



GÊNERO, RELIGIÃO E PODER: A EXPERIÊNCIA DE LIDERANÇA DAS SACERDOTISAS DA UMBANDA E DO CANDOMBLÉ NUM PROJETO DE PESQUISA

Sonia Maria Giacomini¹

I. Apresentação

Essa comunicação tem por tema as formas de exercício da liderança de sacerdotisas da umbanda e do candomblé e resulta de um esforço inicial de análise de material etnográfico coletado em entrevistas e trabalho de campo realizados no contexto do Projeto de Mapeamento das Religiões de Matriz Africana no Rio de Janeiro, atualmente em desenvolvimento pela PUC-Rio, com o apoio da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR Procura-se, mais especificamente, examinar como estas sacerdotisas relacionam liderança religiosa e liderança civil (política) e como interpretam suas respectivas participações através: a) de combinações e arranjos das identidades de gênero, de raça e de religião que conferem características bastante peculiares a esse tipo de liderança; b) do lugar ocupado pela corporalidade e pela sexualidade, que, como já apontado pela literatura antropológica, revestem-se de formas e estatutos distintos daqueles que são hegemônicos no universo religioso cristão; e c) das questões políticas contemporâneas que vêm sendo incorporadas a seu discurso e sua agenda.

A comunicação comporta 3 sessões. Na próxima sessão, são apresentados e comentados resultados de entrevistas com três mães-de-santo que foram convidadas a narrar suas trajetórias, desde o processo de iniciação até sua afirmação como lideranças - inclusive para além do campo religioso. A terceira sessão é dedicada à reflexão sobre o corpo e a sexualidade nesse universo. Finalmente, a quarta e última sessão reúne algumas breves considerações sobre a maneira como essas sacerdotisas relacionam questões religiosas com o que seria uma agenda política contemporânea.

II. Da iniciação religiosa à liderança política

As entrevistas foram realizadas com três mulheres, mães-de-santo da umbanda e do candomblé. Em seus relatos, é possível identificar três momentos chaves: o “poder” ou a “força”

¹ Antropóloga, professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro- PUC-Rio e Coordenadora Geral do Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente- NIREMA.



que está na origem da opção religiosa, a iniciação ou “chamado” e a transposição dos limites do terreiro no e para o exercício da liderança.

O “Poder” ou “Força”

Em praticamente todas as narrativas, um fato é inegável: se estas mulheres chegaram a ser o que são, isto se deve a que são dotadas de uma força, de um poder, um verdadeiro dom, que as teria feito capazes de superar todas as provações.

“Se fosse para resumir o que significaria uma mãe ou um pai-de-santo, eu diria que é força. Força de resiliência, de conseguir ter um impacto, de superar e tornar-se mais forte. Então eu me vejo assim, sempre me vi assim na verdade ... e de ter condições de ajudar as pessoas que estão ao meu redor” (Mãe Flavia)

“Na visão de mundo ioruba existe uma coisa chamada odu, que é caminho, estrada. Quando Olorum nos manda aqui, ele já nos dá o caminho traçado. Cada qual tem um sinal e provavelmente eu vim com esse sinal. É uma força que eu não possa ter maior que tudo aqui na vida. É força.” (Mãe Beata)

“Essa liderança, essa força da Kanabogy já nasceu com ela. Eu acredito que a força maior que ela tem se chama caboclo Tupinambá. Toda mensagem, todo trabalho, encaminhar um filho, tudo, tudo parte dele. Ele trabalha na linha de cura, no aconselhamento. Ele é índio, um cacique, um grande guerreiro de uma tribo imensa e todo o trabalho feito lá em casa vem dele. Ele que dá as orientações, ele que dá a última palavra” (M., *Mãe Pequena da Casa da Justiça Divina*)².

“Eu tenho a impressão de que essa força nasceu comigo” (Mãe Kanabogy)

Embora de formas diferentes, em todos os casos a força é que está na origem da opção religiosa. É essa potência, ou força, Axé³, que se encontra na base da posição da mãe-de-santo, e que envolve, portanto, não somente um reconhecimento deste poder pelos outros, mas também, de maneira especial, o reconhecimento pela sacerdotisa de seu próprio poder. A trajetória de cada uma das entrevistadas, tal como emergiu dos depoimentos, permite identificar um ou vários momentos significativos, justamente porque reveladores da potência. Há sempre alguma marca ou traço a sinalizar esta especificidade ou distinção.

