

REPENSANDO O PROCESSO DE UNIVERSALIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ

Gracila Graciema de Medeiros¹

Resumo: Na África, em seu período colonial, a organização das sociedades dava-se por tribos e clãs, formando assim os grupos étnicos, sendo que cada qual possuía o seu deus tribal. A diáspora separou esses grupos, dispersando-os pelo Novo Mundo, e que a escravidão como força plasmadora, reuniu-os sobre um mesmo território. Nas senzalas brasileiras, o processo diaspórico efetuou-se como “tradução” de elementos culturais diferentes, levando ao surgimento do candomblé. Uma religião que nasce subalterna, marginalizada e “impura”. Contudo, atualmente, assistimos a um processo que, lenta e gradativamente, vem universalizando-o. Nesse percurso várias mudanças no campo religioso brasileiro ocorreram para que o candomblé, aos poucos fosse deixando de ser uma religião de minorias e se universalizasse, agregando nos seus quadros não apenas pessoas das camadas populares, mas também significativo contingente das camadas médias e altas, universitários, afrodescendentes ou não. O processo de universalização que o envolve, pressupõe mudanças internas, isto é, em seu quadro mítico e simbólico. Não é mais simplesmente uma religião de negros, ou afro-descendentes, extrapola os limites “étnicos”, de “raça” ou “nação”. Ao mesmo tempo que se universaliza, traz consigo, via movimentos organizados dos adeptos, anseios de reafirmação da religião. Afirmando-se no campo religioso como uma religião africana, demarcando posicionamentos políticos e identitários, tomando para si novamente a ideia de uma religião de negros, porém agora em um outro contexto com uma nova roupagem, que não significa ser negro apenas na cor da pele. Esse trabalho pretende refletir o movimento de “universalização” do candomblé, analisando discursos que se referem a sua “etnicidade inicial”, seguida por uma “desetnização” e, por último, desembocando numa “re-etnização”. Este trabalho é parte da fase inicial da pesquisa de mestrado, correspondendo à revisão de literatura tendo como principais teóricos: CUNHA, Manuela Carneiro e PRANDI, Reginaldo. Palavras-chave: Candomblé, Etnização/Desetnização, Universalização.

2028

INTRODUÇÃO

Na África, em seu período colonial, a organização das sociedades dava-se por tribos e clãs, formando assim os grupos étnicos, sendo que cada qual possuía o seu deus tribal. A diáspora separou esses grupos, dispersando-os pelo Novo Mundo, e que a escravidão como força plasmadora, reuniu-os sobre um mesmo território. Nas senzalas brasileiras, o processo diaspórico efetuou-se como “tradução” de elementos culturais diferentes, levando ao surgimento do candomblé. Uma religião que nasce subalterna, marginalizada e “impura”. Contudo, atualmente, assistimos a um processo que, lenta e gradativamente, vem universalizando-o.

Nesse percurso várias mudanças no campo religioso brasileiro ocorreram para que o candomblé, aos poucos fosse deixando de ser uma religião de minorias e se universalizasse,

¹ E-mail: gracilagra@hotmail.com
Universidade Federal da Paraíba - Mestranda

agregando nos seus quadros não apenas pessoas das camadas populares, mas também significativo contingente das camadas médias e altas, universitários, afrodescendentes ou não.

O processo de universalização que o envolve, pressupõe mudanças internas, isto é, em seu quadro mítico e simbólico. Não é mais simplesmente uma religião de negros, ou afrodescendentes, extrapola os limites “étnicos”, de “raça” ou “nação”. Ao mesmo tempo que se universaliza, traz consigo, via movimentos organizados dos adeptos, anseios de reafirmação da religião.

Afirmando-se no campo religioso como uma religião africana, demarcando posicionamentos políticos e indenitários, tomando para si novamente a ideia de uma religião de negros, porém agora em um outro contexto com uma nova roupagem para esse negro, que não significa ser negro apenas na cor da pele.

