

# O CORPO NO TRANSE RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO

Érica F. C. Jorge<sup>1</sup>

Sumaia Miguel Gonçalves<sup>2</sup>

“Assim, há tudo a observar, e não apenas a comparar.”

Marcel Mauss, 1934.

## 1. INTRODUÇÃO

A frase acima foi uma das várias que podemos destacar de Marcel Mauss ao realizar seu As técnicas do corpo encontrado hoje agrupado com outros tão importantes escritos em *Sociologia e Antropologia* (MAUSS, 2003).

Consideramos a frase fundamental para discutirmos o trabalho em questão que foi pensado primeiramente para entender como os praticantes afro-brasileiros lidam com o corpo no momento do transe religioso.

Atualmente a antropologia apresenta variados métodos que permitem a melhor compreensão do meio estudado sem que haja escalonamento e gradações entre as possibilidades do estudo das culturas. Entretanto, é no fazer antropológico (DAMATTA, 1990) que nos deparamos com as dificuldades em olhar o outro com isenção de valores ou, ao menos, sem construir um modelo comparativo entre várias práticas religiosas.

É por isso que destacamos a frase acima uma vez que assumimos a postura de observar e relatar (sem comparar) o que acontece entre as infinitas possibilidades rituais existentes nas religiões afro-brasileiras.

---

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências Humanas e Sociais pela Universidade Federal do ABC.

<sup>2</sup> Mestranda em Ciências da Religião pela PUC-SP.

O trabalho procura, portanto, compreender a maneira de lidar com o corpo em um dos momentos, se não o principal, do ritual religioso afro-brasileiro: o transe. Para isso elegemos como estudo a comunidade religiosa Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino fundada e localizada em São Paulo há 42 anos pelo sacerdote F. Rivas Neto.

O templo hoje pratica Umbanda Omolocô, uma Escola afro-brasileira (RIVAS NETO, 2002) que mescla elementos da Umbanda e do Culto de Nação Africano. Nossa pesquisa de campo foi realizada pelo método etnográfico, que pressupõe observação participante e entrevistas abertas e foi realizada nos rituais de caboclo e exu que ocorrem quinzenalmente no terreiro.

## 2. UNIVERSO AFRO-BRASILEIRO: MAGIA E RELIGIÃO

Algumas temáticas do universo afro-brasileiro foram longamente estudadas como, por exemplo, o transe (RAMOS, 1934; BASTIDE, 1958; MOTTA, 1988, BIRMAN, 1995), a iniciação (BARROS, 1993; SILVA, 2005), a mitologia dos Orixás (VERGER, 1997; PRANDI, 2002), as festas de santo (FONSECA, 1995; AMARAL, 2002) e ervas rituais (VERGER, 1995; BARROS, 1993, 2000). Já a relação entre aspectos mágicos e religiosos, fundante nesse universo, foi principalmente pontuada por Montero (1986) e depois retomada por Lísias Negrão (1996), Antônio Flávio Pierucci (2001) e Arthur Cesar Isaia (2011).

Marcel Mauss ofereceu muito substrato para o estudo da relação entre magia e religião que foi abordada pelos pesquisadores acima, desde a publicação de *Esboço de uma teoria geral sobre a magia* (1903). Seu escrito é, de certa forma, amparado pela teoria positivista comteana, a sociologia da religião de Weber e Durkheim, estudos sobre a mente primitiva com Lévy Bruhl e a antropologia inglesa de Evans-Pritchard, apenas para citar algumas referências.

Ainda que tenha procurado superar algumas antinomias, Marcel Mauss (1903/2003) se preocupou em delimitar o campo religioso e mágico, embora em muitos casos tenha dificuldade ou demonstra a impossibilidade de fazê-lo apontando a complexidade desta relação. De qualquer forma, explicita as categorias da magia com base em seus agentes, atos (rituais) e suas representações (ideias e crenças):

A magia compreende agentes, atos e representações: chamamos mágico o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamamos representações mágicas as ideias e crenças que correspondem aos

atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los ritos mágicos. (MAUSS, 2003, p.55)

Em verdade o primeiro que problematizou a relação entre magia e religião foi Sir James Frazer e o fez segundo o espírito científico de sua época, valorizando a primazia da razão sobre qualquer outra forma de compreensão e de significado da realidade humana. Assim, para Frazer a magia era “um sistema espúrio de leis naturais assim como um guia errôneo de conduta, é uma ciência falsa e uma arte abortiva”<sup>3</sup> (FRAZER, 1996, p.34 ).

