

Um ensaio sobre a síntese das identidades no Candomblé

*Marco Aurélio Borges Costa*¹

*Jeferson Mendes Saldanha*²

Resumo: O trabalho argumenta que a religiosidade do Candomblé apresenta uma alternativa à compreensão da identidade dos pontos de vistas individual e coletivo. Oferece uma síntese dos dilemas pós-modernos nos quais se coloca a ascensão ou o declínio do individualismo e de novas formas de tribalismo.

Palavras-Chave: Identidade social; Candomblé; Pós-modernidade; Tribalismo.

Introdução

A problemática da identidade vem sendo abordada de várias formas pelas Ciências Sociais na atualidade. Entre vários aspectos, a ideia da passagem do estado de solidez a uma “liquidificação” é uma das que mais despertam os interesses e foca as análises. Como em tudo que se torna corrente no pensamento, cabe instigar a análise e, quem sabe, abrir novos horizontes.

Nessa dualidade identidade sólida x identificação líquida, cabe a observação de que a identidade não se torna plural em decorrência de um movimento

¹ Graduado em Ciências Sociais, Mestre em Cognição e Linguagem (UENF), professor de Sociologia e Antropologia do Centro Universitário São Camilo – ES.

² Graduando em História, Pós-graduando em Docência no Ensino Superior pelo Centro Universitário São Camilo – ES, professor de História, Sociologia e Filosofia do Centro Educacional – ES.

interno dentro do contexto do conceito, e, sim, porque reflete a pluralidade que se desenvolve no âmbito social considerando o excesso de contatos culturais gerados pelas enormes possibilidades de comunicação.

Há de se distinguir que o termo identidade, longe de representar uma entidade autônoma ou dotada de existência própria e regular, mais se aproxima de uma estratégia de compreensão sociológica. Logo, não tem estabilidade conceitual e muito menos material, além de trata-se de termo cuja significação e utilização teórica ultrapassam as fronteiras das Ciências Sociais, alcançando um enorme leque de significados e subsignificados.

Pretendemos neste trabalho buscar na religiosidade do Candomblé explicações que nos ajudem a compreender a dinâmica da identificação/identidade na sociedade moderna, compreendendo com Maffesoli que elementos arcaicos da cultura se revelam no cotidiano contemporâneo, explicando-o, muitas vezes. Contemplaremos ainda aspectos do que se pode afirmar como identidade coletiva e individual, ou, em outros termos, identidade pessoal e cultural.

A identidade como problema

A pertinência atual dos estudos sobre identidade se deve, primeiramente, ao fato de que ela se revela ao nosso tempo como problema cíclico, pode-se dizer. Primeiro, as múltiplas identidades são arbitrariamente homogeneizadas quando o estado moderno, por condição de sua consolidação, suprime a primazia da vizinhança e da localidade como fornecedora principal de significado aos indivíduos na construção de suas identidades. Isso acarreta a substituição por uma noção de país, povo e nação, conceitos totalmente desconhecidos para a maioria das pessoas, principalmente do interior da Europa e das Américas poucos séculos atrás. O lugar se torna

“fantasmagórico” num panorama profundamente alterado pela modernidade (DOMINGUES, 1999, p.39). Santos defende que

(...) sob a égide do capitalismo, a modernidade deixou que as múltiplas identidades e os respectivos contextos intersubjectivos que a habitavam fossem reduzidos à lealdade terminal ao Estado, uma lealdade omnívora das possíveis lealdades alternativas. (SANTOS, 1997, p. 142).

Em nossa época, a identidade mostra sua outra face quando a artificialidade da construção identitária da nação entra em colapso e se dá uma espécie de retorno a tempos arcaicos (MAFFESOLI, 2001), como algo inventado e não descoberto; como um esforço e um objetivo, algo que se constrói considerando as alternativas que se apresentam ao indivíduo (BAUMAN, 2005).

