

## Mito, possessão e sexualidade no candomblé

Milton Silva dos Santos

Mestre em Ciências Sociais – PUC/SP

A bibliografia que versa sobre a “construção social da pessoa” no candomblé e em outras modalidades de culto afro-brasileiro é extensa e diversificada. Existem inúmeros estudos sobre a iniciação na religião dos orixás, a importância dos mitos, arquétipos e possessão ritual, a relação entre sexualidade humana e sexualidade mítica. Discutirei, primeiramente, a maneira como os adeptos operam estes conteúdos e, num segundo momento, trato da presença, por vezes predominante, de filhos-de-santo homossexuais nos cultos afro-brasileiros, sobretudo, nos candomblés.<sup>1</sup>

Tendo em vista que os deuses das religiões politeístas são “instrumentos para pensar”, ao propor este texto parto da premissa de que os orixás são “referenciais básicos para a organização das relações sociais, uma vez que são operadores classificatórios (...) e ordenadores de um sistema expresso nas atividades religiosas e cotidianas dos participantes dos terreiros” (Barros & Leão Teixeira, 2000, p. 111). Essenciais no cotidiano dos terreiros, os deuses afro-brasileiros personificam aspectos da natureza, se relacionam com determinadas atividades humanas e comportam arquétipos que informam seus feitos, domínios, atributos e personalidades. Acredita-se que os arquétipos são herdados pelos filhos-de-santo, ou seja, os *duplos* dos orixás no mundo terreno.

Esses conteúdos são oralmente transmitidos e apreendidos por intermédio da experiência religiosa. São dispositivos operacionais empregados pelo povo-de-santo<sup>2</sup> para classificar, reconhecer ou integrar as pessoas, de “dentro” e de “fora”, com intuito de situá-las na estrutura dos cultos. Para isso, utilizam categorias correspondentes ao *ethos* e à visão de mundo peculiar aos adeptos.<sup>3</sup> São dispositivos simbólicos úteis na medida em que podem ser

---

<sup>1</sup> Este texto é uma versão reduzida da introdução da minha dissertação defendida junto ao Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais (Antropologia) da PUC-SP. Cf. Santos, 2007.

<sup>2</sup> Maneira como os *candomblecistas* se autodenominam enquanto comunidade religiosa mais ampla. A palavra “santo” remete aos santos católicos. Este emprego é resultado do sincretismo entre religiões afro-brasileiras e catolicismo.

<sup>3</sup> *Ethos*, diz Clifford Geertz (1989), refere-se aos aspectos morais, estéticos e valorativos de uma dada cultura. O termo “visão de mundo” designa os aspectos cognitivos e existenciais. “O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente a

representados em diversos objetos rituais ou substâncias litúrgicas – por exemplo, noções de “masculinidade” e “feminilidade” são simbolizadas em louças, folhas ou num determinado tipo de vestimenta, pano de cabeça, insígnias ou outros paramentos simbólicos que revelam as características dos orixás descritas pelos mitos. A propósito:

... a moralidade dos mitos, contos e provérbios (...); as revelações obtidas das próprias divindades através dos vários sistemas divinatórios, os sonhos e outros indícios de manifestação da vontade dos deuses – tudo isso dá ao indivíduo a medida da propriedade de sua conduta e uma visão nova dos problemas da vida e do destino do *homem*. (Ribeiro, 1982, p. 166-167)

Mitos são relatos sagrados cuja função é narrar eventos ou feitos heróicos vividos pelos seres sobrenaturais, antepassados míticos, heróis culturais ou civilizadores. Além de glorificar e relatar façanhas e eventos ocorridos nos tempos primordiais, os mitos são rememorados quando se deseja justificar ritos, cerimônias, tabus, preceitos, atitudes ou condutas. Daí a definição de Roger Bastide (1990), para o qual o mito se constitui um primeiro credo. Mas, não se pode interpretá-lo como expressão direta da estrutura social, pois não ocupa, como insistem os funcionalistas, uma posição privilegiada ou determinante (Goldman, 1985). O mito é uma maneira de explicar, ilustrar ou compreender o mundo material, porém, quando a realidade se altera, ele também sofre mudanças, ganha novas releituras graças a sua dinamicidade e plasticidade.