A mentalidade científica frazeriana escalonava magia, religião e ciência, ficando claro que a primeira era a mais grotesca e relativa a um pensamento arcaico, mal elaborado. Já a religião era uma etapa mais “evoluída”, apresentando processos de sistematização, hierarquia e instituições organizacionais bem definidas. Entretanto, era com o pé fincado na ciência que o homem chegaria, para Frazer, a interpretações e explicações verdadeiras e bem fundadas sobre a realidade. A ciência apresentava-se como um discurso legítimo e superior.

O defeito da magia estava em sua concepção errônea da natureza e de suas leis particulares. Frazer sistematizou dois princípios: a magia imitativa e a magia contaminante. A primeira baseia-se na lei que o semelhante produz o semelhante, o segundo que as coisas que uma vez estiveram em contato continuam a atuar a distância. Daremos exemplos retirados das próprias religiões afro-brasileiras, foco de nosso trabalho. As oferendas mágicas visam propiciar bons auspícios. Quando um sacerdote oferta, por exemplo, um akassá, ele intenta preservar sua integridade espiritual e física assim como dos “seus”. Um assentamento de Ogum, por exemplo, se constitui por trazer a força guerreira e ativa deste Orixá para aqueles que o estão cultuando. É o semelhante produzindo o semelhante.

Já a magia contaminante ou por contiguidade pode ser exemplificada quando um sacerdote oferta a um adepto um objeto particular, um colar, anel, talismã, a fim de que, aquele material mesmo a distância, possa veicular suas vibrações. O adepto não viveria com o sacerdote, mas com suas vibrações já que estas estão retidas no objeto.

---

<sup>3</sup> Na versão espanhola de onde retiramos a citação “la magia es un sistema espúrio de leyes naturales así como una guía errónea de conducta; ES una ciencia falsa y un arte abortado”

Frazer define religião como a conciliação dos poderes transcendentais ao universo humano (FRAZER, 1996). Assim, a religião teria dois aspectos fundamentais, um teórico e um prático: a crença nos poderes superiores ao homem e a necessidade prática de manifestação dos mesmos pelos rituais, fossem estes sacrificiais ou de recitação de orações. Frazer afirmava que a religião diferia da magia e da ciência, pois estas estavam pautadas em leis rígidas, processos invariáveis, que não poderiam ser alterados por uma súplica, ameaça ou intimidação, enquanto a religião pretendia alterar o curso das coisas suplicando às divindades. De todo modo, mais uma diferença aparece aqui. Enquanto a magia preocupa-se em coagir, a religião procura suplicar. Na magia a força está nos magos, indivíduos com notáveis poderes para atuar nos elementos da natureza visando um fim prático. Na religião a centralidade está nas divindades, com poderes sobrenaturais e que regem toda a coletividade. O sacerdote é apenas o intermediário entre os mundos. O mago faz. O sacerdote pede.

Após Frazer, é possível posicionarmos Émile Durkheim no que tange ao estudo da relação magia e religião. O sociólogo aponta que a magia também possui seus ritos e crenças como a religião, porém mais *rudimentares* (grifo nosso), pois que visa fins técnicos e utilitários. (DURKHEIM, 1996). Segundo o autor, “o mágico tem uma clientela, não uma igreja, e seus clientes podem perfeitamente não manter entre si nenhum relacionamento”. (ibidem, 1996:29). Uma grande marca da magia seria então, para Durkheim, o clientelismo.

Já a religião ele define como “um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a eles aderem”. (ibidem, 1996:32). A religião estaria vinculada à suposição bipartida do mundo, aliás, Durkheim coloca esta como uma das características do fenômeno religioso, sendo o sacerdote o responsável por intermediar o mundo sagrado com o profano. Já o mago atuaria com a manipulação de elementos e forças da natureza visando fins práticos, objetivos, materiais.

