



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

RECIPROCIDADE E CUIDADO COLETIVO: EXPLORANDO O UNIVERSO DA FAMÍLIA DE SANTO EM TRÊS TERREIROS DE SALVADOR, BA

Maria José Villares Barral Villas Boas

Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia

zezabarral@gmail.com

No contexto das grandes cidades, reduto de pluralismo religioso, as trocas simbólicas da sociabilidade religiosa acionam um fluxo de relações sócio-afetivas que geram aproximação e afastamento, seja dentro de uma religião ou entre religiões (GOMES, 2009). Nos espaços públicos, a religião pode ser um elemento importante na negociação de conflitos, reelaborando as fronteiras estabelecidas pelas desigualdades sociais através de engajamentos em fortes redes de reciprocidade. Em consonância com escritos de Baptista (2009), observa-se que a família de santo é uma formatação polivalente, idiossincrática e permeada por conflitos, ao mesmo tempo em que é uma rede de apoio social e arena de cuidado em saúde de adeptos e clientes. Baptista (2009) descreve-a ainda como uma estrutura com diferentes níveis hierárquicos, preferências e afinidades, ambigüidades, desconfianças e acusações. Ela é sustentada por ligações diversas, sejam elas estreitas e consolidadas, frouxas e desamarradas (GOMES, 2009).

Pretende-se, assim, expor aqui os resultados parciais da pesquisa “Família do candomblé e o seu papel na promoção da saúde”, realizada pelo Grupo de Pesquisa e Cooperação Técnica Comunidade, Família e Saúde FA-SA do Instituto de Saúde Coletiva da UFBA. O propósito é discutir o papel da família de santo enquanto rede religiosa e de cuidado coletivo de adeptos e clientes através do olhar etnográfico sobre contextos de três terreiros em Salvador e região metropolitana. A seguir apresenta-se uma análise sobre universo de troca material e simbólica da família de santo, além do seu papel enquanto rede de cuidado entre adeptos, clientes e comunidade em geral. Este trabalho foi sendo realizado através do método etnográfico, com observação participante e anotações em diário de campo, bem como entrevistas semi-estruturadas com informantes - chave.



No contexto estudado, percebe-se a importância do conceito de reciprocidade desvelado por Mauss (2008), por este perpassar toda a análise da estrutura religiosa enquanto esfera de interação social, rede de vínculos afetivos, econômicos e políticos, construção de identidade e de concepção de mundo. Segundo este autor, a troca de dons, dádivas, favores, serviços, malefícios e benesses, dão vida e valor ao ato e ao bem permutado. Aquilo que é abandonado pelo doador em favor de outro não deixa de pertencer àquele que deu. Ao passo que o ato de dar e receber transforma-se num ritual de ligação entre os sujeitos, que os conecta para sempre. Através do fenômeno social de dar, receber e retribuir que os sujeitos vão, aos poucos, criando redes, seja de afinidades ou de desafetos, formais e informais (MAUSS, 2008). As trocas objetivas e subjetivas desenvolvem um sentimento de obrigação entre as partes, sustentando relações de reciprocidade. Esta atmosfera de domínio sobre o outro permanece na vida social como aspecto que influencia as futuras interações.

No bojo das relações com o contexto não-religioso, os filhos-de-santo compartilham um sentimento de ligação a uma família religiosa e dispõem de alternativas para lidar com as contradições da vida através das relações que tecem com rede do candomblé. Para tanto, Marmo da Silva (2007) faz de suas palavras as de Guimarães, quando considera que o universo criado no terreiro, e refletido nos clientes e filhos-de-santo, suaviza os conflitos estabelecidos entre o desejo e o que é passível de alcance, o limite.

A visão de mundo dos terreiros que está no ritual, no cuidado, na construção de uma linha de continuidade de ser, de inclusão num processo histórico, de territorialização, de pertencimento a uma família mítica e humana cria um campo de mediação que facilita o escoamento da tensão psíquica (MARMO DA SILVA, 2007, p. 175).

