

O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras

Reginaldo Prandi

Texto publicado sob o título

“As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia”

na *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*.
BIB-ANPOCS, São Paulo, nº 63, 1º semestre de 2007, págs. 7-30.
ISSN 151-8085

1. Um começo

Bom dia a todos e obrigado por sua atenção. Agradeço especialmente à comissão organizadora do XI Congresso Latino-Americano sobre Religião e Etnicidade¹ pelo convite para proferir esta conferência de abertura, em que devo falar sobre as religiões afro-brasileiras nas ciências sociais. O tema me dá a oportunidade de refletir sobre trinta e cinco anos de leitura de uma enormidade de livros, artigos, capítulos e outros textos produzidos por cientistas sociais sobre candomblé, umbanda, xangô, tambor-de-mina, batuque gaúcho, batuque paraense, catimbó, encantaria e outras modalidades religiosas brasileiras de origem africana.

¹ Congresso realizado pela ALER — Associação Latino-Americana para o Estudo das Religiões — em São Bernardo do Campo, de 3 a 7 de julho de 2006.

Para os menos familiarizados com as religiões afro-brasileiras, sobretudo os colegas de outros países, talvez seja oportuno dizer, de início, que as religiões afro-brasileiras compõem um diversificado conjunto de credos, alguns de caráter local, outros já revestidos da característica de religião universal, que podem ser encontrados por todo o Brasil, e até mesmo em outros países, especialmente Argentina e Uruguai. Mas trata-se, contudo, de um grupo minoritário no universo das religiões no Brasil. Menos de um por cento dos brasileiros diz seguir essas religiões, um número minúsculo, comparado aos setenta e cinco por cento de católicos e aos cerca de vinte por cento de evangélicos registrados pelos censos demográficos.

Apesar do pequeno número de adeptos, o candomblé e a umbanda têm grande visibilidade e muitos dos símbolos da identidade do Brasil, assim como práticas culturais importantes, são originários dessas religiões. Religião afro-brasileira, como diz Antônio Flávio Pierucci, virou cultura: é samba, carnaval, feijoada, acarajé, despacho, jogo de búzios. Muito diferente das sisudas denominações evangélicas, que nunca foram capazes de produzir para o Brasil qualquer bem cultural importante, como mostrou Gideon Alencar, com seu trabalho sobre a não-contribuição evangélica à cultura brasileira². Até mesmo a música Gospel, que é a produção evangélica mais perto do consumo estético, é limitada ao universo dos crentes, incapaz de se auto-incluir no plano geral das artes de âmbito nacional, artes que o protestantismo brasileiro encara com suspeição e recusa. Justamente o contrário das religiões afro-brasileiras, que se deixaram misturar na cultura profana, fazendo parte hoje da alma brasileira. Um seguidor do candomblé poderia bater no peito e dizer: orixá também é cultura.

Comecei a trabalhar profissionalmente com as religiões afro-brasileiras em 1971, no então recém-fundado CEBRAP — Centro Brasileiro de Análise e Planejamento — criado por um grupo de cientistas sociais aposentados e afastados da universidade pelo regime militar e outros pesquisadores, solidários com os cassados. Logo que me formei sociólogo, na Fundação Santo André, fui trabalhar como auxiliar de pesquisa de Candido Procopio Ferreira de Camargo, um dos fundadores da sociologia da religião no Brasil, dirigente do CEBRAP, e que veio a ser meu mestre por toda a vida.

² Gideon Alencar, *Protestantismo tupiniquin: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo, Arte Editorial, 2005.

Nosso primeiro projeto no CEBRAP consistia em fazer um balanço crítico da produção científica sobre as religiões no Brasil e tentar avançar uma interpretação sociológica sobre as religiões na sociedade brasileira. Mas, o que pretendia Procopio Camargo com as religiões, num centro de pesquisa interessado sobretudo nas questões referentes ao desenvolvimento e subdesenvolvimento econômico e social do Brasil e da América Latina? Ele queria saber de que modo as religiões podiam interferir no processo de mudança social, quer como fator de resistência à mudança quer como fonte capaz de favorecer e contribuir para a transformação que se pretendia para a sociedade brasileira. Desse projeto resultou o livro *Católicos, protestantes, espíritas*, publicado em 1973. Eu fui encarregado da terceira parte, que incluía o espiritismo kardecista, a umbanda e o candomblé.

Pois bem, em que autores e obras nos baseávamos há três décadas e meia? O que havia sobre as religiões afro-brasileiras produzido por sociólogos e antropólogos?

Eu mantenho um cadastro de obras sobre as religiões afro-brasileiras, suas matrizes africanas e congêneres afro-americanas. O número de títulos supera hoje os três mil e a maioria é produção brasileira. Mas em 1971, 1972, não era nada disso.

Havia evidentemente uma dúzia ou mais de trabalhos mais antigos, que podemos tomar como os precursores. Incluem-se aqui o célebre livro do médico Nina Rodrigues sobre o candomblé na Bahia, *O animismo fetichista dos negros bahianos*, que data da passagem do século XIX para o XX, e os escritos amadores de Manuel Querino, do início do século XX³. Também *As religiões do Rio*, livro de 1906 do cronista João do Rio (Paulo Barreto), que reúne informações preciosas (e saborosas) sobre os primeiros templos e sacerdotes dos orixás do Rio de Janeiro. Das décadas de 1930 a 1950, dispúnhamos das obras de Artur Ramos e dos livros e artigos de Édson Carneiro sobre a Bahia. Em Pernambuco, nessa mesma época, escreveram sobre o xangô Gonçalves Fernandes, Vicente Lima, Pedro Cavalcanti, e, já no início de 1950, René Ribeiro, e depois Waldemar Valente. Para o tambor-de-mina, do Maranhão, existia o livro de Manuel Nunes Pereira e o de

³ Os dados bibliográficos de obras e autores citados no texto encontram-se ao final, em "Bibliografia selecionada". Longe de constituir uma listagem exaustiva de autores e obras, essa bibliografia pretende indicar, a meu juízo, os títulos básicos para a compreensão de diferentes temas tratados por cientistas sociais no âmbito das religiões afro-brasileiras.

Octavio da Costa Eduardo, publicado nos Estados Unidos, em 1947, e nunca traduzido. Sobre o batuque do Rio Grande do Sul havia o artigo de Herskovits, de 1943. À parte a obra de Nina Rodrigues, preocupado com os então supostos prejuízos que a miscigenação poderia acarretar ao Brasil, a dos demais está centrada nos aspectos etnográficos — às vezes, exóticos — da religião. São importantes documentos de época e constituem, certamente, uma espécie de primeiro mapeamento da diversidade religiosa afro-brasileira, que nas décadas seguintes as ciências sociais não se cansariam de explorar.

Por seu caráter mais descritivo, essas obras despertavam pouca atenção nos sociólogos do CEBRAP, devendo eu aqui não esquecer de mencionar o livro de Pierre Verger publicado em Dakar, em 1957, pelo Instituto Francês da África Negra, *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, publicado no Brasil somente em 1999. A obra de Verger, com o tempo, viria a se tornar uma das principais fontes de reavivamento do candomblé, mas, naquele momento, sua importância era menor. A interpretação das religiões afro-brasileiras, contudo, já estava presente em três obras fundamentais para o estudo das religiões afro-brasileiras: do próprio Procopio Camargo, *Kardecismo e umbanda*, de 1961; e de Roger Bastide, dois títulos, ambos à época só disponíveis em francês: *Le candomblé de Bahia*, datado de 1958 e aqui publicado vinte anos depois, e *Les religions africaines au Brésil*, de 1960, editado no Brasil em 1971.