Sem dúvidas, uma e outra face do problema da identidade estão intrinsecamente ligadas ao contexto da época e às condições e que lhe são impostas. Diz Bauman (2005) que

Houve um tempo em que a identidade humana de uma pessoa era determinada fundamentalmente pelo papel produtivo desempenhado na divisão social do trabalho, quando o estado garantia (se não na prática, ao menos nas intenções e promessas) a solidez e a durabilidade desse papel, e quando os sujeitos do Estado podiam exigir que as autoridades prestassem contas no caso de deixarem de cumprir suas promessas e desincumbir-se da responsabilidade assumida de proporcionar plena satisfação dos cidadãos. (BAUMAN, 2005, p 52).

Outros têm discutido a questão da identidade sob o prisma sociológico, e, ao que parece, convergem para o pensamento de que, atualmente, a identidade se orienta por uma racionalidade objetiva e que não é uma preocupação contemporânea uma identidade fixa e coesa (BAUMAN, 2005).

Podemos exemplificar com a visão de alguns autores. A respeito desse tema, Stuart Hall (1999) afirma que, no decurso da história, três tipos de sujeitos se revelaram dotados, cada um de um tipo de identidade diferente: o **Sujeito do Iluminismo**, que se apoiou na concepção de um sujeito centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação. O centro essencial do eu é a identidade de uma pessoa; o **Sujeito sociológico**, que proclama a produção do sujeito na relação com os outros, numa concepção interativa com valores, sentidos e símbolos, ou seja, a cultura, em que o eu real é formado e modificado num diálogo contínuo com o mundo e a cultura; o **Sujeito pós-moderno**, que, segundo esse autor, não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente. O sujeito se torna uma celebração móvel, que se transforma continuamente em relação às formas e aos sistemas culturais que o rodeiam. É definido historicamente e assume diferentes identidades em diferentes momentos, que não se unificam ao redor de um “eu”.

Castells (2002) apresenta outra abordagem para a questão. Para ele, a identidade é o processo de construção de significado com base em um atributo ou em um conjunto de atributos culturais e é construída por um processo de individuação. O autor admite a possibilidade de um mesmo ator ter múltiplas identidades, e define que “(...) identidades organizam significados, enquanto papéis organizam funções.” (p.23), considerando o significado como a identificação simbólica.

Já Michel Maffesoli (1999) trabalha com a ideia de que, na pós-modernidade, temos não uma multiplicidade de identidades, mas identificações. Ele entende

que as identificações são temporárias, sem um compromisso contínuo e sem uma contiguidade geográfica e espacial. As identidades foram superadas por uma espécie de deriva, nomadismo, representado na instabilidade das filiações, no turismo, na socialidade da internet, na religiosidade desinstitucionalizada. Argumenta que, nas sociedades pluralistas, até mesmo o sexo é uma construção pontual. Essas identificações se dão em torno de novos totens, objetos e imagens que se tornam vetores de agregação, legitimando o agrupamento em forma de novas tribos, exercendo o papel antes reservado à religião. Sousa Santos finaliza o debate, conceituando que identidades são “identificações em curso” (SANTOS, 1997, p.135).

Esse retorno da identidade aos palcos da discussão sociológica com tanto vigor se dá, essencialmente, no movimento de uma recontextualização da individualidade às novas formas de produção e de distribuição do capital. Uma realidade na qual as identidades coletivas já não são suficientes para fazer a máquina girar suficientemente para o sustento do sistema econômico mundial de consumo.

Cultura – As bases da identidade

Uma afirmação de Castells (2002) é essencial para a compreensão da identidade. É a de que ela organiza significados. Apesar de Cultura ser um conceito cuja unanimidade foge ao universo das Ciências Sociais, é certo que predomina uma concepção da cultura como conceito semiótico, inspirada, principalmente por Weber e, mais recentemente, Geertz. Outra definição que corrobora nosso pensamento na proposta desse trabalho é apresentada por Barrio considerando leituras de outros antropólogos que se debruçam sobre essa temática: “(...) um sistema integrado de padrões de conduta aprendidos e transmitidos de uma geração para a outra, característicos de um grupo humano ou sociedade” (2007, p.28).