A religião é um eixo importante na constituição de redes de sociabilidade em comunidades de baixa renda (HITA & DUCCINI, 2008). O engajamento religioso está embasado na formação de associações que, sugerem Hita e Duccini (2008), constitui um meio eficaz para diluição dos riscos de exclusão social. Em caso de situação de vulnerabilidade financeira e social, existem vários círculos de reciprocidade e sociabilidade que atuam em favor de uma integração, vários tipos de redes que são condicionadas por esta mesma fragilidade sócio-econômica (HITA & DUCCINI, 2008). São através destas novas



formações atuantes em bairros populares (rede de parentesco, vizinhança, comunidade religiosa, de moradores, ONGs, etc.) que surgem novos benefícios materiais (assistência pública, informações, contatos, acesso ao mercado de trabalho) e afetivos (suporte emocional, casamento, relação de amizade). As relações entre os atores sociais são organizadas através de obrigações mútuas e princípios de autoridade. O ator social de uma rede, diz Hita e Duccini (2008), se insere em diversos campos de troca, em um movimento contínuo e dinâmico. Uma consequência desta fluidez é a geração de “redes das redes”, ou teias entrecruzadas, superando a polarização entre local/global, na medida em que transgride os limites da localidade. Do ponto de vista etnográfico, o estudo empírico das redes de sociabilidades possivelmente evidencia, na história de vida de grupos de baixo poder aquisitivo, estruturas de funcionamento de uma metrópole em desenvolvimento (HITA & DUCCINI, 2008). A rede social aponta, desta forma, para a possibilidade de enfrentamento dos problemas através de relações de cuidado e solidariedade entre os sujeitos. De acordo com Costa (2003), as atividades e práticas de redes e apoio social propiciam o empoderamento e fortalecem a autoconfiança, a solidariedade e o desenvolvimento de habilidades pessoais. Andrade e Vaitsman (2002) destacam ainda que o apoio social, nos campos de fragilidade sócio-econômica, pode ser um elemento que favorece o empoderamento, entendendo este último como o processo no qual os indivíduos, grupos sociais e organizações passam a ganhar mais controle sobre seus próprios destinos. Para confirmar isso, autores como Marmo da Silva (2007), Rabelo (2008), Almeida (2009) e Prandi (1997) apontam para a família de santo como uma rede geradora de integração social, cuidadora das aflições físicas e espirituais dos freqüentadores e mantenedora da cultura afro-brasileira.

Durante a prática escravista, muitas famílias africanas foram desagregadas em decorrência do tráfico negreiro. O rompimento com antigas formas de organização sócio-cultural deu margem ao surgimento da família de santo como uma re-elaboração da configuração familiar dentro do terreiro (COSTA LIMA, 2003). O pertencimento à rede religiosa de matriz africana depende, historicamente, da composição de linguagens simbólicas, estéticas e corporais. E para compreender a filiação ao candomblé torna-se imprescindível deixar de lado os tipos generalizados, e focalizar o olhar nos aspectos



particulares de cada sujeito, nas experiências e caminhos individuais do percurso religioso (RABELO, 2008).

Partindo para análise etnográfica do campo, contamos com a contribuição dos sujeitos pertencentes a dois terreiros de bairros populares da cidade do Salvador, Pero Vaz e Massaranduba, e um da região metropolitana, em Lauro de Freitas. Os dois primeiros são das nações Angola e Ketu-Jeje, respectivamente, e o último pertence à nação Ketu. Iniciando uma breve descrição dos templos religiosos, identificou-se que dois deles são de médio porte e um pequeno, levando em consideração o critério de avaliação da estrutura física em que se encontram, e também o tempo de existência (o terreiro Angola tem aproximadamente 79 anos, o Ketu-Jeje 44 anos e o Ketu três anos). Justamente por estarem engajados a mais tempo na religião de matriz africana, os terreiros de médio porte têm mais filhos de santo e saídas de barcos¹ que o último, que não ainda realizou iniciação de filhos de santo da casa. Dois dos terreiros são zelados por lideranças masculinas e um deles por uma *ialorixá*².