A razão de evocarmos esta tradição antropológica e sociológica para a presente análise reside no fato de que estamos lidando com o universo afro-brasileiro, o qual se constitui justamente pelo imbricamento entre as relações mágicas e religiosas. Em nossa pesquisa de campo, ao observarmos os rituais e ficou claro que há tanto atos mágicos quanto

religiosos. A liderança exerce também papel de mago e de sacerdote. Ora pratica com suas forças próprias uma movimentação mágica ora invoca e evoca seres sobrenaturais, Orixás, caboclos, pretos-velhos, encantados, exus entre outros. É importante pontuarmos que este trabalho faz parte de um contexto maior, de uma proposta de mapeamento mais amplo da realidade afro-brasileira na capital paulista. De qualquer forma, os resultados obtidos até o momento nos sugerem pistas importantes para a compreensão do que ocorre neste campo.

### 3. O TRANSE E O CORPO NO UNIVERSO AFRO-BRASILEIRO: A PESQUISA NA CASA DE FUNDAMENTOS ORDEM INICIÁTICA DO CRUZEIRO DIVINO.

O transe é um elemento fundante para as cosmovisões afro-brasileiras. Se por um lado é um ato religioso por excelência, por outro não deixa de ser um ato mágico, como nos sugere Arturo Castiglioni ao enumerar as qualidades de um mago:

A qualidade essencial e principal do mago, em todas as suas funções e em todas as suas práticas, é, sem dúvida, a de saber provocar em si mesmo e nos demais, esse estado de ânimo especial que é necessário para a magia. (...) O estado de encantamento se pode provocar por uma série de meios, muitos dos quais conhecemos e que todavia são usados para produzir estados análogos, sonhos, hipnose, sonambulismo ou alucinação ou nos estados mais simples de redução crítica ou de diminuição da consciência. (CASTIGLIONI, 1987, 69).<sup>4</sup>

O transe é, portanto, uma prática ritual complexa. Atrai seres sobrenaturais, mas é fundamental que a pessoa tenha qualidades suficientes para possibilitar o estado alterado de consciência. Aliás, “nem todos os seres humanos são veículos de espíritos” (RIVAS NETO, 1994, p.109) e, portanto, há uma vasta lista de competências que são necessárias para a manifestação de uma divindade no corpo de um ser humano.

O transe pode ser facilitado pelos sacerdotes e magos, por seus cânticos, encantamentos ou mesmo por bebidas rituais, como é o caso da bebida jurema, álcool e tabaco (FERRETTI, 1985; CASCUDO, 1962; ASSUNÇÃO, 2010). Nos rituais que

---

<sup>4</sup> A versão original da obra em espanhol é: “Pero la cualidad esencial y principal del mago, em todas sus funciones y em todas sus prácticas, es, sin duda, la de saber provocar em sí mismo y em lós demais, esse estado de ânimo especial que es necesario para la magia. (...) El estado de encantamiento se puede provocar por una serie de médios, mucho de los cuales conocemos y que todavia se usan para producir estados análogos, ensueños, hipnosis, sonambulismo o alucinación o en los estados más simples de reducción crítica o de disminución de la conciencia.”

participamos as bebidas não foram utilizadas para propiciar o transe, ainda que as entidades as utilizem para outros fins.

Os transe que assistimos foram mediúnicos e não de possessão dos Orixás. Presenciamos incorporações de caboclos e exus. O templo-raiz conforme é chamado possui atualmente 256 filhos de santo, sendo que destes 137 incorporam e apenas 39 incorporam e atendem mediunicamente a assistência que frequenta o terreiro. Há outros templos vinculados ao templo raiz que são denominados agrupamentos. Em trabalhos futuros poderemos nos ater ao detalhamento numérico destes.

A modalidade que presenciamos na pesquisa de campo é concebida como mecânica de incorporação semi-consciente ou irradiação intuitiva. Nela, a entidade atua em três partes da constituição etéreo-física do médium: a função psíquica, a função sensorial e a função motora.

O sacerdote do templo pesquisado recebe uma entidade ligada ao Orixá Oxalá denominada Caboclo Urubatão da Guia, que em alguns terreiros é vinculado ao Orixá Oxossi. Encontramos uma descrição da incorporação desta entidade:

A ligação fluídica magnética dessa entidade com o médium começa pelo alto da cabeça, em sua região posterior, fazendo descer uma sensação de friagem pelo pescoço até os ombros. Esta se propaga muito rápido pelo tórax, acelerando suavemente a respiração e a frequência cardíaca (...) e do tórax desce ao abdome, na região do plexo solar, onde se liga em todo sistema visceral do médium, dando uma leve rotação harmônica de todo o corpo, levantando-lhe ligeiramente a cabeça, controlando o psiquismo, o sensorial e a motricidade do aparelho mediúnico. (RIVAS NETO, 1994, p. 192)