Nesse mesmo ano de 1971, iniciou-se no Brasil a instalação dos programas de pós-graduação no formato que conhecemos hoje. Os pioneiros curso de mestrado do IUPERJ, no Rio de Janeiro, e PIMES, da UFPE, em Recife, foram iniciados poucos anos antes. Fiz parte da primeira turma do curso de mestrado em sociologia da USP. No rastro da pós-graduação, alguns centros importantes de ciências sociais da religião surgiram no Brasil. Cito especialmente o CER — Centro de Estudos da Religião "Duglas Teixeira Monteiro —, de São Paulo, e o ISER — Instituto Superior de Estudos da Religião —, do Rio de Janeiro. De iniciativa católica, já funcionava, no Rio de Janeiro, o CERIS — Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais —, criado em 1962 pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) com a finalidade de subsidiar as ações pastoral e social da Igreja Católica, contando em seus quadros com profissionais das ciências sociais. Em nosso primeiro projeto no CEBRAP sobre as

religiões brasileiras, pudemos dispor com importante material estatístico produzido pelo CERIS sobre o culto católico.

Linhas de pesquisa sobre religião prosperaram nos mais diversos programas de mestrado e doutorado, iniciando-se a produção de um número de dissertações e teses sempre crescente. Os autores que citarei daqui por diante, em quase sua totalidade, vieram a ser orientadores em programas de pós-graduação, o que fez multiplicar seu trabalho numa enormidade de dissertações e teses, com linhas de pesquisa e projetos de investigação os mais variados. Em 1977 se criou a ANPOCS — Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais — em cujos encontros e publicações o estudo da religião sempre teve espaço garantido.

Mas nós que estudávamos as religiões afro-brasileiras naquele começo da década de 1970 contávamos apenas com dois ou três trabalhos finais de pós-graduação, sobressaindo-se a dissertação precursora de Maria Stella Ferreira Levy, apresentada na Universidade de Winsconsin alguns anos antes, *The Umbanda is for all of us*, cujo título já explicitava tratar-se a umbanda de religião de caráter universal. Outras teses do período apresentadas no exterior, estas sobre o candomblé, foram a da francesa Gisele Binon-Cossard, que veio a ser conhecida mãe-de-santo no Rio de Janeiro, a ialorixá Omindarewá, e que estudou no doutorado o candomblé angola de Joãozinho da Goméia, e a de Juana Elbein dos Santos, adiante comentada.

2. Bastide e Camargo: candomblé e umbanda vistos como religiões

Foi Roger Bastide, com *O candomblé da Bahia*, quem deu ao candomblé o *status* sociológico de religião. Juntamente com *As religiões africanas no Brasil*, esse livro é o ponto de partida da moderna interpretação científica da religião dos orixás no Brasil, em que Bastide aprofunda teses previamente apresentadas em seu *Imagens do Nordeste místico em preto e branco*, publicado originalmente no Brasil em 1945. Até hoje esses livros são básicos para a compreensão das religiões afro-brasileiras. Os estudos afro-brasileiros ampliaram-se muito desde a época das pesquisas de Bastide e muito dos dados apresentados em seus livros já mereceram investigações mais apuradas. Para quem procura

simples relatos etnográficos, esses livros podem parecer desatualizados. Mas não se pode dizer que se entende de candomblé sem a leitura da obra bastidiana.

Bastide parte dos relatos de Édson Carneiro e divide com Pierre Verger o interesse pelos orixás no Brasil e na África. Bastide estava interessado, antes de mais nada, na relação entre brancos e negros, o que o levou a produzir, com Florestan Fernandes, de quem foi professor, a famosa investigação pioneira sobre relações raciais em São Paulo. Mas foi o candomblé da Bahia que lhe permitiu chegar a interpretações mais decisivas sobre a recriação no Brasil de uma África simbólica capaz de atenuar as agruras da vida do negro na sociedade branca, num processo em que o templo (o terreiro) aparece como sucedâneo do mundo africano que tinha ficado para trás, do outro lado do Atlântico. O candomblé, para Bastide, recriava para o negro um mundo ao qual ele podia, com certa regularidade, se retirar da sociedade branca opressiva e dominadora, uma pequena África fora da sociedade, o terreiro como substitutivo da perdida cidade africana e da família que não pôde ser refeita no Brasil nos moldes africanos. O candomblé punha à disposição do negro brasileiro um mundo também negro, comunitário-familiar, justaposto ao mundo branco, de modo que o fiel pudesse passar de um mundo para o outro como se fossem dimensões ortogonais de uma mesma realidade, em que o não-religioso significava a adversidade a que o negro estava sujeito pela realidade histórica da escravidão. O candomblé, então religião étnica, foi visto por Bastide como uma África recuperada na vida religiosa dos terreiros. Em *As religiões africanas*, ele chamou esse dispositivo de “princípio do corte”, mas já antevia um momento em que o candomblé não seria mais simples religião de negros, podendo receber também devotos e simpatizantes originários de etnias de origem não africana. Antecipou, portanto, a transformação do candomblé de religião étnica em religião universal, o que viria a se consolidar trinta anos depois de sua pesquisa de campo nos terreiros da Bahia.

Bastide não queria simplesmente descrever uma religião de africanos no Brasil, mas pretendia entender como as realidades sociais do negro e do branco se interpenetravam, de modo que a pequena África que ele redescobriu em solo brasileiro pudesse ser compreendida como uma realidade brasileira, capaz de se mostrar como fonte de uma metafísica autônoma, num contraponto significativo com a sociedade mais ampla em que estava constituída. O fato é que Bastide estudava uma sociedade que se transformava muito

rapidamente, tanto que os grandes temas da sociologia nas décadas seguintes se ateriam a três itens básicos: industrialização, urbanização e migração.

Acompanhando o processo de mudança econômica, social e política que marcou o pós-Segunda Guerra, a vida religiosa no Brasil mudou também. E mudou num grau, numa extensão e numa velocidade nunca dantes vistos em nossa história, ficando para sempre marcado o declínio inexorável do catolicismo face ao avanço de outras religiões. A percepção aguda e insistente desse fato acompanhou Candido Procopio Ferreira de Camargo desde os anos 1950, quando começou a se interessar por estudar o desenvolvimento do que ele caracterizou como "*continuum* mediúnico" (um gradiente que reúne grande diversidade de formas religiosas que se aproximam ou se afastam, em diferentes graus, dos tipo puros espiritismo kardecista, num pólo, e a religião afro-brasileira, no outro), bem como a expansão das igrejas pentecostais, todas elas formações religiosas intensamente sacrais a se alastrar pelo Brasil urbano, que se industrializava e se modernizava. Exatamente nas regiões em que o país se modernizava e estabelecia gradativamente padrões mais racionais e seculares. A expansão do pentecostalismo, do kardecismo e da umbanda representava a contraface do declínio e da erosão da religião dominante tradicional, o catolicismo, desgaste que não se reduzia à dessacralização e à secularização. O panorama religioso brasileiro mudava, como continua mudando até os dias de hoje, não somente porque há pessoas que desertam de seus deuses tradicionais, laicizando suas vidas e seus valores, mas também porque há outras que em número crescente aderem a novos deuses, ou então redescobrem seus velhos deuses em novas roupagens.

Procopio Camargo se interessava pela religião em mudança, chegando a desconsiderar aquilo que elas pudessem significar em termos de preservação cultural ou étnica, de continuidade, de preservação de identidades sócio-culturais. A obra de Procopio Camargo sobre as religiões é uma obra sobre a conversão religiosa, sobre a escolha e a deserção — do catolicismo para religiões não católicas, do catolicismo para catolicismos. Ao enveredar pelas religiões de transe, religiões mediúnicas, que ele vai enfeixar no gradiente kardecista-umbandista, Procopio Camargo abandonou uma velha preocupação dos estudiosos dessas religiões no Brasil, o transe. Uma vez que, como experiência religiosa controlada ritualmente, o transe interessa ao pesquisador apenas como uma das

dimensões religiosas, não importa à sociologia aquilo que ele tem ou pode ter de psicológico, exótico ou mesmo patológico. Com transe ou sem transe, a religião é sempre teatro, representação. O foco da sociologia de Procopio Camargo privilegiava a regulamentação da vida que as religiões são capazes de constituir e de inculcar, e a influência moral que possam ter sobre a conduta de vida de indivíduos e grupos em grande número, mudando mentalidades e modos de agir. Segundo Procópio Camargo, a umbanda interessava à sociologia porque era uma religião que podia ser vista nesses termos. O candomblé só interessaria anos depois, quando também se mostrasse como religião que se abre para todos, agora como concorrente no mercado religioso.