DA ÁFRICA PARA O BRASIL

Para estudar o candomblé é preciso entender suas origens, que estão na África da colonização, mas que também estão aqui no Brasil, afinal é brasileiro esse modelo de Candomblé que temos até hoje, nesse formato, com esse panteão de orixás, com esta denominação. 2029

Basta nos remetermos à África da época da colonização: a organização social era feita a partir de grupos étnicos, onde cada etnia cultuava o Orixá ou Voduns ou Iniquices e ancestrais daquela região, era a ele que cada um e cada uma fazia suas rezas e oferendas, sendo ele/a o protetor do clã.

Os Negros que foram escravizados, ao chegar no Brasil trouxeram consigo suas culturas seus costumes étnicos, suas devoções. Encontraram aqui outros grupos, de outros clãs, reorganizando no Brasil o culto aos seus ancestrais, mas agora de modo que contemple os todos os grupos presentes.

O candomblé brasileiro não se assenta sobre estruturas sociais como o caráter tribal africano de onde originou-se como culto aos orixás e antepassados, os eguns (Atanda, 1980; Fadié, 1970). A nação tribal, o clã, as linhagens e a organização familiar como estrutura produtiva e unidade de culto, com seus antepassados imemoriais, estão para sempre perdidos. Mas isso não impediu o candomblé nascido no Brasil de firmar-se sobre a ideia central da origem mítica da pessoa conforme a tradição iorubana (Verger, 1973; Abimbola, 1973). (Prandi, 1991)

Exatamente por não estar situado nesta estrutura tribal que o candomblé surge como uma experiência brasileira, mantém elementos da cultura africana, outros elementos surgem, outros são ressignificados.

A vinda de pessoas escravizadas resultou não somente na construção de uma “nova” cultura, mas em um novo formato de organização social desses povos, originando assim, aquilo que antes foi denominado calundu, e hoje é candomblé, com diversas subdivisões, denominadas de nações, por seus adeptos na busca por uma reaproximação com o continente africano. Assim, o Candomblé brasileiro, apresenta suas variações: Jeje, Jeje-marim, Efã, Fon, Keto, Ângola, Tambor de Mina, Xambá, Ijexá, batuque, entre outras expressões, do que hoje compõem o quadro das religiões Afro-brasileiras.

Portanto, é importante ver essa perspectiva diaspórica da cultura como uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação. Como outros processos globalizantes, a globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos. Suas compreensões espaço-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias afrouxam os laços entre a cultura e o lugar. (Hall, 2009)

Essa religião originalmente negra, reprimida ao longo da história, desde as senzalas até os dias atuais na luta com os protestantes. Tem como referência simbólica a Bahia, com os mais famosos terreiros de candomblé do Brasil, sendo considerado o mais antigo a Casa Branca do Engenho Velho, que deu origem ao Axé do Opô Afonjá e Gantois. Esses foram os terreiros que ganharam fama e prestígio na sociedade Bahiana, mas não só na tríade do modelo nagô está o “axé” da Bahia, há outras casas tão antigas e importantes na disseminação do povo de santo pelo Brasil, como o Bogum por exemplo e no interior da Bahia principalmente nas cidades de Cachoeira, Muritiba, São Felix.

Outros locais com bastante expressividade na tradição do Candomblé, é Recife/Olinda com o tradicional Sítio de Pai Adão, e o Maranhão com a Casa das Minas. Demonstrado que nem todo candomblé tem origem na Bahia.

Independente da nação sabemos que o candomblé nasce e cresce em todo país como religião de negros, pobres e suburbanos. No início, praticada às escondidas nas senzalas dos senhores de engenhos, camuflada pelo sincretismo católico, após a libertação dos escravos, sua cultura vai para onde vão os negros, ou seja, para margem da sociedade.

Os libertos a partir de 1830, foram sendo colocados diante da opção entre a exclusão do país e o trabalho agrícola, de preferência nas grandes propriedades. Se muitos cederam e aceitaram uma situação de dependência, outros resistiram e se mantiveram nas cidades, apesar das perseguições políticas. (Cunha, 2012)

Porém liberdade, para os escravos libertos não tem o mesmo significado que tem para a população em geral hoje.