É a força que permite vencer as provações, e, de certa maneira, são as provações que provocam a manifestação da força. A cada momento percebe-se que a trajetória estaria já traçada desde o nascimento, mas, ao mesmo tempo, é como se fosse confirmada a cada evento marcante.

“Eu sou uma pessoa extremamente sofrida. Só tem a força quem supera os desafios da vida. Não é que você tem que ser sofrida, mas se você tiver que identificar, ver mesmo a força, é por aí. É só pegar a maioria das mães e dos pais: normalmente vieram com muito dificuldade financeira, geralmente vieram com muita provação, com pouca saúde. Eu também tive isso, eu nasci fissurada, sem metade da boca, sem metade do nariz, e eu tive cinco cirurgias do lábio leporino. Então passei por um quadro muito complicado. <...> A Mãe Beata diz que no Candomblé, que quando a pessoa é especial, ela tem uma marca, ela traz essa marca. A Mãe

² A entrevista feita com a Mãe Kananogy teve a participação dessa senhora, M., sua Mãe Pequena, a segunda na hierarquia de uma casa.

³ Essa potência, poder, força ou axé foi assim definida por Santos(1978:7-8): “*Esse poder conhecido com o nome de axé – vocábulo Nagô – ou sé – vocábulo Fon – é o princípio que torna possível o processo vital. É conduzido por meios materiais e simbólicos e é acumulável. É uma força que só pode ser adquirida por introyecção ou contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos*”.



Beata diz que eu tenho essa marca, ela diz que é uma nação e é um cargo. Ela diz que eu sou uma Yalorixá” (Mãe Flávia).

A força não apenas qualifica para enfrentar as provações, mas também para cumprir as demais funções da mãe-de-santo. Assim, é esta força que a qualifica “*para ouvir e interpretar o orixá*”, que é quem, sempre, “*mostra o caminho, dá o aviso*”, e para o qual há que se estar sempre “*pronto e digno*” (Mãe Beata). Evidentemente, este discernimento está dado pela força, mas depende do conhecimento das tradições⁴, onde tem lugar expressivo – como será visto na sessão IV – os usos rituais marcantes do corpo e da sensorialidade, e só se concretiza por causa da fé nos orixás.

Finalmente, cabe mencionar algo que já foi de forma ampla registrado na literatura e, de forma seminal por Ruth Landes, ao final dos anos 40 (Landes, 2002), atualizando a idéia de uma notável e especial potência no candomblé: a mãe-de-santo atribui a força de que é dotada também ao fato de ser mulher; por ser mulher está mais próxima e mais sensível ao sagrado⁵.

“A força tem a ver com ser mulher. Na umbanda, embora você tenha menos lideranças femininas do que no candomblé, a mulher é vista como sagrada. Qualquer entidade, pode ser um exu, poder ser um preto velho, elas portam o sagrado feminino. Então é muito comum o exu quando chega, ele mesmo pede algumas mulheres, porque é o sagrado. No candomblé, eu não domino muito, mas tem uma entidade que eu trabalho, que eu sei que beija o pé da mulher. É o seguinte: por mais homens que eles sejam, os espíritos, eles vieram de um ventre, e quem tem o ventre porta o sagrado” (Mãe Flávia).

A iniciação

A força está na base sobre a qual está assentada a identidade e posição de líder religiosa. Os serviços religiosos e mágicos prestados pelas mães-de-santo são vistos como uma decorrência quase natural da força da qual Iyalorixás e Babalorixás são portadores.

Qual o lugar e papel do processo iniciático na trajetória relatada? Na verdade, embora seja sempre um tema importante e inescapável, pudemos constatar que a iniciação tem relevância e formato diferenciados para cada uma das entrevistadas.

Para Mãe Beata, a iniciação consistiu num longo processo, com etapas claramente demarcadas, fortemente codificado e regulado pela tradição Ketu. O mesmo pode ser dito da longa iniciação de sete anos por que passou Mãe Kanabogy. A este respeito, cabe mencionar a publicização da existência de todas as fases dos respectivos processos iniciáticos, que faz parte de

⁴ Como registrou Silverstein (1979) ao refletir a respeito da autoridade das Iyalorixás baianas, é através do “*controle do conhecimento das tradições e dos segredos do candomblé e de sua profunda experiência com os mesmos <que> a mãe-de-santo desenvolve seu poder e autoridade para interpretar, intervir e trabalhar com os Orixás. Conhecimento, de acordo com a teoria do culto do candomblé, é essencial para o serviço adequado dos deuses e para a aquisição do status e prestígio que se adquire como tempo e com a experiência*”. (Silverstein, 1979:148).