O interesse que essa definição nos traz, que em nada renega o conceito geertziano, é que um sistema de padrões de conduta transmitidos (simbólicos) possibilita a previsibilidade dos comportamentos considerando a compreensão dos significados de seus termos. Ou seja, pode-se depreender que há um sistema prévio de condutas padronizadas para certos estímulos externos, que com certa variabilidade dentro de uma margem possível que garanta às Ciências Sociais o status de ciência, acontecerão de alguma forma.

Afirma Rocha & Gonçalves que “(...) a construção de identidades se relaciona diretamente a dois outros conceitos que a subsidiam: cultura e representação” (Rocha & Gonçalves, 2006, p. 13) Oriundas desse sistema, organizam os significados básicos com os quais se elaboram os demais significados que dão sentido à nossa existência e orientam nossos atos.

Nas palavras de Edgar Morin, a cultura é fator primordial para se entender a identidade, pois a noosfera³ compreendida pelo autor é produzida pela cultura e (...)

Compreende entidades benéficas, que se deve invocar, e entidades maléficas, que se deve conjurar. Cada sociedade é cercada pela sua própria noosfera, de onde retira identidade, proteção e socorro. (MORIN, 2002, p166).

Nesse processo de construção, ou fielmente as palavras do autor, retirada da identidade social, há uma prévia identificação com estruturas que, de alguma forma, atraem o indivíduo, levando-o a filiações mais ou menos estáveis. O fato é que, diante de um leque muito mais amplo de opções oferecidas à sociedade

³ Noosfera é um termo muito utilizado por Morin e outros autores para definir a esfera das ideias, comparativamente a litosfera, estratosfera, etc.

moderna, o *imprinting* (MORIN, 1998, 28) já não se torna uma questão simples como seria em sociedades arcaicas nas quais os padrões iniciais de interpretação da realidade não são questionáveis e pouco variáveis. O autor analisa que

O *imprinting* e a normalização asseguram a invariância das estruturas que governam e organizam o conhecimento, as quais, rotativamente, asseguram o *imprinting* e a normalização. (MORIN, 1998, p.31)

Esse ciclo de retroalimentação, em um contexto de vários *imprintings*, reforça certa instabilidade de filiação, característica da pós-modernidade. Sem dúvidas, o que vem subsidiando essas opções é o aspecto afetual. Por ele, tem-se buscado, considerando identificações afetivas, novos padrões aos quais se submeter, ainda que estranhos a nossos *imprintings* originais (MAFESOLI, 2006).

Os dinâmicos tempos atuais já apresentam situações opostas às colocadas pelo senso comum, como o crescimento do individualismo. Ao contrário da ideia de ampliação do “individualismo”, a observação aponta para fortes movimentos de agregação considerando-se focos simbólicos levantados pela mídia ou que circulam livremente pelas redes anárquicas e subversivas tecnológicas ou arcaicas. São, pode-se afirmar, ícones que trazem um “enraizamento dinâmico” e que oferecem a seus participantes uma comunidade, um lugar social a partir do qual se referenciar e se encontrar, mesmo que seja de forma discriminada socialmente.

(...) o indivíduo não é mais uma entidade estável, provida de identidade intangível e capaz de fazer sua própria história, antes, de se associar com outros indivíduos, autônomos, para fazer a história do mundo.

Movido por uma pulsão gregária, é, também, o protagonista de uma ambiência afetual que o faz aderir, participar magicamente desses pequenos conjuntos escorregadios que propus chamar de tribos (MAFESSOLI, 2005, p 14).