Era comum a assimilação abusiva de escravos e libertos negros. A polícia, em todo caso, não parecia fazer distinção. Na Paraíba, em 1844, escravos ou negros livres achados nas ruas depois do entardecer ‘sem ordem de seus senhores’ (mas que senhores, nesse último caso?) eram levados à delegacia de polícia e açoitados

(Newcomem a Aberdeen, Paraíba, 3 de fevereiro de 1845, pp *Confidential prints* 316).
(Cunha, 2012)

Nessa citação que data de 1844, temos um bom referencial de como o negro era suprimido de sua liberdade, inclusive de sua liberdade religiosa, pois por muito tempo pós-escravatura o candomblecista disfarçou-se de católico, para garantir a sobrevivência de sua crença.

Para se viver no Brasil, mesmo sendo escravo, principalmente depois sendo negro livre, era indispensável antes de mais nada ser católico. Por isso, os negros que recriaram no Brasil as religiões africanas dos orixás, voduns e inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seus ancestrais, frequentavam também os ritos católicos. Continuaram sendo e se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, quando o catolicismo perdeu a condição de religião oficial. (Prandi, 2003)

DESETNIZAÇÃO – NOS CAMINHOS DA UMBANDA

Teoricamente, com a República, o Brasil deixa de ser oficialmente um país católico e passa a ser um país laico. Abrindo portas para afirmação e posicionamento de outras religiões, agora sem medo de perseguição política ou repressão policial. Afinal era permitida a liberdade de crenças, mas não havia liberdade de culto.

A partir dessa liberdade de culto que a umbanda se institucionaliza, datando de 1920 o **2031** registro do primeiro centro de Umbanda do Rio de Janeiro. Era apenas um passo para disseminação da religião brasileira, com traços indígenas, europeus e africanos.

A fundação, nos anos 20, daquele primeiro centro de umbanda no Rio de Janeiro como dissidência pública e institucionalizada do Kardecismo num processo de valorização dos elementos nacionais – o caboclo, o preto-velho, espíritos de índios e escravos – deve ter representado uma forma de acomodação seletiva entre os dois polos fundantes. Um movimento de rearranjo entre duas alternativas não conflitantes, embora uma mais rica em conteúdos doutrinários e a outra mais centrada em práticas rituais. O kardecismo como religião ética, de salvação, e o candomblé como religião ritualística e mágica, de manipulação do destino através de poderes sobrenaturais de que os sacerdotes são dotados por iniciação. (Prandi, 1991)

Essa religião nascente, que promete ser a religião genuinamente brasileira por englobar elementos de diferentes culturas, já nasce branca, mesmo que pobre, porém branca. Aos poucos vai distanciando-se cada vez mais do candomblé, ou seja, dos elementos negros.

[...] a umbanda nasceu no Rio de Janeiro nos anos 1920, bem como a preocupação de purificar o culto dos elementos mais próximos da tradição iniciática e sacrificial do candomblé. A língua portuguesa tomou o lugar da língua africana, a iniciação foi simplificada e quase eliminada, e os sacrifícios de animais foram condenados. O panteão do candomblé, reduzido a “entidades” que se encarnavam nos médiuns deixaram de ser os orixás, para se tornarem os caboclos, os pretos-velhos, bom como os exus e pombagiras que “baixavam” para “trabalhar”, isto é, para dar conselhos aos homens. (Capone, 2009)

Seguindo os passos do Kardecismo, a umbanda logo se espalhou, atravessando fronteiras dos estados brasileiros. Expandindo-se rapidamente, angariando adeptos tornou-se líder (em quantidade de fiéis) no campo das religiões afro-brasileiras. “Pelo menos desde a década de 1950, a umbanda tem sido majoritária no conjunto afro-brasileiro. [...], logo se espalhou pelo Brasil como religião universal sem limites de raça ou etnia, geografia ou classe social” (Prandi, 2003; p.19-20)

De um outro prisma, o kardecismo é uma religião de transe, da experiência religiosa pessoal, e ao mesmo tempo uma religião da palavra, da pregação doutrinária codificada em livros religiosos de autoridade incontestável. Dotado de um código moral e doutrinário explícito e de procedimentos condutores da experiência religiosa públicos e publicados, a iniciação no kardecismo adotou uma pedagogia do não-segredo, do não mistério. Essa universalização contribuiu enormemente para uma acentuada unificação burocrático-institucional. A umbanda carrega consigo parte da norma dos candomblés, que é a do segredo, do recolhimento iniciático, da infalibilidade do pai-de-santo, da autoridade *ex-cathedra* do orixá acima de qualquer preceito, tendo por consequências enormes dificuldades de unificação doutrinária e institucional. (Prandi, 1991)

A essa difusão da umbanda carioca, podemos atribuir “o esforço de uma elite de pensadores umbandistas, na ânsia de torná-la uma religião nacional.” (Gonçalves & Ferreira, 2012; p.7). Como já mencionamos anteriormente uma religião que se propõe a ser universal, ultrapassando os limites éticos, aos quais estava preso o Candomblé da época.