São duas chaves bem diferentes, a de Bastide e a de Procopio, mas em ambas as análises as religiões afro-brasileiras surgem como religiões capazes de *competir* com as formas religiosas dominantes de interpretação do mundo e de orientação da conduta. Como realidade sociológica, o candomblé e a umbanda têm, nessa perspectiva, o mesmo porte de religiões como o catolicismo e o protestantismo. Passam a se consideradas como iguais.

3. Novos temas, abordagens e autores

Mais adiante, ainda nos 70, quatro jovens autores marcaram presença com obras até hoje relevantes: Renato Ortiz, com *A morte branca do feiticeiro negro*, se detém no processo crescente de branqueamento das religiões afro-brasileiras; Yvonne Maggie, em *Guerra de orixá*, estuda os usos que os membros de um terreiro de umbanda do Rio de Janeiro fazem dos ritos e dos símbolos religiosos no jogo do conflito interno pelo poder; Roberto Motta, em vários artigos, começa a detalhar a prática sacrificial do xangô e os mecanismos de legitimação social do terreiro nos bairros pobres de Recife e Olinda, vindo a se tornar um grande especialista sobre o xangô; Peter Fry, com seu famoso *Dois respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo*, identifica nessas religiões capacidades próprias e distintas de elaborar a idéia de sociedade e de indivíduo e de se oferecer como alternativas para a escolha dos que buscam uma nova religião: para indivíduos com diferentes propensões sociais, religiões com diferentes modos de enxergar a vida.

Além deles, outros trabalhos da década se destacaram: em 1972, Marco Aurélio Luz e George Lapassade publicaram *O segredo da macumba*, de interpretação marxista, que trata do culto dos exus no Rio de Janeiro, isto é, da quimbanda, como ritual libertário de sentimentos, desejos e aspirações da população pobre de favelas do Rio e de São Paulo; em 1974, Diana Brown defendeu na Columbia University seu doutorado desvendando as origens da umbanda no Rio de Janeiro; e em 1975 o casal Ruth e Seth Leacock publicou *The Spirit of the Deep*, sobre o batuque do Pará, uma belíssima obra até hoje não traduzida, em que se mostra a fusão da encantaria amazônica com o tambor-de-mina maranhense. Em 1976, em sua dissertação de mestrado na Unicamp, *O tambor das flores*, Anaíza Vergolino-Henry discorreu sobre uma federação de terreiros do Pará, mostrando a umbanda fora do eixo Rio-São Paulo. Na dissertação de mestrado defendida na UnB, em 1979, Ordep Trindade-Serra, estudando um terreiro de candomblé angola da Bahia, tratou de um grupo de entidades de candomblé até então pouco estudadas, os erês.

Na década de 1980 muito se produziu sobre as religiões afro-brasileiras, já eram inumeráveis os autores. As religiões afro-brasileiras foram escaneadas, examinadas, destrinchadas, mas o caráter dos estudos era, na maioria das vezes, monográfico. As mais diferentes modalidades foram apresentadas nos seus locais de origem, os ritos foram descritos em pormenores, aspectos da organização do culto, a distribuição dos papéis, a diferenciação das origens étnicas, tudo isso foi bastante explorado. Entre os autores, destacaram-se, no estudo do candomblé: Vivaldo da Costa Lima, em pesquisa sobre a organização hierárquica dos terreiros e os papéis sacerdotais; Júlio Braga, que tratou do culto aos antepassados da ilha de Itaparica, na Bahia, o chamado candomblé de egum, e de tradições, resistência e repressão no candomblé baiano; Claude Lépine, com pesquisa fundamental sobre o candomblé como sistema de classificação; e José Flávio Pessoa de Barros, que pesquisou o uso religioso das plantas. Todos esses trataram do candomblé de origem iorubá. Jocélio Teles dos Santos, por sua vez, se ocupou do candomblé de caboclo. Sérgio Ferretti e Mundicarmo Ferretti trataram do tambor-de-mina maranhense. Norton Corrêa atualizou os estudos sobre o batuque do Rio Grande do Sul. Beatriz Góes Dantas, em pesquisa em Sergipe, trouxe para a discussão a questão polêmica da preferência dos pesquisadores pela casas de candomblé de origem iorubá em detrimento das de filiação banta, fazendo moda com a crítica da chamada nagocracia. Luciano Arcela, da Itália,

retomou o tema sempre difícil dos exus e pombagiras da macumba carioca. Rompendo com a tendência monográfica do período, Monique Augras, originária da psicologia social, se preocupou com a construção da identidade dos fiéis do candomblé a partir dos mitos e ritos, num livro, *O duplo e a metamorfose*, que é uma das jóias do período.

A umbanda, de ritual mais simples e menos atrativo, parece induzir pesquisa de cunho mais generalizante, abrangendo até mesmo temas referentes à orientação político-partidária de líderes religiosos e terreiros.

Antes do final da década de 1980, Maria Helena Villas Boas Concone e Lísias Nogueira Negrão, dirigentes do Centro de Estudos da Religião “Duglas Teixeira Monteiro”, o CER, identificaram desde logo a fragilidade das federações de umbanda, cooptadas pelas práticas fisiológicas de políticos simpatizantes da umbanda, enquanto Liana Trindade, também desse centro, desnudava a condição *thrikster* de Exu. Como parte do grande projeto do CER, Lísias Negrão e Maria Helena Concone realizaram uma extensa pesquisa nos cartórios de registro civil de São Paulo, o que lhes permitiu descrever com precisão a expansão das religiões afro-brasileiras, indicando a chegada e a fixação do candomblé em São Paulo a partir dos anos 1960. Até então, São Paulo era um território para a pesquisa da umbanda, e quem quisesse estudar o candomblé deveria ir à Bahia. Mas, com a descoberta de que em São Paulo também já se podiam encontrar inúmeros terreiros de candomblé, abriu-se uma nova frente de pesquisa, da qual participei com um projeto de investigação que cobriu a região metropolitana de São Paulo, projeto financiado pela FAPESP. Daí saiu meu livro *Os candomblés de São Paulo*, de 1991, apresentado originalmente à USP, em 1989, como tese de livre-docência em sociologia.

Até então, as religiões afro-brasileiras já tinham despertado plenamente o interesse das ciências sociais como objeto de estudo. Começava um movimento inverso: as religiões afro-brasileiras se interessando pelo que delas diziam as ciências sociais. Obras de cientistas sociais aos poucos foram se transformando em fonte de conhecimento religioso, num movimento que eu e outros estudamos sob o nome de africanização do candomblé e, por extensão, das demais modalidades afro-brasileiras.

4. *Religião universal, africanização e dissincretização*

Nos meios do candomblé, acredita-se que muitos elementos rituais da religião dos orixás teriam se perdido, por várias razões, ao longo da reconstituição da religião africana no Brasil. Muitos acreditam também que é possível recuperar essas perdas e, assim, restaurar a força e a riqueza originais da religião. Seria preciso, conforme se pensa, reaprender as línguas africanas, restabelecer ritos, recuperar a mitologia. Isso é uma diretriz ideológica importante que norteará mudanças na religião, sobretudo em seu extravasamento para fora da Bahia, mas lá também se fazendo presente.

Os nàgó e a morte, de Juana Elbein dos Santos, tese de doutorado em etnologia apresentada à Sorbonne em 1972 e publicada no Brasil em 1976, muitas vezes reeditada, é exemplo precioso da tentativa de reencontrar a fórmula perdida e entender o sentido esquecido dos ritos. Reconstruindo a religião no Brasil por meio da etnografia colhida na África, Juana Elbein dos Santos foi capaz de oferecer ao povo-de-santo um novo caminho a ser seguido ritualmente, com significados de uma cosmogonia que dá um outro sentido à religião: agora sabe-se por que se canta tal cantiga e o que ela quer dizer; agora sabe-se por que tal prática cerimonial deve ser realizada. O candomblé é religião de transmissão oral, mas o livro agora passava a ser um instrumento importante de recuperação de tradições. Durante minha pesquisa sobre o candomblé de São Paulo, que me obrigou a pesquisar também terreiros de outros estados do Brasil, era comum eu e meus auxiliares de campo, como Vagner Gonçalves da Silva, Rita de Cássia Amaral, Rosa Maria Bernardo e Ricardo Mariano, encontrarmos nos terreiros o livro de Juana Elbein, freqüentemente anotado e revelando sinal de uso intenso.

