

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

Reginaldo Prandi

Do livro de Reginaldo Prandi, *Herdeiras do Axé*.
São Paulo, Hucitec, 1996, Capítulo IV, pp. 139-164.

I: Personagens de duvidosa moralidade

O Brasil tem uma larga tradição católica de devoção aos santos, com os quais os fiéis estabelecem relações de favor e de troca que presumem sempre uma certa intimidade com as coisas do mundo sagrado (Camargo *et alii*, 1973). Com o espraiamento das tradições afro-brasileiras no curso deste século, parece que esta intimidade com personagens do mundo sagrado — agora sobretudo com divindades afro-brasileiras, com as quais os santos se sincretizam, mais os espíritos dos mortos — teria se intensificado. De fato, há uma infindável lista de famílias ou classes de entidades sobrenaturais com que fiéis brasileiros podem estabelecer relações religiosas e mágicas e contatos personalizados, especialmente através de cerimônias em que essas entidades se apresentam através do transe de incorporação: os caboclos, pretos-velhos, ciganos, príncipes, marinheiros, guias de luz, espíritos das trevas, encantados, além dos orixás e voduns.

Pombagira, cultuada nos candomblés e umbandas, é um desses personagens muito populares no Brasil. Sua origem está nos candomblés, em que seu culto se constituiu a partir de entrecruzamentos de tradições africanas e européias. Pombagira é considerada um Exu feminino. Exu, na tradição dos candomblés de origem predominantemente iorubá (ritos Ketu, Efan, Nagô pernambucano) é o orixá mensageiro entre os homens e o mundo de todos os orixás. Os orixás são divindades identificadas com elementos da natureza (o mar, a água dos rios, o trovão, o arco-

íris, o fogo, as tempestades, as folhas etc.) e sincretizados com santos católicos, Nossa Senhora e o próprio Jesus Cristo. Assim, Oxalá, o maior dos orixás, divindade da criação, é sincretizado com Jesus, Iemanjá, a Grande Mãe dos orixás e dos brasileiros, com Nossa Senhora da Conceição. Exu, o orixá *trickster*, o que deve ser sempre homenageado em primeiro lugar, o orixá fálico, que gosta de confundir os homens, que só trabalha por dinheiro, é aquele sincretizado com o Diabo.¹

Na língua ritual dos candomblés angola (de tradição banto), o nome de Exu é Bongbogirá. Certamente Pombagira (Pomba Gira) é uma corruptela de Bongbogirá, e esse nome acabou por se restringir à qualidade feminina de Exu (Augras, 1989). Na umbanda, formada nos anos 30 deste século do encontro de tradições religiosas afro-brasileiras com o espiritismo Kardecista francês, Pombagira faz parte do panteão de entidades que trabalham na "esquerda", isto é, que podem ser invocadas para "trabalhar para o mal", em contraste com aquelas entidades da "direita", que só seriam invocadas em nome do "bem" (Camargo, 1961; Prandi, 1991a).

Dona Pombagira, que tem um lugar muito especial nas religiões afro-brasileiras, pode também ser encontrada nos espaços não religiosos da cultura brasileira: nas novelas de televisão, no cinema, na música popular, nas conversas do dia-a-dia. Por influência kardecista na umbanda, Pombagira é o espírito de uma mulher (e não o orixá) que em vida teria sido uma prostituta ou cortesã, mulher de baixos princípios morais, capaz de dominar os homens por suas proezas sexuais, amante do luxo, do dinheiro, e de toda sorte de prazeres.

No Brasil, sobretudo entre as populações pobres urbanas, é comum apelar a Pombagira para a solução de problemas relacionados a fracassos e desejos da vida amorosa e da sexualidade, além de inúmeros outros que envolvem situações de aflição. Estudar os cultos da Pombagira permite-nos entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estão muito distantes de um código de ética e moralidade embasado em valores da tradição

¹ Este artigo resulta de um projeto mais amplo de pesquisa sobre religiões afro-brasileiras que venho realizando desde 1987 em terreiros de candomblé e umbanda de São Paulo. Para esse projeto, tenho tido contato também com terreiros do Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Distrito Federal, Maranhão, Pará, Amazonas, Ceará e Rio Grande do Sul, o que me permite, penso, poder trabalhar com classes mais generalizantes de conclusões. Neste artigo, procurei usar como fontes sobre a identidade de Pombagira as próprias cantigas de culto que estão registradas por autores umbandistas e que, de acordo com meu trabalho de campo, acham-se bastante disseminadas pelo país. Igualmente, procuro não me prender a situações muito peculiares e particulares deste ou aquele terreiro ou mesmo cidade.

ocidental cristã. Pois para Dona Pombagira qualquer desejo pode ser atendido: não há limites para a fantasia humana.