A identidade, assim como a cultura da qual se origina e de onde se retira os ícones sob os quais vai erigir seu “eu”, e que se refletirá até mesmo no modo de se ser e se apresentar no mundo (ROCHA GONÇALVES, 2006. p13), tem profundo aspecto coletivo. A identidade se orienta tanto para o “se perceber” no mundo social tanto quanto para o “perceber” o mundo social no qual se insere. É essa dialógica que garante a integração do indivíduo ao contexto que sua identidade lhe reserva. O equilíbrio dessa relação lhe confere estabilidade e perenidade maior, assim como conforto psicológico que o impede de identificar-se com outros ícones da cultura e busque reconstruir sua identidade sob outras bases.

O fato é que a transitoriedade constante entre mundos sociais e lentes de interpretação da realidade (*imprintings*), assim como modos de se relacionar proporcionados pela identidade, causa certo cansaço psicológico ao indivíduo, gerando a “angústia” tão típica da cultura pós-moderna, carente de referenciais.

Cultura e identidade no Candomblé

Considerando uma razoável estabilidade teológica no Candomblé, busca-se confirmar, em visitas de campo que vêm sendo realizadas desde julho de 2009, na casa de santo Ilê Airá, liderada pelo zelador conhecido como Pai Amarildo, em Cachoeiro de Itapemirim, as hipóteses levantadas neste capítulo. A casa tem mais de vinte anos de funcionamento, tendo iniciado mais de 300 pessoas no Candomblé e recebendo visitantes de vários locais. Pai Amarildo frequentou diversos cursos de formação em casas de Candomblé do Rio de Janeiro. Tem amplo conhecimento da teologia dessa religião e demonstra muita segurança em seu fazer sacerdotal.

Assim, intercalaremos as afirmações dos cientistas com dados obtidos em uma entrevista mais geral com Pai Amarildo⁴ e observações feitas diretamente na casa, buscando evidenciar, de forma consubstancial, as afirmações. Deve-se, antes, reconhecer que o estudo de apenas uma casa não satisfaz os rigores da ciência, ao que se argumenta o teor ainda ensaístico do presente texto, ao qual se apresentarão posteriores desdobramentos.

Ante esse prólogo explicativo e retomando a temática em foco, entende-se que a multiplicidade das identidades insere o indivíduo numa fluidez livre de valores e aparências. Assim, propõe-se uma passagem da identidade a uma identificação, na qual “(...) o eu é uma frágil construção, ele não tem substância própria, mas se reproduz através das situações e das experiências que o moldam num perpétuo jogo de esconde-esconde” (MAFESOLI, 1999, p.304).

O autor vai aproximar essa noção de identificação com a ideia de religiões antigas, como o totemismo, e atuais, utilizando aspectos dos rituais do Candomblé que servem para exemplificar a ilusão que permeia a concepção que vê a identidade como algo sólido e estável. No ritual, no momento da possessão, diz Maffesoli que “(...) o iniciado vai sofrer transformações

⁴ A entrevista mais geral a que nos referimos foi realizada no dia 05 de novembro de 2009. As visitas foram realizadas nos dias 25/07/2009, 18/10/2009 e 05/11/2009.

sucessivas que vão levá-lo a uma identificação com as diversas entidades que os habitam”. (p. 308).

Mas há de se observar que, na religião do Candomblé, há certa estabilidade icônica, uma vez que, identificado seu “santo”, este não muda. Até mesmo porque ninguém escolhe seu Orixá, mas é por ele escolhido. Identificada por meio de técnicas tradicionais dominadas pelos respectivos sacerdotes como jogos de búzios e outras, a combinação dos Orixás que regem o fiel serve como referência para sua vida, provendo-lhe, em nosso entender, de uma “identidade” sob a qual irá se relacionar com os demais membros daquele grupo e que irá nortear seu comportamento, seus rituais, seus cultos, sua vestimenta e diversos aspectos de sua vida extrarreligiosa. Além disso, além do santo individual, o fiel tem obrigações a cumprir com o santo da casa e certas obrigações de acordo com a mitologia seguida por seu grupo. Pai Amarildo explica que o candomblecista é privilegiado, uma vez que