Pode-se perceber que diferença de gênero parece pautar comportamento das lideranças. Foi identificado no discurso de alguns informantes que não existe diferença entre um pai e uma mãe de santo, no que tange o seu papel de zeladores da casa e dos filhos, mantenedores da cultura de matriz africana e da disposição vertical dos papéis exercidos dentro do espaço religioso. No entanto, alguns informantes pontuaram a diferença no modo de lidar com os filhos de santo. Um *ogã*³ apresentou a sua preferência: “uma mulher vai pensar de uma forma, um homem de outra [...]. Eu, particularmente, eu prefiro, até quando uma pessoa me pergunta, [...] eu prefiro que a pessoa procure uma mãe de santo pra zeladora”. Foi dito que o pai de santo geralmente exerce o seu papel de forma mais “dominadora” (registro em diário de campo), reproduzindo o seu papel de ponto mais alto da hierarquia do terreiro de maneira mais autoritária. A mãe de santo parece representar a extensão da mãe biológica, dotada de condescendência, compaixão e sentimento materno, cuidadora amável e carinhosa de seus filhos. Foi observado que as relações de respeito e

¹ Processo de iniciação coletiva em que os futuros filhos de santo são recolhidos juntos para a realização do ritual de conversão religiosa.

² Mãe de Santo.

³ Em ioruba, a palavra significa “senhor de minha casa”. *Ogã* é um sacerdote escolhido pelos orixás de grande importância nos rituais, exercido somente por homens. Eles tornam-se responsáveis pelo canto, pelo toque, pelo sacrifício de animais, pela colheita da folhas, etc.



obediência são estabelecidas em medidas similares dentro dos três terreiros. Nos terreiros estudados, os papéis de liderança, o sacerdócio, a administração estão concentrados no pai ou mãe de santo. Na falta deles, ainda assim, somente os cargos mais altos da hierarquia assumem estes papéis. Mesmo ausente, a liderança exerce certo controle sobre o comportamento dos filhos de santo.

A família de santo vem acompanhada por normas e a hierarquias rígidas. A manutenção da hierarquia é de responsabilidade de todos os membros do terreiro, do mais velho ao mais novo integrante. Cabe a cada um respeitar a posição do outro ou submeter-se ao papel que lhe foi destinado, assim com autorizar o poder encarnado na liderança. É justamente isso que Bourdieu (1996) busca explicitar quando afirma que a legitimação da autoridade se dá a partir de condições sociais da eficácia do discurso ritual. Segundo Bourdieu:

A magia performativa do ritual funciona completamente apenas na medida em que o procurador religioso, incumbido de realizá-lo em nome do grupo, age como uma espécie de *médium* entre o grupo e ele próprio. É o grupo que, por seu intermédio, exerce sobre ele mesmo a eficácia mágica contida no enunciado performativo (1996, p. 95).

Entretanto, as tarefas dentro da casa de candomblé, salvo algumas restrições, podem ser negociadas. Um pai de santo informante explicou que, em muitos rituais, as funções são divididas também por afinidades: “quem cozinha bem fica responsável por fazer a comida, quem sabe lidar com a limpeza, se dedica mais a isto, e as atividades são compartilhadas e muitas vezes renegociadas”.

Assim como a literatura recente aponta, o trabalho de campo tem evidenciado que o papel social do terreiro transcende os muros do templo religioso, para se tornar organizador das relações que mantêm viva a tradição, lugar de referência para os habitantes da cidade de Salvador, espaço de consulta e tratamento, opção de lazer e área de aglomeração de crianças, adolescentes, família e vizinhos (RABELO, 2008). No espaço doméstico e na rua, as entidades (orixás, erês e caboclos) fazem parte do cotidiano, desenvolvendo relações pessoais com gente da família de santo e da vizinhança. Logo, a rua também é lugar possível de interação social entre as entidades e terceiros (RABELO, 2008). Instalando-se como a



terceira pessoa na relação entre o médium e as pessoas, as entidades dão novos sentidos às interações. Neste contexto, a entidade altera a posição dos atores sociais, passando a ser mediadora da relação entre filho de santo rodante⁴ e outros sujeitos. Em um dos terreiros estudados, a ligação estabelecida entre os sujeitos pela troca de favores também está sujeita à participação direta de entidades no momento da retribuição de serviços e cuidados prestados. “[...] É fortalecido com fé e [...] [dizendo] 'obrigado', pedindo ao anjo de guarda de si próprio para ajudar aquela pessoa que ajudou a ela, sabe?” (trecho de entrevista com *abiã*⁵ informante).