Em 1981, Pierre Verger, agora chamado Pierre Fatumbi Verger, publicou sua obra monumental de fotógrafo e etnógrafo, *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Nunca mais o velho candomblé seria o mesmo. Verger oferece um receituário preciso, denso, fidedigno do culto de cada um dos orixás cultuados do lado de cá do Atlântico, apresentando suas originais feições africanas, que podem ser comparadas, a cada página, com a versão brasileira. Com esse livro, Verger lançou uma ponte definitiva entre a Bahia e a África, ponte que qualquer um poderia, a partir de então, atravessar. A volta à África, tão

ansiada por muitos líderes e seguidores das religiões afro-brasileiras interessados na atualização da religião, se fez acessível através da leitura, o livro se impondo à oralidade.

Difícil imaginar hoje um seguidor do candomblé minimamente escolarizado que não tenha em algum momento lido ou tido vontade de ler trabalhos escritos como os de Pierre Verger e Juana Elbein. A esse esforço de recuperação da mitologia e do ritual do candomblé por seus líderes e seguidores a partir da produção das ciências sociais, eu mesmo posso ter contribuído com meu *Mitologia dos orixás* e os livros infanto-juvenis sobre os orixás que publiquei a partir do ano 2000.

Bem, o candomblé, então, já experimentava modificações substanciais, transformado numa religião para todos, não mais uma religião exclusiva de descendentes de africanos. Com sua lógica própria e sua capacidade de fornecer ao devoto uma rica e instigante interpretação do mundo, o candomblé foi se espalhando da Bahia para todo o Brasil. Foi se transformando e se adaptando às novas condições sociais e culturais.

Agora religião para todos, o candomblé enfatiza a idéia de que a competição na sociedade é bem mais aguda do que se podia pensar, que é preciso chegar a níveis de conhecimento mágico e religioso muito mais densos e cifrados para melhor competir em cada instante da vida, que o poder religioso tem amplas possibilidades de se fazer aumentar. Ensina que não há nada a esconder ou reprimir em termos de sentimentos e modos de agir, com relação a si mesmo e com relação aos demais. Não impõe barreiras moralistas aos desejos e ao comportamento sexual, ao contrário. O candomblé considera que neste mundo podemos ser o que somos, o que gostaríamos de ser e o que os outros gostariam que fôssemos. A um só tempo. Muito apropriado aos ventos libertários da contracultura que sopraram no Brasil e no mundo nas décadas de 1960 e 70.

Como agência de serviços mágicos, que também é, a religião dos deuses africanos em suas diferentes modalidades oferece ao não-devoto a possibilidade de encontrar solução para problema não resolvido por outros meios, sem maiores envolvimento com a religião. Para o cliente (consumidor dos serviços mágicos que a religião oferece também aos não-devotos, sob pagamento) passa despercebida a intensa atividade ritual do candomblé e das outras denominações afro-brasileiras. Como as cerimônias iniciáticas são realizados longe dos olhos do público, são secretas, o não-iniciado só vê o rito público, que é a festa, com música, canto, dança, comida e muita cor. O candomblé assim é muito confundido com sua

forma estética, a qual se reproduz no teatro, na escola de samba, na novela da televisão — os orixás ao alcance da mão como produto de consumo. Porque candomblé também é festa, como o estudou Rita de Cássia Amaral em *Xirê! O modo de crer e de viver do povo-de-santo*.

Parcela importante da legitimidade social dessa cultura de origem africana, cujo celeiro mais importante é a Bahia, foi gestada a partir de uma nova estética formulada pela classe média intelectualizada do Rio e de São Paulo nas décadas de 1960 e 1970, que adotou os artistas e intelectuais baianos, inclusive, propagou-se pela mídia eletrônica e chegou a todas as classes sociais. Sobretudo através da música popular pós-Bossa Nova. Chegou também aos pobres, ainda que esses não tenham vivido o desejo de retorno e rebeldia que, na década de 1960, rumou para Salvador em busca das veneráveis mães-de-santo e seus búzios e feitiços. Desejo que se alastrou também entre os seguidores da umbanda, que com esforço haviam buscado até então apagar justamente essa origem não branca de sua religião, essa Bahia, essa África. Era o processo de africanização do candomblé, em que o retorno deliberado à tradição significa o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da Diáspora; voltar à África não para ser africano, nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil é agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público, para ser o detentor de uma cultura que já é ao mesmo tempo negra e brasileira, porque o Brasil já se reconhece no orixá. Esses são, a meu ver, os temas mais importantes tratados no final dos 80, temas que procurei discutir em *Os candomblés de São Paulo* e retomar, catorze anos depois, em *Segredos guardados*.

Em suma, ao longo do processo de mudanças mais geral que orientou a formação brasileira das religiões dos orixás, voduns e inquices, o culto das divindades africanas primeiro misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro, forjando-se o sincretismo; depois apagou elementos negros e adotou valores cristãos para ser universal e se inserir na sociedade geral, gestando-se a umbanda; finalmente retomou origens negras para transformar também o candomblé em religião para todos, iniciando um processo de africanização e dessincretização para alcançar sua autonomia em relação ao catolicismo. Para isso, certamente, o reconhecimento da cultura dos orixás pela sociedade em geral

representou um passo importante e sua divulgação através da música popular, do teatro e da literatura, entre outras formas de manifestação cultural, não deixou de ser muito expressivo.

Nos tempo atuais, as mudanças por que passam as religiões dependem, entre outros motivos, da necessidade da própria religião em mudança de se expandir e se enfrentar de modo competitivo com as demais religiões. A maior parte dos atuais seguidores das religiões afro-brasileiras nasceu católica e adotou a religião que professa hoje em idade adulta. Não é diferente para evangélicos e membros de outros credos de conversão. Pertencer hoje a uma determinada religião no Brasil é questão de escolha pessoal. A religião que se professa hoje já não é aquela na qual se nasce, mas a que se escolhe. A religião que alguém elege para si hoje, selecionada de uma pluralidade em permanente expansão, também não é necessariamente mais a que seguirá amanhã. O religioso é agora um ser pouco fiel. Mais de um quarto da população adulta da região metropolitana de São Paulo professa hoje religião diferente daquela em que nasceu, são convertidos, muitos tendo experimentado sucessivas opções⁴.

Enfim, o candomblé, o tambor-de-mina, o xangô, o batuque e a umbanda compõem um conjunto de alternativas religiosas que se insere cada vez mais como possibilidades de opção para todos; as amarras étnicas estão definitivamente desfeitas. É preciso tratar essas religiões a partir de categorias que — para além dos aspectos de cunho mágico, como a cura — permitam entender questões atuais das ciências sociais, como as de gênero, sexualidade, representação política, identidade na grande cidade, ética. De gênero, sexualidade, homossexualidade e papéis no terreiro, trataram Rita Segato, pesquisando o xangô em Pernambuco, e Patrícia Birman e Maria Lina Leão Teixeira, analisando terreiros do Rio de Janeiro. Teresinha Bernardo se propôs a entender questões referidas à mulher e à mãe, tomando como referência a mentalidade mítico-africana do candomblé. Armando Vallado analisou questões de moralidade e ética religiosa e o conflito nos terreiros. Havia um outro veio importante a explorar, o da música e da dança, em que atuaram José Jorge de Carvalho, Ângela Lühning e Susanna Barbara.

As religiões afro-brasileiras são agora também produto de exportação e povoam o imaginário e o leque de escolhas religiosas de povos vizinhos, como os argentinos e

⁴ Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi, *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.

uruguayos, e se expandem mais além, buscando terras européias, estabelecendo-se em Portugal, Itália e Suíça, inicialmente acompanhando os emigrantes brasileiros, como o candomblé já tinha seguido antes os migrantes nordestinos que buscaram Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília. Os cientistas sociais, é claro, vão atrás, pois há muito a explicar. Vejam-se os trabalhos de Ari Pedro Oro seguindo os passos do batuque gaúcho nos países do Cone Sul. E os de Ismael Pordeus sobre Portugal, mais a obra de antropólogos estrangeiros, que foram se juntando aos brasileiros no desejo de entender as religiões afro-brasileiras em contextos culturais cada vez mais distantes daqueles em que nasceram, como Bruno Barba e Luisa Faldini, estudando as religiões afro-brasileiras na Itália, Alejandro Frigério e María Julia Carozzi, na Argentina, Renzo Pi-Hugarte no Uruguai.