⁵ Para uma discussão sobre gênero e tradição no candomblé, ver Lima (Lima, s.d.). Ver também Birman (1995) para uma discussão mais ampla sobre esse assunto.



toda e qualquer apresentação de suas casas e de sua qualificação. Assim, por exemplo, no sítio de Mãe Kanabogy na internet, assim como no verbete Mãe Beata na Wikipédia, são dadas várias informações sobre os diferentes estágios da iniciação. Também nos livros que publicaram, longas passagens são consagradas a narrar com detalhes aspectos públicos do processo iniciático⁶.

Sendo o processo iniciático, em essência, a confirmação de que aquela pessoa é, de fato, dotada de força, e, como tal, reconhecida pelo seu orixá ou santo, é necessário que esta confirmação seja divulgada, inclusive para que os adeptos possam passar a recorrer a elas para consultas e trabalhos.

“O rito de iniciação é uma arena na qual a força da mãe-de-santo é revelada, submetida e testada.”
(Silverstein, 1979:152)

No caso, a submissão tem por tarefa preparar a pessoa a lidar com a força que ela tem, que não é senão o poder do Orixá que “está nela”.

A trajetória de Mãe Flávia é singular: ela não passou pela iniciação, ela não foi “feita”.

“Não sou iniciada, não sou. Isso seria um conflito se eu não tivesse muita confiança na atividade espiritual que eu exerço, mas eu tenho muita confiança, muita tranquilidade com o que faço. Eu sempre soube que tinha coroa de babá, cabeça de mãe-de-santo, isto é, que você veio para ser uma mãe-de-santo dentro do candomblé. E na umbanda, você tem coroa de babá, me diziam. Então, você tem que ser predestinada aqui. Em muitas casas, normalmente, tem que dar um tempo, são sete anos tanto na umbanda, quanto no candomblé. Mas tem a coroação. Nos casos tradicionais da umbanda é um ato involuntário, incontrolável, é uma ato espontâneo, você não tem controle sobre isso.”(Mãe Flávia)

No caso de Mãe Flávia, portanto, a iniciação não constitui uma passagem obrigatória. Uma espiritualidade exacerbada, que não dependeu de uma confirmação ao fim de sete anos de iniciação.

“Eu não sou feita <iniciada>. Eu sou um caso típico de umbanda, onde a entidade começa a se manifestar, e você começa a atender, atender ... e quando você vê, você está com o terreiro montado” (Mãe Flávia).

Mãe Flávia teve uma espécie de confirmação *de facto*. Ao longo deste processo, pelo fato de não ter sido iniciada, esta sacerdotisa, ao que parece, teve dúvidas sobre se detinha ou não a força. Uma série de eventos, ou melhor, de provas, assim como a reconhecimento de outras respeitadas e confirmadas mães-de-santo acabaram por dar-lhe a confirmação necessária.

“A Mãe Beata diz que no candomblé, que quando a pessoa é especial, ela tem uma marca, ela traz essa marca. A Mãe Beata diz que eu tenho essa marca <...> Como também a Mãe Menininha e a Mãe Kanabogy, elas me dizem isso.” (Mãe Flávia).

A manifestação da força e sua confirmação por um magistério constroem e consolidam a posição de sacerdotisa, de líder religiosa. Como se dá a passagem deste espaço sagrado para o espaço do mundo, para o espaço público?

⁶ Ver Costa (2004) e Kanabogy (2008).



A liderança no campo não religioso

A primeira e importante revelação que nos vem dos depoimentos é que elas percebem uma perfeita continuidade entre o espaço religioso e o espaço não religioso, entre o exercício da liderança religiosa enquanto sacerdotisa e o exercício da liderança civil enquanto militante.

“Eu estou servindo a meu orixá quando estou tendo uma atuação política ou quando estou tendo uma atuação religiosa. É tudo o mesmo pacote” (*Mãe Beata*).