Embora conserve do candomblé a veneração dos orixás, a umbanda, religião que desenvolveu e sistematizou o culto a Pombagira como entidade dotada de identidade própria, é uma religião centrada no culto dos caboclos e pretos-velhos, além de outras entidades. Embora o candomblé não faça distinção entre o bem e o mal, no sentido judaico-cristão, uma vez que o seu sistema de moralidade baseia-se na relação estrita entre homem e orixá, relação esta de caráter propiciatório e sacrificial, e não entre os homens como uma comunidade em que o bem do indivíduo está inscrito no bem coletivo (Prandi, 1991a), a umbanda, por sua herança kardecista, preservou o bem e o mal como dois campos legítimos de atuação, mas tratou logo de os separar em departamentos estanques. A umbanda se divide numa linha da direita, voltada para a prática do bem e que trata com entidades "desenvolvidas", e numa linha da "esquerda", a parte que pode trabalhar para o "mal", também chamada quimbanda, e cujas divindades, "atrasadas" ou demoníacas, sincretizam-se com aquelas do inferno católico ou delas são tributárias. Esta divisão, contudo, pode ser meramente formal, como uma orientação classificatória estritamente ritual e com frouxa importância ética. Na prática, não há quimbanda sem umbanda nem quimbandeiro sem umbandista, pois são duas faces de uma mesma concepção religiosa.

Assim, estão do lado "direito" os orixás, sincretizados com os santos católicos, e que ocupam no panteão o posto de chefes de linhas e de falanges, que são reverenciados, mas que pouco ou nada participam do "trabalho" da umbanda, isto é, da intervenção mágica no mundo dos homens para a solução de todos os seus problemas, que é o objetivo primeiro da umbanda enquanto religião ritual. Ainda do lado do "bem" estão o caboclo (que representa a origem brasileira autêntica, o antepassado indígena) e o preto-velho (símbolo da raiz africana e marca do passado escravista e de uma vida de sofrimentos e purgação de pecados). Embora religião surgida neste século, durante e em função do processo intenso de urbanização e industrialização, o panteão da umbanda é constituído sobretudo de entidades extraídas de um passado histórico que remonta pelo menos ao século XIX. Ela nunca incorporou, sistematicamente, os espíritos de homens e mulheres ilustres contemporâneos que marcam o universo das entidades do espiritismo kardecista.

De todas as classes de entidades da umbanda, que são muitas, certamente o preto-velho é o de maior reconhecimento público: impossível não gostar de um preto-velho, mesmo quando se trata de um não-umbandista. Ele é sábio, paciente, tolerante, carinhoso. Já o caboclo é o valente, o selvagem (o índio) antes de tudo, destemido, intrépido, ameaçador, sério, e muito competente nas artes das curas. O preto velho consola e sugere, o caboclo ordena e determina. O preto-velho acalma, o caboclo arrebatava. O preto-velho contempla, reflete, assente, recolhe-se na imobilidade de sua velhice e de seu passado de trabalho escravo; o caboclo mexe-se, intriga, canta e dança, e dança e dança como o guerreiro livre que um dia foi. Os caboclos fumam charuto e os preto-velhos, cachimbo; todas as entidades da umbanda fumam — a fumaça e seu uso ritual marcando a herança indígena da umbanda, aliança constitutiva com o passado do solo brasileiro.

Do panteão da direita também fazem parte os boiadeiros, os ciganos, as princesas. O boiadeiro é um caboclo que em vida foi um valente do Sertão. Veste-se como o sertanejo, com roupas e chapéu de couro, e cumpre um papel ritual muito semelhante aos caboclos índios, que se cobrem de vistosos cocares. Igualmente são bons curadores. Ciganos dizem o futuro mas não sabem curar; como os príncipes, estão acima das misérias terrenas. Marinheiros sabem ler e contar, e conhecem dinheiro, o que não acontece com nenhuma outra entidade, mas carregam muito dos vícios do homem do mar: gostam muito de mulher da vida, bebem em demasia, são sempre infiéis no amor, e caminham sempre com pouco equilíbrio. Uma sua cantiga, imortalizada nas vozes de Clementina de Jesus e Caetano Veloso, diz:

*Oh, marinheiro, marinheiro, marinheiro só
Quem te ensinou a nadar, marinheiro só?
Ou foi o to mbo do navio
Ou foi o balanço do mar*

*Lá vem lá vem marinheiro só
Como ele vem faceiro
Todo de branco, marinheiro só
Com seu bonezinho*

O lado da esquerda é povoado pelos Exus e Pombagiras, basicamente (Arcela, 1980). Ambos são mal-educados, despidorados, agressivos. Falam palavrão e dão estrepitosas gargalhadas. Chegam pela meia-noite, os Exus com suas mãos em garras e seus pés feito cascos de animais satânicos, as Pombagiras com seus trajes escandalosos nas cores vermelho e preto, sua rosa vermelha nos longos cabelos negros, seu jeito de prostituta, ora do bordel mais miserável ora de elegantes salões de meretrício, jogo e perdição; vez por outra é a grande dama, fina e requintada, mas sempre dama da noite. Nas religiões afro-brasileiras, todo o cerimonial é cantado ao som dos

atabaques, e quase todo também dançando. As cantigas dos candomblés e os pontos-cantados da umbanda são instrumentos de identidade das entidades. Assim, canta-se para Pombagira quando ela chega incorporada:

De vermelho e negro
Vestida na noite o mistério traz
Ela é moça bonita
Oi, girando, girando, girando lá

Se, por vezes, tanto Exus como Pombagiras podem vir muito elegantes e amigáveis, jamais serão, entretanto, confiáveis e desinteressados. Todo o mundo tem medo de Exu e Pombagira, ou pelo menos diz que tem. Desconfia-se deles, pois, se de fato são entidades diabólicas, não merecem confiança, mesmo quando deles nos valem. Eles fazem questão de demonstrar animosidade. Conheci muito Exu que chama todas as pessoas de "filho-da-puta", que é a maior ofensa que se pode fazer a um brasileiro. Exus e Pombagiras fazem questão de demonstrar o quanto eles desprezam aqueles que os procuram.

Há ainda um certo território de difícil demarcação, que, embora formalmente situado na "direita", dá passagem para muitas entidades que se comportam como da "esquerda". Ora são Exus metamorfoseados de caboclos, ora são marinheiros e baianos.

Se com os marinheiros já estamos em território muito próximo da linha da "esquerda", com os baianos é quase impossível se saber ao certo. Baianos e baianas têm a aparência de caboclos e pretos-velhos, mas se comportam como Exus e Pombagiras. Lembrando que as giras (sessões rituais de transe com canto e dança) são organizadas separadamente para entidades da "direita" e da "esquerda", pode-se imaginar que os baianos — de criação muito recente, mas com uma popularidade que já quase alcança a dos caboclos e pretos-velhos — são uma espécie de disfarce pelo qual Exu e Pombagira podem participar das giras da "direita" sem serem molestados. Se um dia a umbanda separou o bem do mal, com a intenção inescandível de cultuar a ambos, parece que, com o tempo, ela vem procurando apagar essa diferença. Os baianos representariam esta disposição. De fato, os baianos são as entidades da "direita" mais próximas da "esquerda" em termos do comportamento estereotipado: eles são zombeteiros, relacionam-se com seus fiéis e clientes não escondendo o seu escárnio por eles, falam com despudor em relação às questões de caráter sexual, revelando com destemperança, para quem quiser ouvir, pormenores da intimidade das pessoas. Um dia, numa gira, uma baiana de nome Chica me disse que a confundiam com Pombagira, coisa que ela não era, só porque preferia os homens sexualmente

bem dotados. Ela dizia falar muita besteira porque as pessoas gostavam de ouvir besteiras, bebia muito porque as pessoas gostavam de beber, e falava das intimidades porque as pessoas gostavam de se exhibir mas não tinham coragem para isto. "E o Senhor não acha que isto é muito bom?", me perguntava. "Então, porque eu gosto mesmo é de ajudar os outros, eu dou o que eles querem."