2032

Na década de 1960, começam a acontecer mudanças no campo religioso afro-brasileiro, o Candomblé que antes estava preso às amarras étnicas e geográficas, ou seja, se limitava às regiões suburbanas onde se aglomeravam os descendentes de escravos, começa a romper com essas amarras.

O candomblé foi extravasando suas fronteiras geográficas, abandonando os limites originais de raça e etnia dos seus fiéis e ampliando seu território. Espalhou-se pelo Brasil, conquistando para seus quadros até mesmo antigos seguidores da umbanda. Nas pegadas umbanda, também chegou ao estrangeiro. (Prandi, 2003)

Quando afirmamos, que o candomblé segue as pegadas da umbanda, podemos levar a expressão em seu sentido literal, afinal os fiéis antes iniciados na umbanda passam agora a ser também candomblecistas, existindo assim um trânsito religioso dentro do seguimento afro-brasileiro.

A circulação de médiuns ente os diferentes cultos parece ser um dos traços característicos desse universo. Reginaldo Prandi (1991) analisou a valorização do candomblé em face da umbanda e sua importante difusão na cidade de São Paulo durante os últimos anos. De fato, a umbanda, até os anos de 1970, parecia fadada a ser a religião mais importante dos grandes centros urbanos do sudeste. O candomblé era tido apenas como uma origem longínqua da umbanda [...] (Capone, 2009)

Dados do IBGE, levantados por Prandi apesentam essa adesão de maneira quantitativa:

[...] em 1991, o candomblé foi crescendo. [...] já tinha conquistado 16,5% dos seguidores das diferentes denominações de origem africana. Em 2000, esse número passou a 24,4%. O candomblé cresceu para dentro e para fora do universo afro-brasileiro. Seus seguidores declarados eram cerca de 107 mil em 1991 e quase 140 mil em 2000, o que representa um crescimento de 31,3% num período em que a população brasileira cresceu 15,7%. Sem dúvida um belo crescimento. Por outro lado a umbanda, que contava com aproximadamente 542 mil devotos declarados em 1991, viu seu contingente reduzido para 432 mil em 2000. Uma perda enorme, 20,2%. (Prandi, 2003)

O PROCESSO DE UNIVERSALIZAÇÃO

A saída da Umbanda para o candomblé, pode ser vista de vários ângulos, levando em consideração que há uma ponte que diferencia a prática e os ritos dessas religiões, mesmo sendo ambas religiões de transe, suas organizações são diferentes, regras, preceitos, hierarquia, entidades. Prandi aponta três motivos, pelos quais segundo ele, o médium faz a passagem da umbanda para o candomblé:

Primeira, a umbanda permite e incentiva um largo arco de criatividade. Ela sempre mostrou um elevado grau de receptividade para toda prática exotérica, para tantos níveis de combinação de símbolos e expressões. [...].

Segunda, a umbanda não conta com preceitos rituais ou doutrinários que sejam capazes de controlar o grau de liberdade de expressão do indivíduo, expressões individualizadas. Esta forma de expressar-se na umbanda conta com um inesgotável universo de entidades que podem se manifestar no transe ritual.

Terceira, esta religião, apesar de sacerdotal, em que todos participam como oficiantes, não está contudo assentada numa hierarquia de senioridade iniciativa na qual os adeptos possa se encaixar e se mover, tanto em termos de papéis específicos dentro do grupo de culto, como todo mundo é igual, ela é até mesmo vista como exemplo de uma religião democrática. (Prandi, 1991)

2033

Prandi coloca como sendo a própria umbanda a responsável pela saída da umbanda, mas há outros fatores que podem ser evidenciados, componentes que foram construídos dentro da lógica do povo-de-santo. Observando que para estes, ser do candomblé é sinônimo de força maior, ou seja, o candomblé teria mais poder mágico que a umbanda. Nessa lógica referendada pelos praticantes das religiões afro-brasileiras, ser iniciado no candomblé é fonte de prestígio, é status, é poder.