Enquanto saber prático e coletivo, o mito “permite estruturar e dar sentido ao universo sensível; é a expressão da busca difícil do segredo da origem, da primeira ordenação do mundo das coisas e dos homens” (Cassirer *apud* Balandier, 1997a, p. 19). Produto da imaginação humana, ele não pressupõe autor, criador e fronteiras, mas tão-somente narradores e recitadores. O mito é irredutível e resultado de ações e interpretações inesgotáveis. Este vigor atualiza e revitaliza as narrativas míticas oralmente transmitidas.

No universo religioso afro-brasileiro, há um vasto repertório de mitos que descrevem a “vida” dos deuses e recordam seus feitos heróicos. Estes relatos sagrados desempenham papel relevante na vida dos adeptos, pois fornecem uma explicação do *aiê* (terra ou mundo dos homens) para muitos satisfatória. Conferem, “por isso mesmo, significação e valor à existência” (Eliade, 2006, p. 8).

A fim de sugerir o orixá pessoal daquele que acaba de chegar, é comum o povo-de-santo se remeter, por exemplo, à sexualidade assumida pelo recém-chegado. Um indivíduo cujo comportamento é acentuadamente feminino, logo será categorizado como filho de orixá feminino. Mitos e arquétipos serão lembrados para explicar comportamentos, condutas ou preferências sexuais e que destoam, muitas vezes, dos padrões dominantes na cultura brasileira.

---

ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade (...)” (p. 143-144).

Uma pessoa de *lansã*, explica um filho-de-santo, sendo homem, é claro que vai ser mais fácil assumir sua ‘veadagem’. Uma mulher possuindo *orixá macho* (*aborô*) poderá se valer disso para explicar por que gosta de mulheres... Agora bom mesmo é ser de *Logunedé* ou de *Oxumarê*, melhor ainda ser de *Exu*, ninguém pode falar nada... Eles são as variações do sexo em sua plenitude. É por isso que todo ‘veado’ ou ‘sapatão’ quer ser de *Logunedé* ou *Oxumarê*. (Teixeira, 2000, p. 218; grifo da autora)

Os orixás são concebidos como seres poderosos e desejados como modelos de identificação. Tal processo pode explicar o porquê os fiéis agenciam e incorporam certas características de seus orixás protetores, tornando-as parte de si. Os deuses se transformam, assim, em “espelhos de projeção” (Augras, 1995; Rios, 2000 e outros). Alguns associam suas próprias orientações às características sexuais de seus orixás protetores – leiam-se, deuses femininos e ambivalentes, como *lansã*, *Logun-Edé* ou *Oxumarê* acima citados.<sup>4</sup>

Ainda que discutível, a sexualidade humana quase sempre é traduzida por meio do sistema de crenças e da mitologia dos orixás oralmente apreendida, transmitida e retransmitida no fluxo de variados rituais ou mesmo fora do espaço sagrado. É comum entre os adeptos homossexuais (mas não só entre eles) a menção aos mitos e arquétipos dos orixás como “moldura” cultural (Birman, 1995) capaz de explicar, ou mesmo justificar, suas escolhas sexuais que podem divergir da heterossexualidade dominante, normativa e sustentada por parâmetros articulados à moralidade cristã. Contudo, a conexão, por vezes automática e a-crítica entre sexualidade e cultos afro-brasileiros, desafia a pesquisa antropológica, afinal, são cultos baseados na oralidade dos mitos e arquétipos e, também, na reinvenção desses mesmos saberes religiosos.

Assim como os mitos, a possessão ritual tem papel fundamental na vida dos adeptos. Trata-se da tomada do homem pelos deuses, momento mais profundo e decisivo de todos os dramas religiosos<sup>5</sup>. No *candomblé*, esse fenômeno tem função mediadora, uma vez que permite a aproximação do plano terreno com o *orun* (mundo ancestral ou morada dos orixás). Tal fenômeno, cujo ritual é uma *reatualização* dos mitos, abole o tempo e faz com que um iniciado em estado de vigília ou em possessão se “comporte como ele mesmo ou como o ancestral remoto divinizado, dando para trás um salto de muitos séculos” (Verger, 2002b, p. 141).