II: Pombagira no universo dos Exus e dos eguns

Antes de mais nada, Pombagira é um Exu, ou melhor, um Exu-mulher, como ela mesma gosta de ser chamada. Como Exu, ela compõe um riquíssimo e muito variado panteão de diabos, em que ela não somente aparece como um dos Exus, mas é também casada com pelo menos um deles. Na concepção umbandista, Exu é um espírito do mal, um anjo decaído, um anjo expulso do céu, um demônio, enfim. De Pombagira se diz ser mulher de demônios e morar no inferno e nas encruzilhadas, como esclarecem suas cantigas:

A porta do inferno estremeceu
O povo corre pra ver quem é
Eu vi uma gargalhada na encruza
É Pombagira, a mulher do Lucifer (*pesquisa de campo*)

Ela é mulher de sete Exu
Ela é Pomba Gira Rainha
Ela é Rainha das Encruzilhadas
Ela é mulher de sete Exu (*Molina, s/d: 25*)

O candomblé tem pouquíssima preocupação em construir um corpo teórico doutrinário e uma organização teológica das suas entidades e o culto da Pombagira segue de perto o culto dos orixás, assentado em mitos e tradições de origem presumidamente africana, não existindo praticamente nada escrito sobre Pombagira. A umbanda, entretanto, dispõe de vasta bibliografia também sobre Pombagira. Essa literatura desenvolve primariamente a idéia de um panteão sincrético dos Exus, dos quais Pombagira é um, e oferece minuciosos preceitos rituais. Discos também são disponíveis com os pontos-cantados.

Segundo essa literatura, a entidade suprema da "esquerda" é o Diabo Maioral, ou Exu Sombra, que só incorpora raramente. Ele tem como generais: Exu Marabô ou diabo Put Satanaika, Exu Mangueira ou diabo Agalieraps, Exu-Mor ou diabo Belzebu, Exu Rei das Sete

Encruzilhadas ou diabo Astaroth, Exu Tranca Ruas ou diabo Tarchimache, Exu Veludo ou diabo Sagathana, Exu Tiriri ou diabo Fleuruty, Exu dos Rios ou diabo Nesbiros e Exu Calunga ou diabo Syrach. Sob as ordens destes e comandando outros mais estão: Exu Ventania ou diabo Baechard, Exu Quebra Galho ou diabo Frismost, Exu das Sete Cruzes ou diabo Merifild, Exu Tronqueira ou diabo Clistheret, Exu das Sete Poeiras ou diabo Silcharde, Exu Gira Mundo ou diabo Segal, Exu das Matas ou diabo Hicpacth, Exu das Pedras ou diabo Humots, Exu dos Cemitérios ou diabo Frucissière, Exu Morcego ou diabo Guland, Exu das Sete Portas ou diabo Sugat, Exu da Pedra Negra ou diabo Claunech, Exu da Capa Preta ou diabo Musigin, Exu Marabá ou diabo Huictogaras, e o nosso Exu-Mulher, Exu Pombagira, simplesmente Pombagira ou diabo Klepoth. Mas há também os Exus que trabalham sob as ordens do orixá Omulu, o senhor dos cemitérios, e seus ajudantes Exu Caveira ou diabo Sergulath e Exu da Meia-Noite ou diabo Hael, cujos nomes mais conhecidos são Exu Tata Caveira (Proculo), Exu Brasa (Haristum) Exu Mirim (Serguth), Exu Pemba (Brulefer) e Exu Pagão ou diabo Bucons (Fontennelle, s/d; Bittencourt, 1989; Omolubá, 1990).

Cada Exu tem características próprias, cantigas e pontos-riscados (desenhos feitos a giz com os elementos simbólicos da entidade). Cada um cuida de determinadas tarefas, sendo grande e complexa a divisão de trabalho entre eles. Por exemplo, Exu Veludo oferece proteção contra os inimigos. Exu Tranca Rua pode gerar todo tipo de obstáculos na vida de uma pessoa. Exu Pagão tem o poder de instalar o ódio no coração das pessoas. Exu Mirim é o guardião das crianças e também faz trabalhos de amarração de amor. Exu Pemba é o propagador das doenças venéreas e facilitador dos amores clandestinos. Exu Morcego tem o poder de transmitir qualquer doença contagiosa. Exu das Sete Portas facilita a abertura de fechaduras, cofres e outros compartimentos secretos — materiais e simbólicos! Exu Tranca Tudo é o regente de festins e orgias. Exu da Pedra Negra é invocado para o sucesso em transações comerciais. Exu Tiriti pode enfraquecer a memória e a consciência. Exu da Capa Preta comanda as arruaças, os desentendimentos e a discórdia.

Pombagira trata dos casos de amor, protege as mulheres que a procuram, é capaz de propiciar qualquer tipo de união amorosa e sexual.