Ao lermos esta descrição imediatamente nos reportamos a Mauss que analisou as técnicas do corpo em diversas sociedades. Aliás, seu ensaio foi o ponto de partida para a presente análise. Afinal, seria possível que até as técnicas de transe fossem ensinadas culturalmente, fossem aprendidas? Uma vez que elas partem da relação do humano com o sobrenatural, com uma realidade diferente da sócio-cultural, como poderíamos entender as técnicas do corpo no momento do transe afro-brasileiro? Na realidade o próprio Mauss sugere que há técnicas do corpo que influenciam os aspectos místicos. “Esse estudo sociopsicobiológico da mística deve ser feito. Penso que há necessariamente meios biológicos de entrar em “comunicação com o Deus.” (MAUSS, 2003, p.422).

Nosso trabalho não tem a pretensão de fazer o levantamento das possibilidades biológico-corporais para facilitar o transe. Antes disso, intentamos questionar se isto era viável pela lente de quem praticas as religiões afro-brasileiras. Elegemos o método etnográfico, com observação participante e pesquisas abertas, justamente para que as representações contidas nas falas dos entrevistados fossem consideradas sob uma perspectiva *êmica* (HARRIS, 1968; GEERTZ, 1983), ressaltando o segmento social ao qual o sujeito pertence. A ideia foi, portanto, não falar de e pelos adeptos da religião, mas falar com eles.

Neste caminho, encontramos brilhante ajuda da sacerdotisa da casa pesquisada. Perguntamos a ela como os adeptos aprendiam as danças e a lidar com o corpo:

*As danças são adquiridas pelo processo vivencial, por meio dos ritos. Não existe uma sistematização do ensino dessas danças. É necessário participar da comunidade para que você assimile essa linguagem simbólica.*

Nesta resposta, a prática do ensino das danças estão em conformidade com que afirmou Mauss sobre a natureza social do “*habitus*”. Os hábitos são adquiridos segundo a sociedade e a educação cultural. Neste caso, as danças afro-brasileiras até podem ser ensinadas pelos pais e mães espirituais mas são melhor apreendidas pelo processo vivencial, pelos anos de transmissão da tradição pela oralidade. Ao abordar a questão da mimese na infância quando a criança imita os atos bem sucedidos dos adultos nos quais confia e que possuem autoridade sobre ela, Mauss afirma que “o indivíduo assimila a série dos movimentos de que é composto o ato executado diante dele ou com ele pelos outros” (MAUSS, 2003, p. 404). Exatamente o que encontramos nos rituais afro-brasileiros e bem informado pela sacerdotisa da casa. Os atos não são reproduzidos mecanicamente, mas são observados, apropriados e vivenciados.

Durante a entrevista aberta também perguntamos como o corpo era visto nas religiões afro-brasileiras e como ela sentia seu corpo no momento do transe:

*O corpo nas religiões afro-brasileiras não tem a concepção de ser algo negativo. O corpo é uma expressão da espiritualidade, capaz de ser um veículo dessa espiritualidade. Por isso que dentro das religiões afro-brasileiras há música, canto, dança, transe, possessão. São vistos como expressão da espiritualidade. É a conexão entre o corpo do homem e o mundo dos Orixás.*

*É interessante querermos criar um processo de hierarquização. Isto já está implícito que seja ou material ou espiritual. Não temos uma ideia de que esta relação, entre o corpo do homem e a divindade, seja de planos de existência, ou seja, não preciso anular meu corpo para ter uma expressão do Orixá. É como se fossem duas realidades que se encontram e que nossa consciência mundana, cotidiana, pelos excessos de vida social, não permitem esses encontros. Mas eles são sempre presentes.*

Logo que a sacerdotisa nos deu essa resposta percebemos a diferença entre a cosmovisão afro-brasileira e a de outros segmentos. O corpo é sacralizado, ele permite o encontro do mundano com o sagrado, ele possibilita o encontro entre as duas realidades.

Então ela foi questionada se sentia seu corpo no momento do transe e se seria possível ensinar alguém tecnicamente a entrar em transe.