Diante do olhar atento de uma platéia interessada, o iniciado se deixa conduzir por uma força arrebatadora, incontrolável. Anestesiado pelo efeito da possessão, ele é transportado para

---

<sup>4</sup> *Iansã* é a deusa dos ventos, raios e tempestades. *Logun-Edé* reúne em si a natureza do pai e da mãe: durante seis meses, mora na mata com *Oxóssi* e se alimenta de caça e nos seis meses restantes reside com *Oxum* e se alimenta de peixe. Essa ambivalência encontra-se representada em seus dois emblemas simbólicos: um *ofá* (arco e flecha) e um *abebé* (leque espelhado). *Oxumarê* é o orixá da chuva e do arco-íris. Divindade da mobilidade e da ação. Durante uma parte do ano, ele vive na terra em forma de serpente. Por isso, é representado por duas serpentes de ferro.

<sup>5</sup> Ioan Lewis (1977) postula que crença, rito e experiência espiritual (possessão) são as três “pedras de toque” da religião, sendo que a última é a maior de todas.

fora da realidade objetiva. Esse clímax ritual leva-o a ceder o seu corpo para que a divindade possa manifestar sua porção divina. Se for numa cerimônia de *candomblé*, o orixá “descerá” para desempenhar um conjunto de gestos e passos ritmados executados ao som dos atabaques *rum*, *rumpi* e *lé*. Orquestra sagrada que possibilita a comunicação com a divindade, permitindo-a se revelar em coreografias rituais que dramatizam seus mitos, propriedades e virtudes.

De acordo com a característica e enredo mítico de cada orixá, há um variado conjunto de coreografias a ser desempenhado pelo noviço. Tal repertório se relaciona não só com os ritmos dos atabaques e cânticos sagrados, mas também com as roupas ricamente confeccionadas, fios de conta, e emblemas e outros objetos exibidos pelos deuses. O círculo de danças rituais transforma-se em palco para os orixás *montados* em seus filhos ou filhas-de-santo. Ao reviver, *reatualizar* ou repetir os mitos por meio da dança, os iniciados podem abandonar os tempos profano, cronológico e penetrar num mundo sagrado, “qualitativamente diferente” e indefinidamente recuperável (Eliade, 2002. p. 21).

Para que o indivíduo seja devidamente reconhecido e possuído pelo deus cuja presença se deseja, é preciso *assentar o santo*, isto é, realizar um conjunto de rituais específicos.

Uma iniciação sempre se inicia pela morte e ressurreição simbólica, que marca a ruptura do noviço com seu passado e mostra seu nascimento para uma nova vida, consagrada à divindade. (...) Ao longo do período da iniciação e mais tarde, no decorrer das cerimônias de evocação dos orixás, o noviço banhará seu corpo com infusão de folhas variadas, consagradas ao deus. [Seu corpo transforma-se num] receptáculo misticamente preparado de uma força imaterial e de uma única força, assim como um recipiente que contém água doce será apto a receber peixes do rio e um outro, cheio de água salgada, poderá receber peixes do mar. (Verger, 2002b, p. 139).

Durante as várias etapas iniciáticas, a pintura corporal, as incisões feitas em certas partes do corpo e a paramentação ritual (vestimentas, emblemas de mão e outros adornos simbólicos) têm papel fundamental. Paramentar é ocultar a identidade do noviço, permitindo assim a manifestação de um ser inumano. Nesse jogo de revelação-esconderijo, onde os mitos são dramatizados, o iniciado manifesta a sua divindade particular. Mas não se trata de interpretar um papel, como faz o ator de teatro. Ele se identifica “totalmente com o deus, ele é deus”. Não há, portanto, “uma atividade baseada na atuação, existe encarnação, possessão” (Mars *apud* Verger, 2002b, p. 137-138).

De receptáculo a recipiente, são muitas as metáforas empregadas na definição do corpo-moradia temporária dos deuses: vaso, vasilhame, veículo etc. Todos lhes proporcionam hospedagem. Para ser hospedeiro, exige, quando preciso for, uma reconfiguração das noções de gênero. Estamos a dizer que além de possibilitar a aproximação entre dois mundos distintos e distantes (mundo terreno e mundo ancestral), a possessão é um eficaz operador de alteridade. Em outras palavras, independente da orientação homo ou heterossexual, um homem pode ser

consagrado às deusas Iansã, Iemanjá ou Oxum<sup>6</sup> e *rodar-no-santo* paramentado com trajes, adornos e outros objetos rituais femininos.