“A minha atuação religiosa é um atuação política, hoje não dá pra desmembrar, eu acho que até inicialmente elas estavam soltas. Hoje não, hoje vejo que o meu modo de praticar minha religião, a partir do momento que eu não abro mão da busca pelos direitos e da igualdade, é uma atuação política em tempo integral (...) hoje percebo que na verdade a atuação religiosa é uma atuação política também, ela interfere no modo de vida da pessoa, na ação, ela cria culturas, ela defende os minoritários” (*Mãe Flávia*).

“A nossa religião é tão discriminada, tão jogada nos cantos... então eu faço tudo para ajudar... isso tem a ver com meu orixá. Você lutar para conseguir algo, tem tudo a ver com meu orixá: a minha religião é a mãe África” (*Mãe Kanabogy*).

Aquilo que vemos, à luz de uma visão profana do mundo, como ruptura, é percebido por elas como múltiplas manifestações do sagrado. Os trabalhos e consultas que fazem são iluminados pelo orixá tanto quanto o discurso feito num evento político.

“A fé que eu tenho nos meus orixás é que me dá essa clareza. As vezes eu estou num lugar, num meio político, num meio de senadores, de políticos, deputados, todos falando, e quando começam a falar eu penso: o que que eu vou dizer? Então eu sinto que eles estão me ajudando e dizendo: “diga isso que vai dar certo”. E quando eu vejo, estão todos de pé. Então é o quê? É a minha força, a força que vem deles.” (*Mãe Beata*)

Que os adeptos do terreiro creiam nos orixás, e que os deputados e senadores não compartilhem desta crença não faz nenhuma diferença: cá como lá, são os orixás que se manifestam através de sua força.

Comentando como toma decisões acerca de sua ação pública, política, Mãe Kanabogy reitera:

“Eu não faço nada sem consultar os guias. Consulto para tudo, tudo, tudo. E eu não tenho dúvida. Eu geralmente já estou assim pré-inclinada para ver que o melhor é aquilo, e claro, o santo ajuda.” (*Mãe Kanabogy*).

Esta invasão do mundo da ação política pela religiosidade é partilhada por sacerdotisas da umbanda e do candomblé.

“Quando eu tenho que tomar uma decisão, eu apelo para a espiritualidade. Eu sempre invoco a Deus porque eu sou de fé acima de tudo. Por mais que eu tenha um posicionamento político muito definido e tal, eu sou uma mulher de luta, sou muito de guerra mesmo <...> ainda assim, acima de tudo, eu sou uma mulher religiosa” (*Mãe Flávia*).

Uma surpresa para a pesquisadora surgiu da reação das três entrevistadas quando foi-lhes informado que sua identidade não seria revelada em comunicações acadêmicas resultantes de nossas conversas. Todas as três não apenas autorizaram como quase que reivindicaram que seus nomes fossem informados. É como se dissessem: se não é para dar publicidade, para que dar entrevista?



Esta posição se esclarece quando se entende que, para elas, o depoimento prestado a uma pesquisadora é um ato público, e, por conseguinte, político.

“Eu não separo <a religião da política>. Agora mesmo nós estamos fazendo política com esta entrevista sobre o nosso trabalho” (*Mãe Beata*)

Esta frase, talvez mais que nenhuma outra, explicita esta unicidade do mundo da política, do mundo civil, do mundo religioso, de todas as relações que neles se entrelaçam.

IV. O corpo: lugar da “força” e da “feitura” no santo

Ao nos interrogarmos sobre o lugar do corpo e da corporeidade no universo das mães de santo pesquisadas, ganha contorno bastante expressivo a noção que concebe a corporeidade humana como “o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída” (Le Breton, 2006). No campo investigado, a própria forma de enraizamento no mundo ocorre através da “força” ou poder que distinguem os indivíduos e a sacerdotisa e que se evidencia e se expressa, invariavelmente, de forma corporal. A possessão é literalmente o fenômeno da incorporação da divindade, processo no qual o filho ou filha-de-santo cede seu corpo para que a divindade o ocupe, manifestando-se o sagrado no mundo humano de forma imediatamente corporal.

De acordo com a descrição mitológica que embasa as práticas rituais das religiões africanas de onde derivam as religiões afro-brasileiras, há um paralelo estreito, quase uma homologia, entre o corpo humano e o cosmos: “o corpo humano é um microcosmo e incorpora os mesmos elementos primordiais e forças essenciais que construíram o universo” (Enciclopédia Webster das Religiões Mundiais, Apud. Santos: sd).