Filhos de santo, filhos biológicos, frequentadores⁶ e lideranças mantêm níveis diferenciados de relação. Aspectos ligados a confiança e intimidade permeiam as trocas, seja entre filhos de santo e *babalorixá*, seja entre frequentadores e liderança. Baptista (2009) infere que as relações e redes sociais estabelecidas em uma comunidade de candomblé, ou entre terreiros são, concomitantemente ao apoio e benesses permutadas, também conflituosas, de enfrentamento e quebras de equilíbrio e desarmonia. Foi percebido em campo que a relação entre terreiros ou entre o terreiro e a comunidade varia de acordo com aspectos da vida cotidiana. Os sujeitos constantemente mencionam práticas e comportamentos de adeptos de outros terreiros como uma referência ao que deve ser seguido e/ou repudiado. “X sempre anda de calça em respeito à casa de onde ele vem [...]” (trecho de diário de campo). Por vezes há a menção aos assuntos de foro íntimo dos irmãos de santo (orientação sexual, e outras práticas) estabelecendo tensões e intrigas. Vale ressaltar que os laços de confiança estabelecidos na relação entre filhos de santo, frequentadores e liderança são assimétricos. Baptista (2009) explica que o filho de santo ou frequentador deve confiar fielmente no sacerdote, enquanto que este não deve prestar contas sobre os seus atos de forma plena, e talvez até esconda informações por motivos práticos, pela manutenção dos mistérios da religião ou por razões subjetivas.

⁴ Médium sensível às incorporações de divindades, também conhecido como “cavalo de santo”.

⁵ Termo em iorubá significa “aquele que está por nascer”. *Abiã* é uma palavra utilizada para identificar uma pessoa que ainda não passou pelo processo de iniciação na religião de matriz africana, mas já foi inserida por outros rituais, como o Bori.

⁶ Alguns autores (BAPTISTA, 2008; GOMES, 2009) utilizam a termo cliente para identificar as pessoas que não se converteram a religião, mas utilizam dos serviços oferecidos por ela e adotam ao seu estilo de vida um pouco da sabedoria do candomblé.



Acerca da formação da família de santo do terreiro de pequeno porte, observa-se que as *abiãs* jovens aderiram à religião através aproximação a este mesmo terreiro. Outros “parentes de santo” próximos ao círculo familiar religioso, por sua vez, se iniciaram em outras casas de candomblé, apesar de considerarem que o *babalorixá* desta casa em questão o responsável pelo ritual de conversão, por ele ter “posto a mão sobre a cabeça e tirado a mão de outro pai/ mãe de santo da cabeça deles” (trecho extraído de diário de campo de uma das pesquisadoras). O mesmo aconteceu nos dois outros terreiros. Vale ressaltar que as lideranças religiosas dos terreiros estudados por vezes são convidadas para contribuir na conversão de filhos de santo de outras casas. Assim, estabelece-se também uma relação de reciprocidade para fora do terreiro, na relação com outras casas, em que as lideranças e filhos de santo participam de rituais, ou simplesmente fazem visitas de “peregrinação” às casas amigas ou de parentes, como foi descrito por uma *makota*⁷ informante do terreiro de médio porte.

O campo mostrou ainda que a relação entre a família e os filhos e clientes depende da presença destes nos rituais, festas, obrigações, assim como no dia-a-dia. Em todos os terreiros investigados existe um trânsito de visitas dos filhos de santo de outras casas às festas de orixás e obrigações. O prestígio aos rituais de casas de candomblé “amigas” também acontece. Um *babalorixá* informante conquistou uma posição de poder em outro templo religioso de grande importância na sua trajetória espiritual. Outro pai de santo entrevistado exerce o mesmo papel de liderança religiosa em um terreiro fora da capital baiana.

A adesão religiosa e o vínculo estabelecido entre sujeito e casa de candomblé depende do grau de intimidade com os líderes, e estas interações devem ser relativizadas (BAPTISTA, 2009). O argumento de Baptista é que muitos frequentadores alcançam um nível de intimidade maior com os adeptos e com o sacerdote, sendo tratado como um filho convertido, enquanto um filho de santo pode não ter logrado tal posição de pertencimento ao local e a rede ali construída. Sobre o terreiro de nação Ketu estudado, uma das pesquisadoras afirma: “É lógica também a questão da reciprocidade: quanto mais você está presente cumprindo suas obrigações e doando de si, em troca maior respeito e consideração você recebe, e assim os laços sociais e emocionais tendem a aprofundar-se” (trecho de diário de campo).