Da mesma forma, no culto dedicado ao orixá Xangô<sup>7</sup> na cidade de Oió (Nigéria) não prevalece o sexo biológico do(a) iniciante: homem ou mulher será chamado de “noiva” (*iyawo*) do deus. Durante o período iniciático, a “noiva” (*brideliness*) goza de todas as regalias de mulher recém-casada e tem suas mãos pintadas com hena, enfeite típico de noivas. Tanto o iniciante masculino como o feminino usa jóias, roupas e cosméticos utilizados por mulheres fora do sacerdócio de possessão (Matory, 1994).

Daí o sentido original do termo *iaô* utilizado em nossos candomblés para designar os iniciados de ambos os sexos. Também o vocábulo *abiã* (literalmente “pré-noiça”) designa os “não iniciados” de ambos os sexos. Estes, vale acrescentar, precedem os iaôs na escala hierárquica de uma casa de candomblé. Observada a presença dos povos iorubas, que também nos influenciaram lingüisticamente, o verbete *iaô* usado passou de uma forma substantiva única e exclusivamente feminina para uma forma “comum de dois gêneros”, segundo a classificação gramatical do português do Brasil. Convém perguntar, portanto, se os candomblés fundados por herdeiras da tradição ioruba não foram organizados para serem, quando não exclusivamente, mas, sobretudo, territórios de mulheres. Se religião viva é religião capaz de rever o passado a fim de garantir sua existência no futuro, é preciso considerar a participação masculina (homo, heterossexual...) na vida religiosa dos grupos de culto. Nenhuma das denominações religiosas afro-brasileiras se construiu à base da monossexualidade. Homens e mulheres são complementares, sendo que a oposição binária “masculinidade” e “feminilidade” pauta a organização hierárquica necessária para a distribuição dos papéis e atividades rituais.

Mas, voltemos ao fenômeno de possessão. Entre os iorubas de Oió, a relação entre Xangô e sua “noiva” é descrita em termos de parentesco matrimonial. Nos cultos afro-brasileiros, a relação é definida em termos de filiação. Fulano diz: “Eu sou filho de tal orixá...”. Seja como for, a união simbólica entre pessoa e orixá de mesmo sexo não está descartada, sendo freqüente o temor entre os homens heterossexuais quando se descobrem filhos de orixás femininos, como mostra Idalina Santiago (2001). Ao investigar o “complexo umbanda cruzada com jurema” de João Pessoa (PB)<sup>8</sup>, ela verificou que a maioria dos chefes religiosos vinculados ao candomblé não vestia saia em orixás femininos quando incorporados em fiéis do sexo masculino.

---

<sup>6</sup> No Brasil, Iemanjá é a divindade dos mares, oceanos e associada à maternidade. Oxum é a deusa das águas doces, do ouro, da beleza e da fertilidade.

<sup>7</sup> Xangô é o orixá do fogo, dos raios e da justiça (atributo representado em seu emblema simbólico, isto é, um machado duplo).

<sup>8</sup> Segundo Santiago (2000, p. 67-86), a umbanda cruzada com jurema existente em João Pessoa (PB) é resultado do sincretismo entre elementos da tradição negra banto e crenças indígenas. Seus rituais são destinados aos caboclos, mestres juremeiros, pretos-velhos e aos orixás introduzidos na cultura religiosa paraibana por intermédio de pais-de-santo de outros Estados, mais especificamente Pernambuco e Bahia.

Embora ninguém confirme a possibilidade de uma identificação plena ou absoluta entre pessoa e orixá, muitos sacerdotes preocupam-se com o *poder da saia*. Receiam que os orixás possam interferir na sexualidade de seus filhos homens. Temem a homossexualidade masculina e seus possíveis efeitos visíveis na sociedade civil (preconceito, estigma, discriminação etc.). É preciso esclarecer que nem todos os sacerdotes consagrados a orixás femininos são homossexuais. Nem todos os filhos-de-santo de orixás masculinos são heterossexuais, muitos são homossexuais. Ao que parece, a interferência do orixá sobre a sexualidade do seu filho, caso exista, não é determinada religiosamente. Entre o fiel e a sua “entidade espiritual há *fusão* e não *confusão*”, explica um filho-de-santo paulista.