Nos terreiros, os nomes dos demônios são muito pouco conhecidos e me parece que poucos iniciados se interessam por eles. As hierarquias e ordens dos Exus também são pouco

consideradas. Na prática dos terreiros, o Exu mais importante é o Exu do fundador ou do chefe do terreiro, ao qual se subordinam os Exus dos filhos-de-santo, sendo permitido a cada iniciado ter mais de um Exu. Nos candomblés da nação angola (Prandi, 1991a) e na maioria dos terreiros de umbanda, o iniciado tem um Exu masculino e uma Pombagira, além do orixá principal, orixá secundário (juntó), caboclo etc. Nessas modalidades religiosa, o mesmo iniciado pode entrar em transe de diferentes entidades. Uma gira de umbanda muito se assemelha a um grande palco do Brasil, povoado por tipos populares das mais diferentes origens.

Todos os Exus são donos das encruzilhadas, onde devem ser depositadas as oferendas que lhes são dadas. Mas, dependendo da forma e da localização da encruzilhada, ela pode pertencer a este ou àquele Exu. Todas as encruzilhadas em forma de T pertencem a Pombagira. A Encruza-Maior, uma encruzilhada em T em que cada uma das ruas que a formam nascem de encruzilhadas também em T, é onde reina a maior das Pombagiras, a Rainha, em respeito à qual nenhuma oferenda destinada a outras Pombagiras pode ser ali depositada, sob o risco de mortal castigo.

Pombagira é singular mas é também plural. Elas são muitas, cada qual com nome, aparência, preferências, símbolos e cantigas particulares. Entre dezenas, as Pombagiras mais conhecidas são: Pombagira Rainha, Maria Padilha, Pombagira Sete Saias, Maria Molambo, Pomba Gira da Calunga, Pombagira Cigana, Pombagira do Cruzeiro, Pombagira Cigana dos Sete Cruzeiros, Pombagira das Almas, Pombagira Maria Quitéria, Pombagira Dama da Noite, Pombagira Menina, Pombagira Mirongueira e Pombagira Menina da Praia.

Os Exus, e mais precisamente muitas Pombagiras, podem também ser considerados eguns, ou seja, espíritos de mortos, alguns de biografia mítica bem popular.

Maria Padilha, talvez a mais popular Pombagira, é considerada espírito de uma mulher muito bonita, branca, sedutora, e que em vida teria sido prostituta grã-fina ou influente cortesã. A escritora Marlyse Meyer publicou em 1993 seu interessante livro *Maria Padilha e toda sua quadrilha*, contando a história de uma amante de Pedro I (1334-1369), rei de Castela, a qual se chamava Maria Padilha. Seguindo uma pista da historiadora Laura Mello e Souza (1986), Meyer vasculha o *Romancero General de romances castellanos anteriores ao siglo XVIII*, depois documentos da Inquisição, construindo a trajetória de aventuras e feitiçaria de uma tal de Dona

Maria Padilha e toda a sua quadrilha, de Montalvan a Beja, de Beja a Angola, de Angola a Recife e de Recife para os terreiros de São Paulo e de todo o Brasil. O livro é uma construção literária baseada em fatos documentais no que diz respeito à personagem histórica ibérica e em concepções míticas sobre a Padilha afro-brasileira. Evidentemente não encontra provas, e nem pretende encontrá-las, de que uma é a outra. Talvez um avatar imaginário, isto sim. E que pode, quem sabe, vir a ser, um dia, incorporado à mitologia umbandista.

Autores umbandistas, muitas vezes, conforme suas palavras, orientados pelas próprias entidades, publicam ricas e imaginosas biografias de Pombagira. Assim, Maria Molambo, uma Pombagira que sempre se veste de trapos, teria sido, no final do período Colonial no Brasil, a noiva prometida a um influente herdeiro patriarcal e que, apaixonada por outro homem, com ele fugiu de Alagoas para Pernambuco. Foram perseguidos incansavelmente pela família ultrajada e desejosa de vingança e encontrados três anos e meio depois. O jovem amante foi morto e ela levada de volta ao pai que cuspiu em seu rosto e a expulsou de casa para sempre. Como tinha uma filha pequena, a quem devia sustentar, Rosa Maria, este era seu nome, submeteu-se a trabalhar em casa de parentes na cidade de Olinda. Com a morte da filha, de novo viu-se na rua, prostituindo-se para sobreviver. Tuberculosa e abandonada, foi enfim buscada por parentes para receber a herança deixada pelos pais mortos. Rica, teria então se dedicado à caridade até sua morte, quando então, no outro mundo, conheceu Maria Padilha e entrou para a linha das Pombagiras (Omolubá, 1990).