(...) tudo é visto através do oráculo, através dos búzios. Tanto é que ele está aqui pertinho de mim. Tudo é através dos búzios, e o orixá muita gente acha assim. O meu orixá tem que ver a data que eu nasci. O mês eu nasci não. O orixá ele cobra você quando a criança é concebida no ventre da mãe, e tudo é visto através do búzio.

A ideia difundida, principalmente na internet, de identificação do orixá levando-se em consideração elementos simples, como data de nascimento ou uma análise superficial da personalidade, como se observa em comunidades no Orkut (em fóruns do tipo “Adivinhe meu orixá” ou programas de adivinhação via combinações matemáticas), tem a ver, exclusivamente, com uma sede de diferenciação e identificação por meio da qual o indivíduo sem referências sólidas para sua identidade possa se situar no universo social, mesmo que seja considerando um que lhe seja estranho.

O que se percebe nas visitas e nas conversas com Pai Amarildo é que a identificação do/com o orixá é algo que se dá mediante uma coletividade que

atribui ao Zelador de Santo essa capacidade e só reconhece como legítimas aquelas produzidas considerando-se as práticas coletivas institucionalizadas da própria religiosidade candomblecista por ele dominadas e executáveis. Isso porque a identificação do/com o Orixá vai muito além da satisfação da necessidade individual de se buscar uma explicação para padrões de comportamento que supõe ter. De acordo com Ducci,

(...) a importância que as relações entre os membros do Candomblé e as divindades assumem não apenas para sua compreensão de si mesmos, mas também para seus modos de interagir entre si e com outras pessoas (2009, p.2).

Mas não se quer dizer que o “ser” do fiel esteja totalmente desvinculado das características da divindade arquetípica. É importante ressaltar que ser filho de certo santo traz obrigações e uma filiação aos mesmos elementos da natureza que constituem o orixá, como se percebe no próprio totemismo. Assim, tabus, proibições, recomendações e orientações em todas as áreas da vida são específicas para cada filho de santo.

No dizer do zelador da casa visitada,

Nós temos um pouco do nosso orixá. Eu não vou te dizer que a gente se comporta como o orixá, porque aonde você vai você leva a educação que traz da sua casa. Você cumpre os deveres do seu orixá. Igual no meu caso eu sou de Airá. Qual é o dia dele? Quarta-feira. É o dia que a gente guarda. É o dia que a casa para. Quarta-feira é o dia de Xangô. Airá: no Brasil, é difícil a casa que tem o culto dele independente. Airá é considerado o Xangô branco. Então, cada filho, quando se inicia, ele sabe qual é seu orixá. Ele tem que saber o que fazer para agradar a seu orixá. Não que ele tem que se comportar como seu orixá. No caso, nós, que somos zeladores, temos que ter certa sabedoria. Eu tenho que olhar e ver: você é de tal santo, o seu orixá ele exige isso, isso e isso, entendeu?

A grande dúvida que se coloca é até que ponto o Orixá é resultado de uma percepção do padrão de comportamento do sujeito (da parte do identificador legítimo), ou, considerando essa percepção, uma forma de classificação totêmica das personalidades individuais que visam organizar a lógica das relações sociais entre os membros do Barracão, assim como toda a lógica ritualística, mística, religiosa e, enfim, social. É Pai Amarildo quem diz:

(...) por exemplo, o povo de Oxalá é um povo mais gueto, porque Oxalá é o santo mais velho, é o deus da criação, é aquele orixá que gosta muito de silêncio. A gente vê essa semelhança entre os filhos: tem dias que eles estão para conversar muito; tem dias que eles estão guetos de mais. Eu aqui devo ter uns 10 Oxalás feitos. Tem dias que eles querem conversar; tem dias que eles até parecem que estão aborrecidos, mas não estão. Mas existe essa semelhança entre os filhos daquele orixá. Aí fulano é assim por causa daquele santo, mas não quer dizer que tal orixá seja assim. São características dos filhos daquele orixá.