Dessa forma, sendo o corpo microcosmo de uma totalidade cósmica, não surpreende o fato de que todo o processo iniciático invista materialmente no corpo o conjunto de suas inscrições. Como tem enfatizado, com razão, a literatura que se ocupa da análise da corporeidade nesse segmento religioso, a transmissão da tradição ocorre de forma oral e, sobretudo, através da corporalidade. São os mais velhos, ou os que têm mais tempo na religião, que portam em seus corpos a tradição religiosa, de fato e literalmente “incorporada”, ficando os fundamentos religiosos visíveis corporalmente.

Identificar no corpo dos novatos inscrições que indiquem a qual orixá dar a sua cabeça no processo de iniciação é uma das prerrogativas de quem tem a “força”, ou “axé”, e que foi iniciado. São os sacerdotes que podem atestar e avaliar a mudança na postura corporal, a expressão facial, a alteração do corpo, que indicam a possessão pelo orixá. O orixá incorporado será reconhecido pelo



sacerdote através de características posturais e gestuais impressas no corpo do filho-de-santo durante a intensa movimentação corporal ritual. Dessa forma, o olhar dos sacerdotes acompanha o processo durante o qual o sagrado vai marcando corporalmente o filho-de-santo a cada fase do processo iniciático e que, simultaneamente, o vai incluindo em um universo marcado pela mobilização característica dos mesmos códigos sensoriais compartilhados pelos já iniciados.

Visão, olfato, paladar nas religiões de matriz africana, como foi observado por Pólvora (2001), possibilitam identificações, reforçam ligações, aproximam o sagrado, revelando uma franca e bem-vinda exploração e abertura para os órgãos sensoriais.

Dessa forma, mobilizando e positivando o conjunto dos sentidos, as religiões de matriz africana registram uma atitude bastante diversa daquela “tradição de suspeita do corpo <que> percorre o mundo ocidental desde os pré-socráticos” e que radicaliza uma aversão ao corpo, encarando-o como “túmulo da alma, imperfeição radical de uma humanidade cujas raízes não estão mais no Céu, mas na Terra” (Breton, 2003:13). Em lugar de uma representação do mundo sensível que se oporia à sabedoria e à verdade, a que o mundo ocidental atribui, no dizer de Breton, a indignidade de “uma criação defeituosa, um simulacro” (Breton, 2003:14), no universo das religiões de matriz africana os sentidos constituem as portas para o sagrado, são suas via de acesso e comunicação.

Como ensina Mãe Flávia:

“O corpo é o lugar do axé, é onde o orixá se manifesta. Eu não sei se eu estou encontrando palavras para dizer bem o que eu quero, mas a sensualidade ela é possível, ela é permitida ... ela faz parte né, é sagrada. Por exemplo, mesmo quando a gente põem as roupas muito tampadas, a mulher vai estar sempre muito decorada, iluminada, muito refletida. Tem também a gestualidade, então isso é muito forte.”

Ainda que existam diferenças nos usos do corpo e da sensualidade nos rituais da umbanda e do candomblé, tratam-se de nuances ou de pequenas variações de um mesmo e comum entendimento a respeito do corpo como lugar do sagrado e da sensualidade como forma de acesso e comunicação privilegiadas com os orixás.

“No candomblé a sensualidade é trabalhada com mais naturalidade, a umbanda é um pouco mais conservadora. Mas se você me perguntar de uma maneira geral como é que as religiões afro vêem, eu acho que o corpo é um instrumento de força e a sensualidade está presente mas não sensualidade como sexualidade, sensualidade como forma de irradiação da força do orixá, como exercício de magnetismo, de sedução”. (Mãe Flavia)

A construção ritual religiosa coincide, portanto, com a construção corporal que acompanha as diversas fases de aprendizagem. O processo iniciático introduz o iniciante numa nova dimensão social e cósmica mobilizando seu corpo e suas sensações de maneira privilegiada.