Esse processo também está atrelado a uma mudança de paradigma do próprio candomblé, que em determinado momento da história passa a se impor como religião dentro do mercado, saindo dos guetos e tornando-se uma opção possível de ser acessada.

A saída do candomblé da invisibilidade releva o momento de reconstrução das identidades, ou como preferem os próprios agentes dessa história, de afirmação de uma identidade religiosa, que é ao mesmo tempo, negra e africana, ainda que, no seu meio, haja brancos, mulatos, mestiços etc. (Gonçalves & Oliveira, 2011)

E nessa perspectiva da desetnização, que CAPONE, menciona a existência de dois tipos de negros e dois tipos de brancos, quando falamos de religiões afro-brasileiras. Fazendo uma oposição entre eles. Os dois tipos de negros seriam os Nagô e o Bantos. Os brancos: a aristocracia e a plebe.

Em seu argumento, opõe o candomblé à macumba, sendo o candomblé dos negros nagô que se sobrepõem aos brancos aristocratas que também frequentam o candomblé, mas que são neles africanizados. Ao contrário do que ocorre na macumba dos negros bantos, onde a plebe branca os embranquecem com a mestiçagem.

REETNIZAÇÃO E AFRICANIZAÇÃO

Mas ao contrário do que se possa imaginar à primeira vista africanizar-se não significa necessariamente se assumir negro, o processo de africanização no candomblé passa por outros elementos culturais, como a língua, a vestimenta, comidas, títulos. Reginaldo Prandi em sua pesquisa sobre os Candomblés de São Paulo afirma:

[...] Africanizar não significa nem ser negro, nem desejar sê-lo e muito menos viver como os africanos. Dos nossos, sessenta terreiros, 27 são chefiados por brancos. Destes, nove ostentam títulos religiosos conquistados em um ou mais templos nos países africanos que contêm os povos iorubanos (Prandi, 1991)

2034

Esse processo nos quais encontram-se os terreiros não só de São Paulo, como afirma Prandi em sua pesquisa realizada em 1991, mas hoje em 2014, podemos perceber como uma tendência dos terreiros de candomblé. Porém o objetivo principal é a busca incessante por verdadeiras origens, por legitimidade. Afinal o que abrange o argumento que faz o candomblé dá um salto no mercado religioso, é exatamente a ideia de legitimidade, de “a verdadeira religião”, aquela que veio da África.

Se seguirmos os passos daqueles que mudam de um axé para outro, veremos com expressiva frequência a busca de um novo terreiro que seja capaz de superar o anterior em termos de publicidade, fama, prestígio. Assim, mudança de axé, mudança de linhagem, significa também um esforço de mobilidade ascendente que é a mobilidade social. A africanização como processo de religamento do candomblé a África contemporânea é uma forma que estes novos candomblés de São Paulo encontraram para se libertar do velho e original candomblé baiano, e até mesmo superá-lo, criando sua própria originalidade e legitimidade. É necessária uma medida nova de importância e prestígio, e que não pode ser a antiguidade. Para completar esse movimento de autonomização em relação as velhas e tradicionais casas da Bahia, o candomblé de São Paulo tem assim necessariamente de reinventar-se também como tradição. (Prandi, 1991)

Essa busca incessante pela tradição, pela legitimidade da tradição, passa pelo público que frequenta os terreiros, voltemos à discussão de Capone, há dois tipos de Negros e de Brancos, o

processo de Africanização se dá no Candomblé, com a presença da aristocracia branca, dos movimentos negros, uma certa elitização, sem mencionar a presença de grupos universitários, tanto fiéis como estudiosos do candomblé.