Outros autores com contribuições importantes aos estudos das religiões afro-brasileiras devem ser lembrados. Estudando o candomblé no período inicial, Ruth Landes, Donald Pierson e Jean Ziegler (todos visitantes estrangeiros). Mais recentemente, Márcio Goldman tratou da construção da pessoa e do transe; Klaas Woortmann ofereceu uma interpretação antropológica da cosmologia nagô; Vagner Gonçalves da Silva estudou o candomblé de São Paulo como religião da metrópole; Arno Vogel e Marco Antônio da Silva Mello retrabalharam a questão da construção iniciática da identidade; Volney Berkembrock buscou uma interpretação teológica do culto aos orixás; Josildeth Gomes Consorte tem estudado a questão do sincretismo. Os antropólogos Gilberto Mazzoleni, italiano, Michel Agier, francês, e Mickelle Omari, norteamericana, investigaram o terreiro em face do multiculturalismo contemporâneo. Stefania Capone buscou entender questões do poder numa comparação entre o terreiro brasileiro e suas fontes africanas; Vilson Caetano de Souza Júnior estudou o candomblé do Recôncavo Baiano; Rosa Maria Bernardo e Patrícia Ricardo de Souza preocuparam-se com questões da estética do candomblé; Hélio Vianna, numa tese de doutorado sobre a construção de tradições no candomblé, ofereceu um detalhado estudo dos mais importantes terreiros e líderes de candomblé do Rio de Janeiro, suas origens e filiações. Raul Lody, museólogo, publicou obra numerosa sobre objetos sagrados.

Também é preciso mencionar Ronaldo Senna, que pesquisou o jarê no interior da Bahia; Maria do Carmo Brandão, Luís Felipe Rios e Anilson Lins que trabalharam com o xangô tradicional e o xangô umbandizado; mais Raymundo Heraldo Maués e Gisela

Macambira Villacorta, Carlos Alberto Caroso e Núbia Rodrigues, André Ricardo de Souza, estudiosos dos cultos de encantaria, catimbó, pajelança e caboclos; Maria Amália Pereira Barreto, pela pesquisa sobre o tambor-de-mina; Luiz Assunção pela investigação recente do catimbó ou jurema em terreiros de umbanda, candomblé e xangô do interior nordestino. Outros antropólogos que pesquisaram a umbanda: sobre magia e cura, Paula Montero; sobre organização, José Guilherme Magnani; sobre marginalidade e comportamento: Fernando Brumana e Elda Martinez; sobre crime e imagem feminina na quimbanda, Márcia Contins. Em *Medo do feitiço*, Yvonne Maggie analisa relações entre magia e poder e entre o direito e a religião. De fora das ciências sociais veio a instigante contribuição de Marlyse Meyer sobre as origens possíveis da entidade Pombagira.

A lista, evidentemente, está longe de ser completa. Faltaria incluir, entre outros, autores de trabalhos de cunho histórico que vêm desvendando passagens importantes da constituição das religiões afro-brasileira, como Renato da Silveira, que trabalhou com as origens dos primeiros terreiros de candomblé queto da Bahia; Luis Nicolau Parés, debruçado sobre a contribuição da nação jeje na formação desse candomblé baiano; e Roberto Moura, que nos deu sua obra sobre a "Pequena África" do Rio de Janeiro, povoada de personagens que fizeram parte, ao mesmo tempo, da consolidação carioca da religião afro-brasileira e da formação do samba e outros elementos fundamentais da cultura popular brasileira.

5. Religiões universais em competição e conflito

Mas um tema novo, decisivo, candente, começou a preocupar ultimamente os cientistas sociais: qual o futuro das religiões afro-brasileiras?

Nos últimos anos do século XX, acreditava-se que tudo ia bem com as religiões afro-brasileiras. Já haviam consolidado seu *status* de religiões de caráter universal e se encontravam instaladas no País e mais além como concorrentes legítimas e em expansão no mercado religioso. Cresceram e se mostraram, lutando para romper o preconceito que ainda as cercava e cerca, religiões de origem negra que são. Mas, em 2001, Ricardo Mariano, analisando o crescimento evangélico, em sua tese de doutorado, fez uma descoberta

sensacional⁵. Descobriu que as religiões afro-brasileiras estavam perdendo fiéis. Isso mesmo: os diminutos candomblé e umbanda, somados, perdiam fiéis num montante significativo. E apontou como razão o enfrentamento com as igrejas pentecostais. O conflito entre evangélicos e afro-brasileiros já vinha sendo estudado, mas agora tudo mudava de figura, de extensão, abrindo-se um novo flanco na pesquisa sociológica do segmento afro-brasileiro. Trabalhos como os de Ari Pedro Oro, Cecília Loreto Mariz e Mariza de Carvalho Soares, todos da década de 1990, como o de Miriam Marcílio Rabelo, mais recentemente, já explicitavam o tema do conflito entre evangélicos e afro-brasileiros e se perguntam sobre as chances de sobrevivência dessas últimas. Agora tratava-se de medir o declínio e refletir sobre seus efeitos na sociedade brasileira.

Olhando separadamente as religiões, pode-se ver que a perda de fiéis do conjunto afro-brasileiro se deve ao encolhimento da umbanda. Como o pequeno crescimento do candomblé não é suficiente para compensar as perdas umbandistas, o conjunto todo se mostra, agora, debilitado e declinante diante do avanço pentecostal.

Acho que algumas considerações que apresentei em *Segredos guardados*, meu livro de 2005, podem sumariar o novo quadro de preocupação.

Podem ser muitas as razões do declínio afro-brasileiro, mas certamente elas estão associadas às novas condições da expansão das religiões no Brasil no contexto do mercado religioso. A oferta de serviços que a religião é capaz de propiciar aos consumidores religiosos e as estratégias de acessar os consumidores e criar novas necessidades religiosas impõem mudanças que nem sempre religiões mais ajustadas à tradição conseguem assumir. É preciso, sobretudo, enfrentar-se com os concorrentes, atualizar-se. Para religiões antigas, podem ocorrer mudanças que mobilizam apenas um setor dos líderes e devotos, como, por exemplo, ontem, a fração das Comunidades Eclesiais de Base e, hoje, a parcela da Renovação Carismática do catolicismo. No caso dos evangélicos, avançam os renovados pentecostais, mas declinam algumas das denominações históricas, tradicionais.

Certamente, o sincretismo católico, que por quase um século serviu de guarida aos afro-brasileiros, não deve mais lhes ser tão confortável. Quando o próprio catolicismo está

⁵ Ricardo Mariano, *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. Tese de doutorado em Sociologia. São Paulo, USP, 2001.

em queda, a âncora sincrética católica pode estar pesando desfavoravelmente para os afro-brasileiros, fazendo-os naufragar.

Umbanda e candomblé são religiões mágicas. Ambas pressupõem o conhecimento e o uso de forças sobrenaturais para intervenção neste mundo, o que privilegia o rito e valoriza o segredo iniciático. Além do sacerdócio religioso, a magia é quase que uma atividade profissional paralela de pais e mães-de-santo, voltada para uma clientela religiosamente alheia à religião africana. Nesses termos, o candomblé é visto dentro do próprio segmento afro-brasileiro como fonte de maior poder mágico que a umbanda, o que atrai para o seio do candomblé muitos umbandistas.