*Você tem durante o transe uma redução do seu estado de consciência pleno, então você não tem um controle absoluto do seu corpo. É importante frisar que há diferença entre a incorporação e o transe em si, são coisas distintas. Mas é impossível ensinar algum filho de santo a entrar em transe, a ter uma incorporação porque o transe possibilita o encontro de dois planos de existência e a liberação do inconsciente individual e coletivo, o que torna impossível você ter controle, cada pessoa tem uma expressão particular e cada Orixá ou entidade vai se manifestar também segundo as particularidades das pessoas. Aprender a dançar é uma coisa, aprender o transe é impossível.*

Nesta frase a sacerdotisa respondeu ao problema que nos propusemos estudar. O que nos inquietava era entender se existia a possibilidade de ensino, de métodos para entrar em transe, pois se assim fosse, qual a importância do mundo sobrenatural? Se tudo fosse aprendido socialmente, inclusive o transe, significaria que nas religiões afro-brasileiras qualquer um poderia se candidatar a médium, a sacerdote. Mas a resposta foi enfática. No transe não estamos no domínio das técnicas. Trata-se de competências, de qualidades pessoais para revelar a disposição psíquica, o inconsciente individual e coletivo e, acima de tudo, de permitir que uma entidade de outro plano se manifeste.

Mauss chamava de técnica um ato tradicional e eficaz. “Não há técnica nem transmissão se não houver tradição. Eis em quê o homem se distingue antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral.”

(MAUSS, 2003, p.407). As danças dos Orixás são técnicas corporais, são assimiladas pela tradição de cada escola afro-brasileira e pelo anos de contato com o sacerdote responsável por aquela comunidade religiosa.

Já o transe, ainda que seja fundante no universo afro-brasileiro, não pode ser ensinado tecnicamente. E, quando perguntada se no momento do transe haveria maior importância dos aspectos espirituais, sociais ou psíquicos, a sacerdotisa respondeu:

*Impossível dissociar isto. As religiões afro-brasileiras não tem o cunho individual da espiritualidade. Ninguém se realiza individualmente, assim como elas não tem uma divisão estanque dos planos de existência. Dentro desses planos todos estão ligados a esta teia. Nossa mente é muito dividida e vê tudo segmentado. A realidade é uma só em planos diferentes. No transe as três realidades se fundem. Isso é maravilhoso e único.*

Esta última fala também foi bastante indicativa de como o transe é visto atualmente pelos próprios adeptos afro-brasileiros. Se antes, diversos praticantes consideravam que a possessão requeria tratamento e por isso procuravam um terreiro de umbanda e candomblé, atualmente o mesmo é visto como salutar, já que proporciona um bem estar em diversos âmbitos.

Hoje, o transe não é mais associado à doença. Nina Rodrigues, o primeiro a abordar a relação entre o contato cultural e religioso das várias matrizes africanas encontradas no Brasil (RODRIGUES, 2008), analisava o transe da perspectiva patológica. Aliás, patologia, fetichismo, animismo, histeria, sonambulismo são alguns dos termos utilizados pelo iniciador dos estudos sobre o negro no Brasil, e denotam claramente “de onde” ele falava. Rodrigues seguia a perspectiva “médico-científica” e naquele momento atrelou o transe afro-brasileiro ao desvio, à anormalidade, sendo todas as práticas associadas a uma forma primitiva de construir sua cosmovisão religiosa.

Graças ao desenvolvimento de novas posturas antropológicas e da valorização da cultura afro-brasileira no país (danças, culinária, rituais) os próprios adeptos passaram a afirmar suas crenças e a compreender melhor as suas práticas. Não é por acaso que o Ministério da Educação e Cultura credenciou e autorizou em 2003 o funcionamento do bacharelado em teologia com ênfase nas religiões afro-brasileiras, instituição que, dentre outras cadeiras, ministra disciplinas sobre o transe, sincretismos e tradição oral afro-brasileira. Isto corresponde ao processo sócio-cultural do país, de legitimação de

elementos da cultura africana pela classe média intelectualizada carioca e paulista (PRANDI, 2001).

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho pretendeu levantar discussões sobre a relevância do corpo no momento do transe afro-brasileiro e se era viável que as técnicas de transe fossem ensinadas aos filhos de santo. Ainda que tenhamos feito, do ponto de vista metodológico, um estudo de caso em um templo afro-brasileiro, consideramos que as posições apresentadas tanto nas observações quanto nas entrevistas apontam para um caminho importante de ser colocado.