Embora sejam muitas as versões sobre a personagem Pombagira, ela sempre aparece relacionada à prostituição, como sugere esta cantiga:

Disseram que iam me matar
Na porta do cabaré
Passei a noite lá
E ninguém me matou (*pesquisa de campo*)

Seu caráter de entidade perigosa e feiticeira, com a qual se deve tomar muito cuidado, também é sempre marcado:

Pombagira é a mulher de sete maridos
Não mexa com ela
Ela é um perigo (*pesquisa de campo*)

Pombagira girou
Pombagira girou no congá da Bahia

Pomba gira vem de longe
pra fazer feitiçaria (*pesquisa de campo*)

Pombagira vem sempre para trabalhar e trabalhar contra aqueles que são seus inimigos e inimigos de seus devotos. Ela considera seus amigos todos aqueles que a procuram necessitando seus favores e que sabem como agradecer-lhe e agradá-la. Deve-se presentear Pombagira com coisas que ela usa no terreiro, quando incorporada: tecidos sedosos para suas roupas nas cores vermelho e preto, perfumes, jóias e bijuterias, champanhe e outras bebidas, cigarro, cigarrilha e piteiras, rosas vermelhas abertas (nunca botões), além das oferendas de obrigação, os animais sacrificiais (sobretudo no candomblé) e as de despachos deixados nas encruzilhadas, cemitérios e outros locais, a depender do trabalho que se faz, sempre iluminado pelas velas vermelhas, pretas e, às vezes, brancas.

Para se ser amigo e devoto de Pombagira é preciso ter uma causa em que ela possa trabalhar, pois é o feitiço que a fortalece e lhe dá prestígio:

Demandas ela não rejeita
Ela gosta de demandar
Com seu garfo formoso
Seus inimigos gosta de espetar (*Omolubá, 1990: 70*)

Eu quero filho pra defender
E amigos pra espetar
Eu é Rainha das Sete Encruzilhadas
É lá que eu faço a minha morada (*ibidem: 71*)

Não há mãe-de-santo ou pai-de-santo que admita trabalhar para o mal. O mal, quando acontece, é sempre uma consequência do bem, pois as situações que envolvem os Exus são sempre situações contraditórias (Trindade, 1985). Se uma mulher está apaixonada por um homem comprometido e procura ajuda no terreiro, a única responsabilidade da mãe-de-santo e da Pombagira é a de atender à súplica de quem faz o pedido. Se a outra mulher tiver que ser abandonada, a culpa é dela mesma, que não procurou a proteção necessária, não tendo assim propiciado as entidades que a deveriam defender. Quando duas ou mais pessoas estão engajadas em pólos opostos de uma disputa, declara-se acirrada demanda (disputa, guerra) entre os litigantes humanos e seus protetores sobrenaturais. As demandas que envolvem questões

amorosas são um campo específico de atuação da Pombagira. Questões de bem e de mal são irrelevantes:

Ela é Maria Padilha
De sandalhinha de pau
Ela trabalha para o bem
Mas também trabalha para o mal (ibidem: 70)

Pombagira, como praticamente todas as entidades que baixam nos terreiros de umbanda, sempre vêm para trabalhar, isto é, ajudar através da magia a quem precisa e busca ajuda. O conceito de "trabalho", isto é, uma prática mágica que interfere no mundo é central na umbanda e na construção de suas entidades (Prandi, 1991a; Pordeus Jr., 1993). Há sempre um grande número de pontos-cantados que se referem a esta "missão", como este:

É na banda do mar
É, é, é na Umbanda
Vem, vem da Quimbanda
Pombagira vem trabalhar (Molina, s/d: 55)

Pombagira, entretanto, não vive só de feitiços, ela não vem só para "trabalhar". Nas grandes festas de Exu e Pombagira, especialmente nos terreiros de candomblé em que há o costume de se oferecer apenas uma grande festa anual para essas entidades, Pombagira vem para se divertir, dançar e ser apreciada e homenageada, conforme o padrão do culto aos orixás, os quais jamais dão consultas, conselhos ou receitas de cura durante o transe de possessão. Um toque de Pombagira sempre tem um tom de festa e diversão, apesar do clima geralmente sombrio e das expressões muito estereotipadas do transe (Arcella, 1980). É assim que Pombagira se expressa nessas ocasiões:

Com meu vestido vermelho
Eu venho pra girar
Com meu colar, brinco e pulseira
Eu venho pra girar