Para o candomblé, que está mais perto do pensamento africano que a umbanda, o bem e o mal não se separam, não são campos distintos. A umbanda, porém, quando se formou, se imaginou também como religião ética, capaz de fazer a distinção entre o bem e o mal, à moda ocidental, cristã. Mas acabou criando para si uma armadilha: ao separar o campo do bem do campo do mal, povoou o primeiro com seus guias de caridade, os caboclos, pretos-velhos e outros espíritos bons, à moda kardecista. Para controlar o segundo, arregimentou um panteão de exus-espíritos e pombagiras, entidades que não se acanham em trabalhar para o mal quando o mal é considerado necessário. Ficou dividida entre dois campos éticos opostos, “entre a cruz e a encruzilhada”, na feliz expressão de Lísias Nogueira Negrão. Por outro lado, o culto dos exus e pombagiras, identificados popularmente, especialmente pelos religiosos oponentes, como figuras diabólicas — culto tratado durante muito tempo com discrição e segredo — veio recentemente a ocupar na umbanda lugar aberto e de realce. Era tudo de que precisava um certo pentecostalismo: agora o diabo estava ali bem à mão, nos terreiros adversários, visível e palpável, pronto para ser humilhado e vencido. O neopentecostalismo leva ao pé da letra a idéia de que o diabo está entre nós, incitando seus seguidores a divisá-lo nos transe rituais dos terreiros de candomblé e umbanda. Pastores da Igreja Universal do Reino de Deus, em cerimônias fartamente veiculadas pela televisão, submetem desertores da umbanda e do candomblé, em estado de transe, a rituais de exorcismo, que têm por fim humilhar e escorraçar as entidades espirituais afro-brasileiras incorporadas, que eles consideram manifestações do demônio, num ataque sem trégua ao candomblé e à umbanda e a seus deuses e entidades, prática

constitutiva de sua própria identidade, conforme demonstraram Ronaldo de Almeida⁶ e Ricardo Mariano⁷. Os terreiros, enfim, haviam sido deixados em paz pela polícia (quase sempre), mas ganharam inimigos muito mais decididos e dispostos a expulsá-los do cenário religioso, contendedores que fazem da perseguição às crenças afro-brasileiras um ato de fé, no recinto fechado dos templos como no ilimitado e público espaço da televisão e do rádio.

A umbanda e o candomblé, cada qual a seu modo, são bastante valorizados no mercado de serviços mágicos e sempre foi grande — e não necessariamente religiosa — a sua clientela, mas ambos enfrentam hoje a concorrência de incontáveis agências de serviços mágicos e esotéricos de todo tipo e origem, sem falar de outras religiões, que inclusive se apropriam de suas técnicas, sobretudo as oraculares.

As afro-brasileiras são religiões de pequenos grupos que se congregam, nos terreiros, em torno de uma mãe ou pai-de-santo. Embora se cultivem relações protocolares de parentesco iniciático entre terreiros, cada um deles é autônomo e auto-suficiente, e não há nenhuma organização institucional eficaz que os unifique ou que permita uma ordenação mínima capaz de estabelecer planos e estratégias comuns na relação da religião afro-brasileira com as outras religiões e o resto da sociedade. As federações de umbanda e candomblé, que supostamente uniriam os terreiros, não funcionam, pois não há autoridade acima do pai ou da mãe-de-santo. Além de competirem com as outras religiões e práticas mágicas, os terreiros competem fortemente entre si, e os laços de solidariedade entre os diferentes grupos são frágeis e circunstanciais. Não há organização empresarial e não se dispõe de canais eletrônicos de comunicação. Sobretudo, nem o candomblé nem a umbanda têm quem fale por eles, muito menos quem os defenda. Muito diferente das modernas organizações empresariais das igrejas evangélicas, que usam de técnicas modernas de marketing, que treinam seus pastores-executivos para a expansão e prosperidade material das igrejas, que contam com canais próprios e alugados de televisão e rádio, e com representação aguerrida nos legislativos municipais, estaduais e federal. Mais que isso, a derrota das religiões afro-brasileiras é item explícito do planejamento expansionista pentecostal.

⁶ Ronaldo R. M. de Almeida, A universalização do Reino de Deus. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, nº 44, pp. 12-23, março de 1996.

⁷ Ricardo Mariano, *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1999.

A organização dos afro-brasileiros em pequenos grupos (as comunidades dos terreiros) hoje pode pesar desfavoravelmente. Entre as décadas de 1950 e 1970, as religiões de conversão se caracterizavam pela formação de pequenas assembléias, em que todos se conheciam e se relacionavam. A religião recriava simbolicamente relações sociais comunitárias que o avanço da industrialização e da urbanização ia desfazendo. Tanto no terreiro afro-brasileiro como na igreja evangélica, o adepto se sentia de novo parte de um pequeno e bem definido grupo. Ao contrário disso, a religião típica da década de 1980 em diante é uma religião de massa. As reuniões religiosas são realizadas em grandes templos, situados preferencialmente nos lugares de maior fluxo de pessoas, com grande visibilidade, que funcionam o tempo todo e que reúnem adeptos vindos de todos os lugares da cidade. Os crentes já não precisam necessariamente se conhecer uns aos outros. O culto também é oferecido dia e noite no rádio e na televisão e o acesso ao discurso religioso é sempre imediato, fácil. Os pastores são treinados para um tipo de pregação uniforme e imediatista. No catolicismo carismático, por sua vez, a constituição dos pequenos grupos de oração teve que se calçar na criação dos grandes espetáculos de massa das missas dançantes celebradas pelos padres cantores. Nesses vinte anos, mudou muito a forma como a religião é oferecida pelos mais bem-sucedidos grupos religiosos. São mudanças a que o candomblé e a umbanda não estão afeitos. Não são capazes de se massificar, mesmo porque a vida religiosa de um afro-brasileiro se pauta principalmente pelo desempenho de papéis sacerdotais dentro de um grupo de características eminentemente familiares. Mais que isso: as cerimônias secretas das obrigações e sacrifícios não são abertas sequer a todos os membros de um terreiros, havendo sempre uma seleção baseada nos níveis iniciáticos, não sendo concebível a sua exposição a todos, muito menos sua divulgação por meio televisivo.

Além disso, os terreiros afro-brasileiros usualmente desaparecem com o falecimento da mãe ou pai-de-santo. A não ser em uma dúzia de casas que se transformaram em emblemas de importância regional ou nacional para a religião, dificilmente um terreiro sobrevive a seu fundador. Tudo sempre começa de novo, pouco se acumula.

Fragmentadas em pequenos grupos, fragilizadas pela ausência de algum tipo de organização ampla, tendo que carregar o peso do preconceito racial que se transfere do negro para a cultura negra, as religiões afro-brasileiras têm poucas chances de se sair melhor na competição — desigual — com outras religiões. Silenciosamente, assistimos hoje a um

verdadeiro massacre das religiões afro-brasileiras. O fato é que as lideranças da umbanda e do candomblé, em grande parte pouco interessadas no que se passa fora do terreiro de cada um, não têm sabido como reagir ou como se organizar na defesa de sua religião⁸. É verdade que o candomblé carrega um fardo de tradição que tende a ser imobilizador, mas a umbanda, que surgiu exatamente para adequar o culto afro-brasileiro a novos tempos, também não parece agora capaz de se adaptar rapidamente às novas demandas que a sociedade apresenta.

De todo modo, a importância cultural da umbanda, do candomblé, do xangô, do tambor-de-mina, do batuque e das demais denominações tem sido sempre maior que seu alcance demográfico em termos da efetiva filiação de seguidores. Sua contribuição às mais diferentes áreas da cultura brasileira é riquíssima, como acontece também noutros países americanos em que se constituíram religiões de origem negro-africana. Mas, se se confirma que o Brasil vem se tornando religiosamente menos afro-brasileiro, a fonte viva de valores, visões de mundo, arranjos estéticos, aromas, sabores, ritmos etc., que são os terreiros afro-brasileiros, pode entrar em processo de extinção. Não seria um horizonte promissor para o cultivo da diferença cultural e do pluralismo religioso, cujo alargamento alimentou promessas do final do século XX de mais democracia, diversidade, tolerância e liberdade.

É essa, a meu ver, a discussão pendente que as ciências sociais têm hoje que enfrentar no trato das religiões afro-brasileiras.

Muito obrigado.

⁸ Aguarda julgamento de apelação no STF, um processo judicial inusitado, já vitorioso em duas instâncias, iniciado por religiosos afro-brasileiros contra as redes de televisão Record e TV Mulher, ambas de propriedade da Igreja Universal do Reino de Deus.