A essa identidade que se pode definir como social, por meio da qual o indivíduo se percebe e se reconstrói conforme o estereótipo/arquétipo do ícone ao qual é identificado não por vontade própria, mas por interpretação do zelador de santo, soma-se a identificação com o santo da casa e a própria identificação como membro de um movimento religioso, que, mesmo discriminado, oferece referenciais para orientação no mundo social.

Enquanto as identidades sociais dizem respeito a classificações socialmente reconhecidas que enquadram pessoas em certas categorias ou grupos – e podem ser assumidas como integrantes da identidade pessoal ou rejeitadas – como ser “de santo”, as identidades coletivas são forjadas em torno de um sentimento de “nós” que se dirige para ações coletivas, por exemplo, embarcar numa luta judicial pelo respeito religioso. (DUCCINI, 2009, p3.)

Acerca da relação do fiel com o santo da casa, Pai Amarildo explica que

Na África, existe aquela coisa: se o homem é de um santo, a família toda tem que cultuar aquele orixá. No meu caso aqui, eu sou de Xangô. Todos então tinham que cultuar Xangô? Não. No Brasil não é assim. Você cultua o seu orixá sabendo que o orixá dono da casa, o que deu vida aos orixás dos outros, foi o meu orixá. No caso, eu que raspei ele.

A própria mistura de culturas africanas realizadas pelos portugueses presentes nas estratégias de sequestros de indivíduos para composição da massa escrava brasileira explica essa adaptação brasileira do culto africano. Orixás, como demais deuses e divindades, estão associados também a territórios. Dessa forma, se pessoas de diversos territórios se unem em um mesmo espaço e conseguem preservar de alguma forma suas tradições, a diversidade se impõe.

Para além desse fato, pode-se perceber que o Candomblé reúne elementos coletivos e individualistas de formação da identidade quando articula, ao mesmo tempo, o “nós” coletivo, que parece estar se perdendo humanidade, com a valorização intensa do “eu”, a construção de uma identidade a partir de um ícone arquetípico que não se escolhe, mas que se revela diante do coletivo social e é por esse coletivo reconhecido como verdadeiro.

Esse é um aspecto inovador na sociedade atual, principalmente a de base midiática, que valoriza de forma extrema a possibilidade de escolha de quem

COSTA, Marco Aurélio B. & SALDANHA, Jeferson Mendes. “Um ensaio sobre a síntese das identidades no Candomblé”. In: *SINAIS - Revista Eletrônica. Ciências Sociais*. Vitória: CCHN, UFES, Edição n.12, v.1, Dezembro 2012. pp. 126 – 143.

se é e de quem se pode ser a partir do “supermercado” (BAUMAN) de identidades possíveis nas prateleiras da pós-modernidade.

O momento do transe no Candomblé, mais do que uma identificação temporária com as entidades que o habitam, como afirma Maffesoli, cultua-se o “eu” e o “nós” garantindo o equilíbrio social, conciliando o orgânico/mecânico da dicotomia durkheimiana numa espécie de síntese entre o arcaico e o moderno.

De certa forma, é uma síntese da percepção dos sociólogos contemporâneos de uma sociedade que recupera valores tribais e arcaicos enquanto preserva características supermodernas.

Conclusão

Descobrir quem se é só se tornou um problema para a sociedade atual porque nos tornamos obcecados pela diferenciação e pela hierarquização. Nosso local de nascimento, nossa filiação, nosso território, nossa profissão, nossas crenças não são mais suficientes para nos dar uma referência sólida de quem somos e, principalmente, quem nós não somos.