Eu uso os melhores perfumes
Para a todos agradar
Eu sou a Pombagira
Eu venho pra girar

Este é o meu destino
O meu destino é este
É me divertir
Bebo, fumo, pulo e danço
Pra subsistir
Assim cumpro o meu destino
Que é me divertir (*pesquisa de campo*)

Sempre se diz que quem é amigo de Pombagira alcança todos os seus favores, mas quem é seu inimigo corre sempre sério risco. Daí, é muito freqüente, entre os adeptos, atitudes de medo e respeito para com Pombagira, mesmo quando dela não se pretende qualquer favor:

Quem não me respeitar
Oi, logo se afunda
Eu sou Maria Padilha
Dos sete cruzeiros da calunga

Quem não gosta de Maria Padilha
Tem, tem que se arreentar
Ela é bonita, ela é formosa
Oh! bela, vem trabalhar (*Ribeiro, 1991: 84*)

Não é raro o envolvimento da Pombagira em casos de polícia e seu aparecimento em reportagens, novelas e séries de televisão. Num desses notórios casos, ocorrido no Rio de Janeiro em 1979, e amplamente discutido na literatura antropológica (Contins, 1983; Contins & Goldman, 1985; Maggie, 1992), um homem foi assassinado a mando da mulher por causa da sua suposta impotência sexual. Entre os envolvidos no crime, havia uma mulher que recebia Pombagira, que teria fornecido pós e trabalhos mágicos para o assassinato, mas como os pós e trabalhos mágicos não deram certo, a própria Pombagira teria sugerido, conforme depoimentos dos implicados, o uso do revólver. O comerciante foi morto a tiro disparado por outra mulher, depois do fracasso de um jovem faxineiro na tentativa de assassinato. Durante os trâmites na polícia e no judiciários, além dos personagens em carne e osso, compareceu Pombagira, em transe. Acodem, a pedido das autoridades, um psiquiatra, um pai-de-santo e um pastor evangélico. Os envolvidos acabam condenados. O caso, além do enorme interesse popular despertado, ensejou a produção dos mais variados discursos sobre a Pombagira (ou sua participação no crime): o mágico-religioso, o jornalístico, o jurídico, o psiquiátrico e o antropológico. Como o povo que certamente ela representa e simboliza, dona Pombagira, nesse caso, não se esgota em nenhuma dessas fontes de explicação, populares ou eruditas. Mas fica bem

claro que, ainda que Pombagira seja uma entidade espiritual de baixo nível hierárquico de religiões de baixo prestígio social, sua presença no imaginário extravasa os limites dos seus seguidores para se fazer representar no pensamento das mais diversas classes sociais do país.

III: O que Pombagira pode fazer pelos mortais? Favores e oferendas

Pode-se pedir de tudo a Pombagira, como a qualquer divindade ou entidade afro-brasileira, mas sua fama está muito colada às questões de afeto, amor e sexualidade.

Quando se recorre a Pombagira, busca-se o conforto de três maneiras: 1) consultando-se com ela durante uma gira ou toque em que ela está presente pelo transe, em sessões que ocorrem muito tarde da noite, geralmente às sextas-feiras; 2) em contato com ela em sessão reservada, geralmente à tarde, quando o terreiro oferece consultas privadas; 3) tendo o pai ou mãe-de-santo como intermediador, podendo eles usar o jogo de búzios, o oráculo dos orixás (ver Capítulo III), o que acontece quando se trata de terreiro mais próximo de práticas do candomblé. A um pedido sempre corresponde algum tipo de oferenda. Vejamos, a título de ilustração, três fórmulas para se alcançarem favores de Pombagira.

1) *Oferenda para Pombagira Cigana prender um homem ao lado de uma mulher para sempre*: Perto da meia-noite, numa encruzilhada em forma de T, depois de pedir licença ao dono supremo de todas as encruzilhadas, Exu, recitar ou cantar dois pontos de Pombagira e depois arriar, sobre uma toalha de cores vermelho e preto, um batom, um par de tamancos, um par de brincos, sete velas vermelhas, uma garrafa de cachaça, vinho ou champanhe, sete fitas vermelhas e sete rosas vermelhas. Fazer o pedido e se afastar de costas (Alkimin, 1993: 26).