Bibliografia selecionada

- AGIER, Michel. A cultura dos terreiros: um estudo de caso no candomblé na Bahia. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 39, n° 2: pp. 219-253, 1996.
- AMARAL, Rita de Cássia. *Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro, Pallas e Educ, 2002.
- ARCELA, Luciano. *Rio macumba*. Roma, Bulzoni, 1980.
- ASSUNÇÃO, Luiz. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro, Pallas, 2006.
- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis, Vozes, 1983.
- _____. De Yιά Mi a Pomba Gira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé, religião do corpo e da alma*, pp. 17-44. Rio de Janeiro, Pallas, 2000.
- _____. Quizilas e preceitos: transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Culto aos orixás, voduns e ancestrais na religiões afro-brasileiras*, pp. 157-196. Rio de Janeiro, Pallas, 2004.
- BARBA, Bruno. *Il gioco dei buzios: la divinazione nel candomblé brasiliano*. Milão, Xenia Edizioni, 1999.
- BARBA, Bruno, FALDINI, Luisa e PRANDI Reginaldo. *Sincretismo o africanizzazione? Dinamiche delle religioni brasiliane*. Gênova, Itália, ECIG, 2002.
- BARBARA, Rosamaria Susanna. *A dança das aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé*. Tese de doutorado em Sociologia. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2001.
- BARRETO, Maria Amália Pereira. *Os voduns do Maranhão*. São Luís, Fundação Cultural do Maranhão, 1977.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *A fogueira de Xangô, o orixá do fogo: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Intercon-UERJ, 1999.
- _____. *O banquete do rei, Olubajé: uma introdução à música afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Ao Livro Técnico, 2000.
- BARROS, José Flávio Pessoa de e NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé òrìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetias nas casas de candomblé jêje-nagô*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.
- BASTIDE, Roger. *Retrato do Brasil em preto e branco*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1945.
- _____. *As religiões africanas no Brasil*. Tradução de *Les religions africaines au Brésil*, de 1960. São Paulo, Pioneira, 1971.

- _____. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de *Le candomblé de Bahia*, de 1958. 3ª ed. São Paulo, Nacional, 1978. Nova edição: São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- BERKEMBROCK, Voney. *A experiência dos orixás*. Petrópolis, Vozes, 1998.
- BERNARDO, Rosa Maria Costa. *Coisas de orixá: cultura material no candomblé de São Paulo*. Mestrado em Antropologia. São Paulo, USP, 1994.
- BERNARDO, Teresinha. *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketo*. Rio de Janeiro, Pallas e Educ, 2003.
- BINON-COSSARD, Gisele. *Contribution a l'étude des candombles au Brésil: Le candomble angola*. Doctorat de Troisième Cycle (mimeo). Paris, Faculté des Letres et Sciences Humaines, s.d.
- _____. A filha-de-santo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olórisa: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Ágora, 1981.
- BIRMAN, Patrícia. *Fazendo estilo criando gêneros*. Rio de Janeiro, Relume Dumará e Eduerj, 1995.
- BRAGA, Júlio. *Ancestralidade afro-brasileira: o culto de babá egum*. Salvador, Ianamá e CEAO/UFBA, 1992.
- _____. *O jogo de búzios: um estudo da adivinhação no candomblé*. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- _____. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblé da Bahia*. Salvador, CEAO e Edufba, 1995.
- _____. *Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros*. Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.
- BRANDÃO, Maria do Carmo. *Xangôs tradicionais e xangôs umbandizados do Recife*. Tese de doutorado em Antropologia. São Paulo, USP, 1986.
- BRANDÃO, Maria do Carmo e RIOS, Luís Felipe. O catimbó-jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.
- BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: *Umbanda & política*. Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro, ISER e Marco Zero, 1987.
- BRUMANA, Fernando G. e MARTINEZ, Elda G. *Marginália sagrada*. São Paulo, Hucitec, 1991.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de et alii. *Católicos, protestantes, espíritas*. São Paulo, Vozes, 1973.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas, 2004.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões negras*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1936.
- _____. *Negros bantus*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.

- _____. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1947.
- _____. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.
- CAROSO, Carlos e RODRIGUES, Núbia. Exus no candomblé de caboclo. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.
- CARVALHO, José Jorge de. *Ritual and Music of the Sango Cults of Recife, Brazil*. Tese de doutorado em Etnomusicologia. Belfast, The Queen's University, 1984.
- _____. A força da nostalgia: A concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais. *Religião e sociedade*. São Paulo e Rio, v. 14, nº 2, pp. 36-61, 1987.
- _____. *Cantos sagrados do xangô do Recife*. Brasília, Fundação Cultural Palmares, 1993.
- CAVALCANTI, Pedro. As seitas africanas do Recife. In: *Estudos afro-brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro reunido no Recife em 1934, 1º volume*. Rio de Janeiro, Ariel, 1935.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1987.
- _____. Caboclos e pretos-velhos da umbanda. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas e NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: da repressão à cooptação. In: *Umbanda & política*. Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro, ISER e Marco Zero, 1987.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO Carlos e BACELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*, pp. 71-92. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.
- CONTINS, Márcia. *O caso da Pombagira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, UFRJ, 1983.
- CORRÊA, Norton. *O batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Editora UFRGS, 1992.
- DANTAS, Beatriz Góes. *Vovó nagô e papai branco*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- EDUARDO, Octavio da Costa. *The Negro in Northern Brazil: a Study in Acculturation*. New York, J. Augustin Publisher, 1948.
- FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Desceu na guma: o caboclo no tambor-de-mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís. A Casa Fanti-Ashanti*. São Luís, Sioge, 1993.
- _____. *Encantaria de "Barba Soeira": Codó, capital da magia?* São Paulo, Siciliano, 2001.
- _____. Terecô, a linha de Codó. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.

- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas*. ed. mimeo:1983. São Luís, Editora da UFMA, 1996.
- _____. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo e São Luís, Edusp & Fapema, 1995.
- FRIGERIO, Alejandro. Umbanda e africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso. Rio de Janeiro, *Comunicações do ISER*, 35, pp. 53-63, 1989.
- FRIGERIO, Alejandro e CAROZZI, María Julia. Las religiones afro-brasileñas en Argentina. In: ORO, Ari Pedro (org.). *As religiões afro-brasileiras no Cone Sul*. Cadernos de Antropologia, n° 10. Porto Alegre, UFRGS, 1993.
- FRY, Peter. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e crítica*, n° 6: 79-94, 1975.
- GOLDMAN, Márcio. *A possessão e a construção da pessoa no candomblé*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, UFRJ, 1984.
- HERKOVITS, Melville J. The Southermost Outpost of the New World Africanisms. *American Anthropologist*. v. 45, n° 4, pp. 495-590, 1943.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. (*The city of women*, 1947). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- LEACOCK, Seth e LEACOCK, Ruth. *Spirits of the Deep: a Study of an Afro-Brazilian Cult*. Nova York, The American Museum of Natural History, 1975.
- LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olóorisa: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Ágora, 1981.
- _____. Análise formal do panteão nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Bandeira de Alairá: Outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Nobel, 1982.
- LEVY, Maria Stella Ferreira. *The Umbanda is for all of us*. Dissertação de mestrado em Antropologia. University of Wisconsin, 1967.
- LIMA, Vicente. *Xangô*. Recife, Centro de Cultura Afro-Brasileiro e Jornal do Comércio, 1937.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia*. 2ª edição. Rio de Janeiro, Pallas, 2003.
- LIMA, Vivaldo da Costa et alii. *Encontro de nações de candomblé*. Salvador, CEAO e Inamá, 1984.
- LINS, Anilson. *Xangô de Pernambuco*. Rio de Janeiro, Pallas, 2004.
- LÜHNING, Angela. Música: o coração do candomblé. *Revista USP*, São Paulo, n° 7, pp. 115-124, 1990.
- LUZ, Marco Aurélio e LAPASSADE, George. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