As religiões afro-brasileiras são de tradição oral, assim, todo o conhecimento transmitido é de pai espiritual para filho espiritual, no decorrer das vivências e contato constante com a vida de santo e de sua comunidade. Ainda assim nos questionamos sobre a possibilidade das técnicas de transe serem apreendidas uma vez que um elemento primordial entra no contexto: a relação com o transcendente.

O templo estudado nos trouxe como contribuição o caminho de que o transe não é ensinado, diferentemente das danças e toques sagrados. O corpo no momento do transe é um veículo para manifestação do transcendente e este irá guiar o indivíduo, a entidade espiritual é quem ensina e “domina” seu “cavalo de santo” ou médium.

Assim, ainda que existam técnicas específicas em outros setores religiosos que propiciem o contato com uma divindade (como a técnica da respiração hinduísta, por exemplo), este não é o caso na comunidade estudada. Deu-se relevância para os aspectos espirituais e para a centralidade da entidade em nortear o médium e sua atuação mediúnica.

Pretendemos continuar com essa pesquisa em outros templos, mas esperamos que os resultados e as reflexões apresentadas até o momento possam contribuir para a análise do campo religioso afro-brasileiro.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Rita de Cássia. Xirê! O modo de crer e viver do Candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

ASSUNÇÃO, Luiz. O reino dos mestres. A tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

BARROS, José Flávio Pessoa de. A galinha d'Angola. Iniciação e Identidade na cultura afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

\_\_\_\_\_. O segredo das folhas. Sistema de classificação dos vegetais no Candomblé jêje-nagô do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

\_\_\_\_\_. Ewe Orisa. Uso litúrgico e terapêutico dos vegetais. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BASTIDE, Roger. As Religiões Africanas no Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

BIRMAN, Patrícia. O que é Umbanda. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CASCUDO, Luiz da Câmara. Dicionário do folclore brasileiro. 2 vols. Rio de Janeiro: IMEP-MEC, 1962.

CASTIGLIONI, Arturo. Encatamiento y magia. México, D.F.:Fondo de Cultura Económica, 1987.

DAMATTA, Roberto. Relativizando. Uma introdução à Antropologia Social. Petrópolis: Vozes, 1981.

DURKHEIM, Émile. As Formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. De segunda a domingo, etnografia de um mercado coberto. Mina, uma religião de origem africana. São Luís: SIOGE, 1985.

FONSECA, Eduardo P. de Aquino. O candomblé é a dança da vida: aflição, cura e afiliação religiosa no Palácio de Yemanjá. Recife, dissertação de mestrado em antropologia/UFPE, 1995, mimeo.

FRAZER, James George. La rama dorada. Magia y religión. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

GEERTZ, Clifford. "From the native's point of view": on the nature of anthropological understanding. Em \_\_\_\_\_Local knowledge. New York: Basic Books, 1983.

HARRIS, M. The rise of anthropological theory. London: Routledge and Kegan Paul, 1968.

ISAIA, Artur Cesar. Umbanda, magia e religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX. Revista Horizonte. V.9, n.23. Belo Horizonte, 2011, p.729-745.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: Mauss, M. Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosacnaify, 2003.

MONTERO, Paula. Magia e Pensamento Mágico. São Paulo: Ática, 1986.

MOTTA, Roberto M. Cortez. “Transe, Possessão e Êxtase nos Cultos Afro-brasileiros do Rceife”. In: Religião, Política e Identidade. (série cadernos da PUC) no 33 – CONSORTE, Josildeth G. & COSTA, Márcia Regina. São Paulo, Educ, PP. 109-120, 1988.

NEGRÃO, Lísias. Magia e religião na Umbanda. Revista USP. n.31. São Paulo, 1996, p. 76-89.

PIERUCCI, Antônio Flavio. A magia. São Paulo: Publifolha, 2001.

PRANDI, José Reginaldo. Os candomblés de São Paulo. São Paulo: Hucitec, 1991.

\_\_\_\_\_. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

RAMOS, Arthur. O negro Brasileiro. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RIVAS NETO, Francisco. Umbanda. A Proto-Síntese Cósmica. São Paulo: Pensamento, 2002.

\_\_\_\_\_. Umbanda. O elo perdido. São Paulo: Ícone Editora, 1994.

RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil. São Paulo: Madras, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves. Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 1994. 1ª Ed.

VERGER, Pierre. Ewé – The use of plants in Yoruba society. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. Lendas Africanas dos Orixás. São Paulo: Corrupio, 1997.