O problema sociológico que se coloca considerando as discussões acerca da identidade consiste na tentativa de resgatar nos referenciais socioculturais, o conceito de homem que Foucault profeticamente anteviu como uma invenção recente e fadada ao desaparecimento precoce.

Nessa busca, encontramos sínteses de grande interesse em campos antes discriminados tanto pela sociedade quanto pelas próprias Ciências, que observavam as religiões afro-brasileiras como exotismos ou reminiscências de um tempo de sofrimento característico exclusivamente do povo africano transportado forçosamente para o Brasil.

A compreensão da religiosidade é a compreensão da sociedade, já afirmava Durkheim, o que, até hoje, é defendido por muitos sociólogos. E a compreensão da dinâmica da identidade nas relações dos candomblecistas com seus orixás, tanto em dimensão individual quanto em coletiva, é de especial interesse para a sociologia, haja vista as enormes possibilidades de compreensão que podem nos trazer diante dos quadros problemáticos que as multiplicadas teorias nos oferecem.

COSTA, Marco Aurélio B. & SALDANHA, Jeferson Mendes. “Um ensaio sobre a síntese das identidades no Candomblé”. In: *SINAIS - Revista Eletrônica. Ciências Sociais*. Vitória: CCHN, UFES, Edição n.12, v.1, Dezembro 2012. pp. 126 – 143.

Não é incomum às Ciências Sociais buscar na sabedoria e na 'empiricidade' popular inspiração para seus dilemas teóricos. Esse é mais um caso em que a sabedoria da religiosidade inspira a ciência na compreensão da dinâmica social que, aparentemente tão moderna, recupera elementos arcaicos e tribais.

COSTA, Marco Aurélio B. & SALDANHA, Jeferson Mendes. “Um ensaio sobre a síntese das identidades no Candomblé”. In: *SINAIS - Revista Eletrônica. Ciências Sociais*. Vitória: CCHN, UFES, Edição n.12, v.1, Dezembro 2012. pp. 126 – 143.

Referências:

BARRIO, Angel-B. Espina. *Manual de antropologia cultural*. Recife: Editora Massangana, 2007.

BAUMAN, Zigmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; 2000.

CASTELLS, Manuel. “O poder da identidade”. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. In: *A era da informação: Economia, sociedade e cultura*. Vol. 2. 3ª ed.

DUCCINI, Luciana. *Biografias, orixás e identidades em construção*. **V ENECULT** - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura 27 a 29 de maio de 2009 Faculdade de Comunicação/UFBa, Salvador-Bahia-Brasil.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DOMINGUES, José Maurício. “Desencaixes, Abstrações e Identidades”. In: AVRITZER, Leonardo e DOMINGUES, José Maurício (Org.) *Teoria Social e Modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 38-60.

GEERTZ, C. *A Interpretação de Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques; ROCHA, Leandro Mendes. “Identidades e etnicidades: conceitos e preceitos”. In: SILVA, Gilvan Ventura; NADER, Maria Beatriz; FRANCO, Sebastião Pimentel. *As identidades no tempo. Ensaio de gênero, etnia e religião*. Vitória: Edufes, 2006.

MAFFESOLI, Michel. *A transfiguração do político. A tribalização do mundo*. Porto Alegre: Sulina, 2005. 3ª ed.

_____. *No fundo das aparências*. Petrópolis – RJ: Vozes, 1999. 2ª ed.

_____. *Sobre o nomadismo: Vagabundagens pós-modernas*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. *O tempo das tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. 4ª ed.

MORIN, Edgar. *O método 4. As ideias. Habitat, vida, costumes e organização*. Editora Sulina. Porto Alegre: 1998. 4ª Ed.

_____. *O método 5. A humanidade da humanidade: A identidade humana*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2002.

SANTOS, Boaventura Sousa. *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1997. 4ª. Ed.