- MAGGIE, Yvonne. *Guerra de orixás: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- _____. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.
- MAGNANI, José Guilherme. *Umbanda*. São Paulo, Ática, 1986.
- MARIZ, Cecília Loreto. Reflexões sobre a reação afro-brasileira à guerra santa. *Debates NER*, Porto Alegre, v. 1, nº 1, pp. 96-103, 1997.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo e VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.
- MAZZOLENI, Gilberto. *Maghi e messia del Brasile*. Roma, Bulzoni, 1993.
- MEYER, Marlyse. *Maria Padilha e toda sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a Pomba-Gira de umbanda*. São Paulo, Duas Cidades, 1993.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
- MOTTA, Roberto. Renda, emprego, nutrição e religião. *Ciência & Trópico*. Recife, 5(2): 121-153, 1977.
- _____. *Cidade e devoção*. Recife, Edições Pirata, 1980.
- _____. *Edjé balé: alguns aspectos do sacrifício no xangô de Pernambuco*. Tese de Titular de Antropologia. Recife, Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, 1991.
- MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Funarte, 1983.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo, Edusp, 1996.
- OMARI, Michelle. *From the Inside to the Outside: The Art and Ritual of Bahia Candomblé*. Los Angeles, Museum of Cultural History, 1984.
- ORO, Ari Pedro. *As religiões afro-brasileiras no Cone Sul*. Cadernos de Antropologia, nº 10. Porto Alegre, UFRGS, 1993.
- _____. Neopentecostais e brasileiros, quem vencerá esta guerra? *Debates NER*, Porto Alegre, v. 1, nº 1, pp. 10-37, 1997.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, Editora da Unicamp, 2006.
- PEREIRA, Manuel Nunes. *A Casa das Minas: culto dos voduns jeje no Maranhão*. 1947. 2ª ed.: Petrópolis, Vozes, 1979.
- PIERSON, Donald. *Branços e prêtos na Bahia: estudo de contacto racial*. São Paulo, Nacional, 1971.

- PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.
- PI-HUGARTE, Renzo. Las religiones afro-brasileñas en el Uruguay. In: ORO, Ari Pedro (org.). *As religiões afro-brasileiras no Cone Sul*. Porto Alegre, UFRGS, Cadernos de Antropologia 10, 1993.
- PORDEUS, Ismael. Lisboa de caso com a umbanda. *Revista USP*, São Paulo, nº 31, pp. 90-103, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, Hucitec, 1991.
- _____. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Hucitec, 1996.
- _____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO Carlos e BACELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*, pp. 93-112. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.
- _____. *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- _____. (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.
- _____. Nas pegadas dos voduns: um terreiro de tambor-de-mina em São Paulo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org.). *Somavó, o amanhã nunca termina*, pp. 63-94. São Paulo, Empório de Produção, 2005.
- _____. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- PRANDI, Reginaldo e SOUZA, Patrícia Ricardo de. Encantaria de mina em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.
- PRANDI, Reginaldo, VALLADO, Armando e SOUZA, André Ricardo de. Candomblé de caboclo em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.
- QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938.
- RABELO, Miriam Cristina Marcílio. Rodando com o santo e queimando com o espírito: possessão e a dinâmica de lugar no Candomblé e Pentecostalismo. *Ciencias sociales y religión*, Porto Alegre, v. 7, nº 7, pp. 11-37, 2005.
- RAMOS, Arthur. *O folclore negro do Brasil*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1935.
- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro, Nacional, 1940.
- RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco, 1952.
- RIO, João do (Paulo Barreto). *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro, H. Garnier, 1906.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Salvador, Reis & Comp., 1900. Reedição: São Paulo, Civilização Brasileira, 1935.

- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 4ª edição. São Paulo, Nacional, 1976.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *Os donos da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador, Sarah Letras, 1995.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nãgó e a morte*. Petrópolis, Vozes, 1976.
- SEGATO, Rita. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília, Editora UnB, 1994.
- SEIBLITZ, Zélia. *Dentro de um ponto riscado: estudo de um centro espírita na Zona Norte do Rio de Janeiro*. Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, UFRJ, 1979.
- SENNA, Ronaldo de Salles. Jarê, a religião da Chapada Diamantina. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001..
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador, Maianga, 2006.
- SOARES, Mariza de Carvalho. Guerra santa no país do sincretismo. In: *Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil*, pp. 75-104. Rio de Janeiro, Cadernos do ISER 23, 1990.
- SOUZA, André Ricardo de. Baianos, novos personagens afro-brasileiros. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.
- SOUZA Jr., Vilson Caetano de Souza. *Nagô: a nação de ancestrais itinerantes*. Salvador, Fundação Cultural Palmares e UNEB, 2005.
- SOUZA, Patrícia Ricardo de. *Axós e ilequês: rito, mito e a estética do candomblé*. Tese de doutorado em Sociologia. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2007.
- TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Lorogun: identidades sexuais e poder no candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.
- TRINDADE, Liana. *Exu, poder e perigo*. São Paulo, Ícone, 1985.
- TRINDADE-SERRA, Ordep. *Na trilha das crianças: os erês num terreiro angola*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Brasília, UnB, 1978.
- _____, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 3a. ed. São Paulo, Nacional, 1977.
- VALLADO, Armando. *Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas, 2002.
- _____. *Lei do santo: poder e conflito no candomblé*. Tese de doutorado em Sociologia. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2003.

- VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. Tradução de *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, de 1957. São Paulo, Edusp, 1999.
- _____. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador, Corrupio, 1981.
- _____. *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- VERGOLINO-HENRY, Anaíza. *O tambor das flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Campinas, Unicamp, 1975.
- VIANNA, Hélio. *Somos uma montanha: oralidade, sociedade letrada e invenção de tradições no candomblé carioca do século XX*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, UFRJ, 1999.
- VOGEL, Arno. *Muzenza: a metamorfose iniciática da cultura afro-brasileira dos candomblés*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, UFRJ, 1991.
- VOGEL, Arno, MELLO, Marco Antonio da Silva, BARROS, José Flávio Pessoa de. *A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 1993.
- WOORTMANN, Klass. *Cosmologia e geomancia: um estudo da cultura Yorùba-Nàgô*. In: *Anuário Antropológico 77*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978.
- ZIEGLER, Jean. *O poder africano*. São Paulo, Difusão Européia, 1972.

Resumo:

Em sua conferência inaugural do XI Congresso Latino-Americano sobre Religião e Etnicidade, promovido pela ALER — Associação Latino-Americana para o Estudo das Religiões — em São Bernardo do Campo, de 3 a 7 de julho de 2006, o autor trata da bibliografia produzida pelas ciências sociais sobre as religiões afro-brasileiras ao longo de trinta e cinco anos, desde o início de sua carreira profissional de sociólogo em 1971, mostrando o pouco que havia antes. Discorre sobre os temas e questões surgidos ao longo do tempo, mostra o aparecimento dos novos autores e obras, e nomeia diferentes iniciativas institucionais que fazem parte da consolidação das ciências sociais da religião no Brasil. A partir de sua experiência de sociólogo, aponta aspectos que considera fundamentais no processo de constituição e mudança das religiões afro-brasileiras em face das demais religiões. Indica pautas de pesquisa que marcaram diferentes momentos e explicita pontos pendentes que as ciências sociais deveriam hoje enfrentar no trato das religiões afro-brasileiras. Ao longo da exposição, compõe uma lista de autores e obras, arrolados ao final como bibliografia selecionada, que considera básica para o estudos das religiões afro-brasileiras em seus diferentes aspectos sociológicos, antropológicos e históricos.

O autor:

Reginaldo Prandi é professor titular aposentado do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo e atual professor permanente de seu programa de pós-graduação em Sociologia. Autor de três dezenas de livros, suas obras tratam sobretudo de sociologia da religião e mitologia afro-brasileira. Os mais recentes são: *Mitologia dos orixás* e *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*, publicados pela Companhia das Letras, e *Encantaria brasileira*, pela editora Pallas. Tem publicado também livros de literatura infanto-juvenil: *Ifá, o Adivinho*, *Xangô, o Trovão*, *Oxumarê, o Arco-Íris* e *Minha querida assombração*, pela Companhia das Letrinhas; e *Os príncipes do destino*, pela CosacNaify. O recente *Morte nos búzios*, pela Companhia das Letras, é sua estréia na ficção policial.