uma relação subjetiva. Que se materializa no momento da possessão, onde quem está no corpo é a entidade. Porém no cotidiano as



relações que se estabelecem são contínuas, a qualquer momento pode-se sofrer interferência da entidade. Pode-se voltar aqui às implicações comuns entre médiuns mulheres e jovens, com a virgindade comumente observa-se que mulheres virgens apresentam dificuldade na incorporação com pombas-gira, atribuindo essa dificuldade a virgindade. Para pensar a pessoa umbandista é necessário pensar em pessoa iniciada, já que os diferentes níveis de hierarquia correspondem a diferentes graus de compromisso com a *família de religião*. Isso implica em diferentes graus de orientação do comportamento pensado a partir da religiosidade. De acordo com Dos Anjos (1993) as dimensões religiosa e privada não se sobrepõe, mas se cruzam. Esse cruzamento cotidiano entre médium e entidade compõe a própria pessoa, é fator fundamental que guia a comportamento da *pessoa de religião*. Nos momentos de conflitos, mesmo nos casos que há rompimento com a *terreira*, a pessoa iniciada não deixa de pensar sua rotina com base na relação entre ela e a entidade. Após a iniciação é a relação entre médium, entidade e Orixá que dá sentido para os acontecimentos nas relações afetivo/sexuais do *filho de religião*.

**Autorizada a citação e/ou reprodução deste texto, desde que não seja para fins comerciais e que seja mencionada a referência que segue. Favor alterar a data para o dia em que acessou-o:**

OLIVEIRA, Bianca Ferreira. Acordos e desacordos entre Orixás, entidades e médiuns na construção da pessoa de religião. **Revista África e Africanidades**, Rio de Janeiro, ano 3, n. 9, maio 2010. Disponível em:  
<[http://www.africaeaficanidades.com/documentos/Acordos\\_e\\_desacordos\\_entre\\_Orixas.pdf](http://www.africaeaficanidades.com/documentos/Acordos_e_desacordos_entre_Orixas.pdf)>. Acesso em: 3 mai. 2010.

## REFERÊNCIAS:

BASTIDE, Roger. A concepção africana de personalidade. In MACHADO, Maria de Lourdes Santos (Org.). **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983. p. 371-373.

BIRMAM, Patrícia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros um sobrevôo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, 2005.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **O território da linha cruzada**: rua Mirim versus Avenida Nilo Peçanha – Porto Alegre. 1992-93. 239 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

GEERTZ, Cliford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GOLDMAM, Márcio. Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política. In: **Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos**. Rio de Janeiro: Sete letras, 2006. p. 13-21.

MAUSS, Marcel. A alma o nome e a pessoa. In: **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 381-391.

\_\_\_\_\_. Uma Categoria do Espírito Humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac e Naivy: 2003. p.369-397.

RISÉRIO, Antônio. O Transe Humano dos Deuses. In: **Oriki Orixás**. São Paulo: Perspectiva, 1996. p. 57-77.