“A forma como a gente lida com a sexualidade é diferente, eu acho que o grande tabu cristão é a forma de lidar com a sexualidade. Nossa religião ela vê a sexualidade de uma maneira muito forte, saudável e necessária. (...)Mas a gente faz muitas observações, nesse momento eu digo mais pela umbanda. Chama muito



atenção que o corpo é o teu maior patrimônio, se o orixá vir pra você, no teu corpo, a partir do teu ori, é por isso que você tem que preservá-lo, então você não pode doar esse corpo pra qualquer pessoa de maneira tão sem limites.” (Mãe Flávia)

V. considerações finais

A passagem do mundo religioso para o mundo civil não aparece às mães-de-santo entrevistadas como uma transição, mas uma continuação da mesma e essencial manifestação de sua força, que não é senão a força dos orixás, do axé. O mesmo corpo aqui e ali, no mundo civil e no religioso, patrimônio e lugar do sagrado, parecem encontrar no ventre gerador a confirmação de sua força especial, força e potência das Iá Mi africanas, que conjugam “o duplo caráter de mães ancestrais e feiticeiras”, “símbolos de adaptação e fundamentais para a manutenção da vida” (Santos, sd:3). Isto talvez explique a facilidade com que estas mulheres, que, segundo outras categorias classificatórias, poderiam ser vistas como destituídas de formação política, agem com tanta naturalidade, facilidade e habilidade no mundo das relações políticas. Para elas, tanto na casa quanto na rua, tanto no terreiro quanto em qualquer lugar, parece valer o seguinte pensamento de Mãe Beata:

“Quem não sabe quem é, não pode discutir. Se você não sabe de quem você veio, se não sabe a sua filiação, se você não sabe a sua idade, se você não sabe que um e um é dois, você não pode discutir com ninguém. Você vai chegar num lugar, vai ficar lá sentado com esparadrapo na boca, e vai servir de manejo.” (Mãe Beata)

Bibliografia

- BASTIDE, Roger. Introduction. In: BASTIDE, Roger (sous la direction de) **La femme de couleur en Amérique Latine**. Paris: Editions Anthropos, 1974.
- BRETON, David Le. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: RJ: Vozes, 2006.
- _____. **Adeus ao corpo**. Antropologia e sociedade. Campinas, SP: Papirus, 2003
- BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo criando gênero**. Rio de Janeiro: UERJ: Relume Dumara, 1995.
- COSTA, Beatriz Moreira. **Histórias que minha avó contava**. São Paulo: Terceira Margem: CESA-Sociedade Científica de Estudos da Arte, 2004.
- DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.) **A aventura sociológica**. Objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- KANABOGY, Abigail. **Nos caminhos da Jurema Preta**. Rio de Janeiro: Pajú Editora, 2008.
- LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.



LIMA, Fábio. **Candomblé: na encruzilhada da tradição e da modernidade**. sd.<
<http://scholar.google.com.br/scholar?q=LIMA%2C+F%3%A1bio.+Na+encruzilhada+da+tradi%C3%A7%C3%A3o+e+da+modernidade.&hl=pt-BR&btnG=Pesquisar&lr> > Acessado em 18/09/2009.

ORO, Ari Pedro. “Neopentecostais e Afro-brasileiros: Quem vencerá esta guerra?” **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36. Novembro de 1997. Disponível em: <
<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/viewFile/2686/1502.>> Acessado em 22/07/2008.

PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

POLVORA, Jacqueline Britto. O corpo batuqueiro: uma expressão religiosa afro-brasileira. In: LEAL, Ondina Fachel (Org.) **Corpo e Significado**. Ensaios de antropologia social. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2001.

PRANDI, Reginaldo. “Perto da magia, longe da política: derivações do encantamento no mundo desencantado”. In: **Novos Estudos CEBRAP**. N. 34, nov. 1992, p. 81-91.

_____”O Brasil com axé; candomblé e umbanda no mercado religioso. In: **Estudos Avançados** vol.18, n.52, São Paulo, Sept/Dec.2004.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.) **Intolerância religiosa**. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____ “Transmissão do Axé: transmissão e ethos negro no Brasil”. Trabalho apresentado para a 4ª Semana de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Formação Social Brasileira. Niterói, 1978.

SANTOS, Irinéia M.Franco dos. **IÁ MI OXORONGÁ: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana**, s.d. Disponível em: < www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/santos-irineia.pdf >. Acessado em: 12 de junho de 2010.

SILVERSTEIN, Leni M. “Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia”. **Religião e Sociedade**, 1979, p.143-169.

SOARES, Luiz Eduardo. “A guerra dos pentecostais contra o afrobrasileiro: Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil”. In: **Comunicações do ISER**, N. 44, 1993, p. 43-50.