⁷ O termo em ioruba significa “mãe que o orixá escolheu”. Essas mães são autoridades na casa de candomblé que não incorporam orixás ou outras entidades espirituais, exercendo a função de orientar, cuidar, acompanhar, dançar, arrumar as indumentárias dos orixás, dos filhos e até mesmo dos visitantes.



Para Baptista (2009), muitas vezes a condição de freqüentador (que ele chama de cliente) é vista como uma fase anterior a imersão completa na religião, galgando em direção a adesão. Esses freqüentadores são de grande importância na legitimação da eficácia e poder de um terreiro. São eles que sustentam, em certo grau, materialmente a vida e as festas da casa. Mesmo na relação mais íntima e de entrega entre os fiéis da religião de matriz africana, Baptista (2009) ressalta a mediação do dinheiro enquanto um ator presente na interação. Assim, a troca de materiais na rede de candomblé dá sentido a um circuito de permutações de serviços simbólicos que instituem regras de convivência e de etiqueta. A reputação do líder também está em jogo nesta relação, quando freqüentadores legitimam o exercício do candomblé a partir a adesão religiosa, aceitando a reprodução da linhagem da família de santo através da própria inserção.

A relação de clientela é um dos aspectos constitutivos do candomblé, tendo um papel fundamental, tanto no campo da subsistência da estrutura de culto, pois os clientes são uma fonte importante de recursos materiais para os terreiros, como na sua reprodução, através da adesão religiosa de parte da clientela que passa à condição de filho de santo (...). A clientela é também uma das fontes de prestígio e poder político, pois a quantidade de clientes e sua satisfação com os serviços comprados servem como divulgação da capacidade de um pai de santo (BAPTISTA, 2009, p. 252).

Os sujeitos, iniciados ou não, se comunicam com o mundo das entidades para viver melhor. É a troca constante de axé e outros bens que edifica a vida em sociedade. Para o sujeito, é no mundo terreno que o bem estar é buscado, e a força das entidades (orixás, caboclos e erês) é imprescindível para o alcance da felicidade. Um pai de santo informante da pesquisa, ao relatar sobre as estratégias diárias de cuidado em saúde, identificou que “cuidar do orixá é cuidar de si” (trecho de entrevista com babalorixá). Dentro dos terreiros estudados pode-se perceber que o cuidado não é um elemento pontual que demanda atenção exclusiva ao longo da vida, mas um fenômeno que permeia todas as esferas da vida social, a religiosa, a familiar e de trabalho, como um *habitus* (BOURDIEU, 1983) em que os indivíduos estão imersos. A realização do *habitus* é, de certo forma, autorizada pela situação. O *habitus* também é adaptação. Este realiza, continuamente, um ajustamento ao mundo. (BOURDIEU, 1983).



Foi identificado que o cuidado é uma prática exercida pelas lideranças, pelos filhos de santo veteranos, e também pelos recém-iniciados, configurando um círculo de proteção coletiva em que uns “cuidam” dos outros de diversas formas. Este mesmo cuidado se amplia para redes externas ao terreiro. Seja através da transmissão dos saberes e práticas religiosas para a manutenção da ancestralidade de matriz africana, seja no organizar o andamento da vida escolar dos filhos de santo, para promover a saúde dos integrantes da família, ou nas relações de trabalho e ou relações entre vizinhos. O cuidado é de responsabilidade de todos e deve estar sob a vigilância de qualquer sujeito posicionada na hierarquia da casa.

(...) mãe de santo ensina certos tipos de coisa a filho de santo é pra quando ele não tiver no momento ali – porque o espírito não morre, né? Quem vai é a carne – pra que aquele ensinamento que ele passou não morrer, não se acabar. Então se ele passou aquele tipo de coisa pra gente, a gente vai sempre praticar aquilo, o que ele ensinou, então o espírito dele nunca vai morrer. É pra isso que pai de santo tem filho de santo, mãe de santo passa a sabedoria pra filho de santo. A espiritualidade dele e a sabedoria que ele tem, renovar mais ainda certos tipos energias de certos tipos de pessoas. Porque, da mesma forma que ele passou pra mim, eu vou passar pra outra pessoa, a pessoa vai passar (trecho de entrevista com *abiã*).