Africanizar significa também a intelectualização, o acesso a uma literatura sagrada contendo os poemas oraculares de Ifá, a reorganização do culto conforme modelos ou com elementos trazidos da África contemporânea (processo em que o culto dos caboclos é o ponto mais vulnerável e conflituoso); implica o aparecimento do sacerdote, na sociedade metropolitana, como alguém capaz de superar uma identidade com o baiano, pobre, ignorante e preconceituosamente discriminado (Prandi, 1991)

Outro ponto importante não pode deixar de ser mencionado nesse processo de Reetnização do candomblé, que é a assimilação do candomblé como religião por questões político-ideológicas, alguns seguimentos do movimento negro no Brasil incorporam a ideia que para assumir-se como negro, identificar-se como tal, passaria também pela religiosidade, a qual sem dúvida seria a “religião de negros” o candomblé.

Compreendo essa discussão um tanto delicada, afinal hoje o candomblé não está mais preso às amarras étnicas na prática, e sim no discurso. E nem poderia afinal, utilizando-se do próprio argumento da prática religiosa, onde todo ser humano é regido por um orixá. Tem orixá, 2035 tem axé, tem candomblé.

CONCLUSÃO

O candomblé é, hoje, uma possibilidade dentro do cenário das religiões afro-brasileiras que vem se afirmando e está cada vez mais consolidado dentro do mercado religioso como um todo, para isso apresenta/propaga um conjunto de atributos que as outras denominações não possuem. É assim que se coloca como uma das religiões mais ecológicas, democrática e universal, aberta para todos os tipos de orientação sexual, sem preconceito de gênero, a mais antiga, enfim, uma religião apropriada para a época em que vivemos com um sistema centrado no indivíduo e sua relação com os seus deuses pessoais, seu orixá.

Em contra ponto a essa religião democrática que se propõe ser o candomblé, ainda está inserido em uma sociedade que não deixou de ser racista, em atitudes, gestos e palavras. A sociedade Brasileira ainda não conseguiu se desprender das amarras da sociedade escravista, patriarcalista e católica. Tomando como nocivo tudo que faz oposição a esse modelo. Não é porque o Candomblé assimila brancos, índios, amarelos, europeus enfim quem deseje dele fazer parte, universitários, bancários, ricos, pobres, que deixará de ser visto como “seita” de negros. O que pode ser visto de dois pontos, primeiro existe um grupo que de fato prega essa associação, a

religião como elemento construtor da identidade negra, compondo um conjunto de símbolos e signos formadores de uma cultura, porém sem o tom pejorativo o qual a sociedade aponta.

Do outro lado religião que se encaminha para uma assimilação de todas as raças, de todos os públicos desconstruindo a equação candomblecista igual a negro.

REFERÊNCIAS

- CAPONE, Stefania. *A Busca da África no Camdomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- CUNHA, Manuela Carneiro. *Negros, Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GONÇALVES, A. Giovanni Boaes; OLIVEIRA, Rosalira. Identidade, tradição e legitimidade nas religiões afro-brasileiras. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap, Recife*, v. 1, n. 1, p. 125-140, 2011. Disponível em: <www.unicap.br> ... > Gonçalves, Rosalira dos Santos Oliveira>. Acesso em: 10 jan. 2013.
- GONÇALVES, A. Giovanni Boaes; FERREIRA, H. C. Catimbó, umbanda e candomblé: o campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR, 13., 2012, São Luís. *Anais...* São Luís: ABHR, 2012. V. 13, p. 01 -14. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/issue/view/9>. Acesso em: 10 nov. 2012.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estud. - CEBRAP* [online]. 2006, n.74, pp. 47-65.
- NEGRÃO, L. N. O sagrado fora dos trilhos. In: *JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS EN AMERICA LATINA*, 10., 2000, São Paulo. *Anais eletrônicos...* São Paulo: USP/CER, 2000. Disponível em: www.naya.org.ar/religion/Xjornadas/pdf/9/9-negro.pdf. Acesso em: 05 set.2012.
- NEGRÃO, L. N. Trajetórias do sagrado. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, São Paulo, v. 20, n. 2126, pp. 115-132, nov. 2008.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas – Revistas de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 15-33, jun. 2003. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/issue/view/5>. Acesso em: 10 nov. 2012.
- PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000300015...sci...pt. Acesso em: 15 nov. 2012.
- PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, São Paulo, v. 20, n. 2, pp. 155-172, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v20n2/08.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2012.
- SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 4 ed. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.
- SILVA, Vagner Gonçalves. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.