Na união mística constituída entre o orixá e o seu duplo prevalece a natureza sagrada e não biológica da relação contraída entre ambos. O homem iniciado não é um *ser sexuado* durante a possessão. Ele não perde sua masculinidade porque, naquele momento, não é ele quem está presente, mas o orixá para o qual foi iniciado. Não há uma contradição sexual, afinal, é a divindade quem se veste com as roupas rituais a fim de executar suas coreografias litúrgicas. Aliás, homens, homossexuais ou não, quando incorporados por orixás masculinos, ajudam a acentuar a virilidade dos deuses que se manifestam neles. Portanto, como já sinalizado por Vicente Galvão Parizi (2004), é preciso cautela em relação às interpretações que apontam a possessão como causadora da desvirilização dos adeptos de sexo masculino.

Livres desses receios, mulheres e homossexuais estão, conforme mostra literatura antropológica especializada, entre os que mais se adaptam às religiões afro-brasileiras. Em meio ao rol de escolhas em termos de gênero e sexualidade, o candomblé, para citar apenas um exemplo, não só atrai, mas a bem dizer propicia a filiação de homossexuais interessados na religião dos orixás. Lá encontram um território de sociabilidade onde é possível “fazer estilo criando gêneros”, bem como o acesso a uma experiência religiosa não encontrada em outras religiões (Birman, 1995). Daí, conforme vem mostrando a literatura especializada, a corrida *gay* rumo aos terreiros localizados nas grandes cidades brasileiras e freqüentados por uma população economicamente menos privilegiada.

Todavia, não se quer provar, nem tampouco afirmar mediante os argumentos expostos, que as devoções afro-brasileiras são as únicas procuradas pelos homossexuais, haja vista os dados apontados pela pesquisa Datafolha realizada com participantes da Parada do Orgulho Gay de São Paulo em 2005. Do total de 303 entrevistados (*gays*, *lésbicas* e *bissexuais*), 77% pertenciam ao sexo masculino, sendo que brancos e pardos eram 89% e apenas 6% eram negros. Além desses dados, 36% se disseram católicos; 19% espíritas; 18% sem religião; 4%

evangélicos pentecostais; 3% umbandistas e 3% adeptos do candomblé ou outras religiões afro-brasileiras.<sup>9</sup>

Os dados (empíricos, porém parciais) da pesquisa Datafolha revelam a freqüência homossexual em diferentes religiões. Juntas, candomblé, umbanda e outras devoções afro-brasileiras totalizam 6% dos participantes (apenas gays e lésbicas) da Parada paulista. A opção mais corriqueira pelas afro-brasileiras se deve à rejeição, discriminação ou participação restrita em outras designações explicitamente conservadoras, como o catolicismo e as denominações evangélicas pentecostais e neopentecostais.

Mesmo que a bibliografia existente venha mostrando que os cultos afro-brasileiros estão entre os que menos discriminam o indivíduo por razões de preferência sexual<sup>10</sup>, convém chamar atenção para as interpretações que apontam tais cultos como o “paraíso” das minorias sexuais. É possível uma denominação religiosa abolir todas as formas de preconceito (sexual, socioeconômico, étnico-racial etc.) vigentes na sociedade abrangente?

O fato é que, para encerrar essa breve reflexão, em se tratando de religiosidade afro-brasileira, as noções de gênero e sexualidade dominantes na sociedade envolvente também regulam as relações construídas entre os adeptos do candomblé (Teixeira, 2000; Rios, 2002; Santos, 2007). Inclusive, os pais-de-santo homossexuais impõem certas regras em suas respectivas comunidades religiosas e, dependendo da interpretação, pode parecer paradoxal, pois são medidas que visam coibir a *fechação* (gestos, posturas ou atitudes consideradas femininas), retardar ou mesmo evitar a filiação de homossexuais interessados na religião dos orixás.

## Referências

- AUGRAS, Monique. “A construção da pessoa no candomblé”. In: Psicologia e cultura. Rio de Janeiro, Nau Ed., 1995.
- BALANDIER, Georges. “O mito da ordem primordial”. In: *A desordem: elogio do movimento*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997a.
- BARROS, José F. P. de & TEIXEIRA, Maria L. L. “O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás”. In: MOURA, C. E. M. de (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro, Editora Pallas, 2000.