A todo momento o cuidado entre si parece ser acionado pelos membros da família de santo, sejam eles parentes distantes (filhos de filhos de santo da casa) ou entidade espirituais que regem o terreiro. A título de ilustração, segue a descrição de um *abiã*⁸ informante que relatou a sua inserção no candomblé. A aproximação à religião deste entrevistado se deu sob influência de um irmão biológico. O informante relatou como foi a trajetória de transformação do comportamento perante a vida e consigo mesmo do irmão, e como isso o motivou na busca pela religião. “Ele começou a entrar no candomblé, começou a se cuidar, aí eu fui e conheci” (trecho de entrevista com filho de santo).

Em conclusão, pensando em não ter esgotado o universo de significados que os sujeitos atribuem as suas práticas dentro do terreiro de candomblé, percebemos como as instituições religiosas têm relevante papel como mediadora do cuidado coletivo e proteção dos sujeitos. Através de diversos estudos antropológicos, percebemos que, com o apoio da crença religiosa, o fiel passa por um processo de empoderamento e se sente capaz de

⁸ Termo em iorubá significa “aquele que está por nascer”. *Abiã* é uma palavra utilizada para identificar uma pessoa que ainda não passou pelo processo de iniciação na religião de matriz africana, mas já foi inserida por outros rituais, como o Bori.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

enfrentar as dificuldades da vida e dar um novo significado às suas experiências. O candomblé forja-se como uma arena de cuidados diversos, na qual as crenças e as práticas são compartilhadas entre os sujeitos em prol da manutenção do Axé (energia positiva) na vida dos adeptos e da própria casa. Na vida religiosa de matriz africana, a reciprocidade e troca entre os filhos de santo, freqüentadores, parentes, amigos, vizinhança e lideranças tornam-se fenômenos indispensáveis na configuração desta teia.

Referências:

ANDRADE, G. R. B. DE; VAITSMAN, J. Apoio social e redes: conectando solidariedade e saúde. **Ciênc. Saúde Coletiva**, vol.7, n.4, p.925-934, 2002.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. Amigos amigos, negócio à parte... Mas nem tanto assim: uma abordagem preliminar sobre as relações entre clientela e saúde no candomblé. In: MANDARINO, Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio (orgs). **Leituras Afro-Brasileiras: territórios, religiosidades e saúdes**. São Cristóvão: UFS; UDFBA, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. (org. por Renato Ortiz). São Paulo: Ática, 1983.

BOURDIEU, P. Linguagem e Poder Simbólico. In: _____. **A Economia das Trocas Linguísticas**. O que falar quer dizer. São Paulo: EDUSP, 1996. Parte II.

COSTA, A L. As estratégias e táticas de rede e apoio social presentes no cotidiano da população como formas de enfrentamento dos problemas de saúde – doença. In: **Livro de resumos I do VII Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva**, p. 136, 2003.

COSTA LIMA, Vivaldo da. "O Conceito de 'Nação' nos Candomblés da Bahia". **Afro-Asia**, 12:65-90, 1976.

_____. **A Família-de-Santo nos candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupo**. 2 ed. Salvador: Corrupio, 2003.

GOMES, Edlaine de Campos. Doce de Cosme e Damião: Dar, Receber, ou não? In: _____. (org.). **Dinâmicas Contemporâneas do Fenômeno Religioso**. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2009.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

HITA, Maria Gabriela; DUCCINI, Luciana. Exclusão social, desafiliação e inclusão social no estudo de redes sociais e famílias pobres soteropolitanas. IN: ZICCARDI, Alicia. **Procesos de urbanización de la pobreza y nuevas formas de exclusión social**. Los retos de las políticas sociales de las ciudades latinoamericanas del siglo XXI. Bogotá: Siglo Del Hombre Editores, Clacso-Crop, 2008. Pp. 181 – 212.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. Portugal: Edições 70, 2008.

RABELO, Miriam C. M. Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, vol. 28, n. 1, pp. 176-205, 2008.