---

<sup>9</sup> Os resultados divulgados pelo Censo IBGE 2000 mostram que a maioria dos brasileiros é católica, isto é, 73,8%; em segundo lugar, estão os evangélicos, com 15,5; em terceiro, os espíritas kardecistas, com apenas 1,4% da população. Para mais informações sobre a pesquisa Datafolha, veja *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais!, 19 de junho de 2005.

<sup>10</sup> A pesquisa realizada com 600 participantes da 9ª Parada do Orgulho GLBT-Rio 2004 (Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros) mostrou que o número de católicos decresce para 26% e o de evangélicos, para 5,2%. Porém, o número de espíritas e dos freqüentadores do candomblé ou da umbanda tende a aumentar, chegando a 12,7%, no primeiro caso, e a 10,2%, no segundo, conforme aponta o antropólogo Sérgio Carrara (2005).

BASTIDE, Roger. "Elementos sociais da vida religiosa". In: *Elementos de sociologia religiosa*. Cadernos de Pós-graduação, Ciências da Religião 6, São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, IMESP, 1990.

BERNARDO. Teresinha. "As religiões afro-brasileiras". In: TENÓRIO, W. (org.). *O simbólico e o diabólico: dramas e tramas*. São Paulo, EDUC, 1999.

BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, EdUERJ/Relume Dumará, 1995.

CARRARA, SÉRGIO. "Diferentes identidades, diferentes perfis sociais". In: *Política, direitos, violência e homossexualidade. Pesquisa 9ª Parada do Orgulho GLBT – Rio 2004*. Rio de Janeiro, CEPESC, 2005.

ELIADE. Mircea. "A estrutura dos mitos". In: *Mito e realidade*. São Paulo, Editora Perspectiva, 2002.

GEERTZ, Clifford. "Ethos", visão de mundo e análise dos símbolos sagrados". In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 1987.

GOLDMAN, Marcio. "A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé". *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, vol. 12, n. 1, 1985.

LEWIS, Ioan. *Êxtase religioso*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1977.

MATORY, J.Lorand. "Re-dressing gender". In: *Sex and empire that is no more: gender and the politics of metaphor in Oyo yoruba religion*. Minneapolis, Universidade of Minneapolis Press, 1994.

PARIZI, Vicente G. "Algumas observações sobre a questão de gênero na pesquisa de religiões afro-brasileiras". *Último Andar*. Caderno de Pesquisa em Ciências da Religião. Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião/PUC-SP, n. 11, 2004.

RIBEIRO, René. "Personalidade e ajustamento psicosssexual dos fiéis dos cultos afro-brasileiros". In: *Antropologia da religião e outros estudos*. Recife, Editora Massangana, 1982.

RIOS, Luís F. "Em busca da tradicionalidade: geração, gênero e sexualidade no Candomblé baiano-carioca". *Sexualidade, Gênero e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 17, 2002.

SANTIAGO, Idalina M. F. L. *O jogo de gênero e da sexualidade nos terreiros de umbanda cruzada com jurema na Grande João Pessoa/PB*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais (Antropologia), PUC-SP, 2001.

\_\_\_\_\_. "Aspectos míticos da jurema indígena presentes no complexo umbanda cruzada com jurema na grande João Pessoa/PB". *Revista da APG*. Associação dos Pós-graduandos da PUC-SP, ano IX, n. 22, 2000.

SANTOS, Milton S. dos. *Tradição e tabu: um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais (Antropologia), PUC-SP, 2007.

\_\_\_\_\_. "Do candomblé baiano às "religiões africanas" no Recife. Da "macumba" paraense ao candomblé carioca: retrospectiva antropológica sobre a homossexualidade nos cultos afro-brasileiros", texto apresentado no *XI Congresso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad*. In:

MARTINS, I. et. al. *Identidades y Convergencias*. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. “Lorogum: identidades sexuais e poder no candomblé”. In: MOURA, C. E. M. de (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro, Pallas, 2000.

VERGER, Pierre. “Papel exercido pelo estado de torpor durante a iniciação dos noviços ao culto dos Orixás e Voduns”. In: *Uma saída de iaô*. São Paulo, Axis Mundi Editora, 2002.