2) *Oferenda a Pombagira Sete Saias para transformar uma inimiga em grande amiga*: Preparar uma farofa de farinha de mandioca crua misturada com mel e arrumar no centro de um alguidar (prato de barro). Em volta colocar sete velas brancas, sete fitas de cores diferentes, sete rosas vermelhas, uma garrafa de champanhe e uma cigarrilha. Arriar numa encruzilhada em T, depois de pedir licença a Exu, numa noite de sábado ou segunda-feira (*ibidem*: 34).

3) *Trabalho para Pombagira Calunga do Mar para despertar o interesse sexual de um homem*: Numa meia-noite de segunda-feira, arriar na praia, depois de pedir licença a Ogum

Beira-Mar e Iemanjá, um prato de barro contendo um limão, um maço de cigarros, sete contas de porcelana, um pente e um batom. Entrar na água e entregar, uma a uma, doze rosas amarelas. Junto ao prato, acender sete velas vermelhas (*ibidem*: 42).

A umbanda praticamente eliminou o sacrifício ritual, por isso Pombagira tem sua "dieta" limitada aos seguintes alimentos: farofa de farinha de mandioca com azeite de dendê e pimenta, que é o padê, comida predileta de Exu; farofa de farinha de mandioca com mel; aguardente, vinho branco ou champanhe (cidra, uma espécie de champanhe barata feita de maçã); carne crua com azeite de dendê e pimenta; farofa com carne-seca desfiada e pimenta; coração de boi assado na brasa, com sal e pimenta. No candomblé, entretanto, Pombagira recebe sacrifício votivo de galinhas pretas e, quando se pretende atingir objetivos mais difíceis, de cabras pretas e novilhas. Na umbanda a oferenda de alimento preferencialmente vai para um lugar fora do terreiro (encruzilhada, praia etc.), mas no candomblé as comidas são depositadas ao "pé da Pombagira", isto é, junto às suas representações materiais compostas de boneca de ferro (geralmente com chifres e rabo, como o diabo), tridentes arredondados de ferro, lanças de ferro e correntes (elementos presentes também nos pontos-riscados), representações que permanecem guardadas, longe dos olhos dos não-iniciados, nas dependências reservadas para o culto de Exu.

Descobrir qual é a oferenda certa para agradar Pombagira, e assim conseguir o favor almejado, representa sempre um grande desafio para os pais e mães-de-santo que presidem os cultos. O prestígio de muitos deles vem da fama que alcançam por serem considerados, por seguidores e clientes, bons conhecedores das fórmulas corretas para esse agrado.

IV: O mundo de Pombagira e dos Exus e o mundo dos homens

Se tanto os Exus masculinos como os variadíssimos avatares, formas e invocações de Pombagira, o Exu-Mulher, estão sincretizados com o demônio católico, no dia-a-dia dos terreiros este dado tem importância muito secundária. Esses diabos nem são tão maus e nem seu culto soa estranho para os fiéis. Penso que ninguém se imagina fazendo alguma coisa errada ao invocar, receber em transe, cultuar ou simplesmente interagir com Pombagira. Quando um devoto invoca Exu e Pombagira, dificilmente ele tem em mente estar tratando com divindades diabólicas que

impliquem qualquer aliança com o inferno e as forças do mal. Na verdade, o que se observa é uma grande intimidade com os Exus, a ponto de os fiéis a eles se referirem carinhosamente e muito intimamente como "os compadres".

Nos terreiros de umbanda e nos candomblés que cultuam as formas umbandizadas de Exu, a concepção mais generalizada de Pombagira, é de que se trata de uma entidade muito parecida com os seres humanos. Ela teria tido uma vida passada que espelha certamente uma das mais difíceis condições humanas: a prostituição. Mas é justamente essa condição que permitiu a ela um total conhecimento e domínio de uma das mais difíceis áreas da vida das pessoas comuns, que é a vida sexual e o relacionamento humano fora dos padrões sociais de comportamento aceitos e recomendados. Assim, acredita-se que Pombagira é dotada de uma experiência de vida real e muito rica que a maioria dos mortais jamais conheceu, e por isso seus conselhos e socorros vêm de alguém que é capaz, antes de mais nada, de compreender os desejos, fantasias, angústias e desespero alheios.

Para Monique Augras, Pombagira representa uma espécie de recuperação brasileira de forças e características de divindades africanas que, no Brasil, no contato com a civilização católica, teriam passado por um processo de "cristianização". Ela está se referindo às Grandes Mães, as poderosas e temidas Iyami Oshorongás dos Ioruba, quase esquecidas no Brasil, e a Iemanjá, que ao se aclimar no Novo Mundo perdeu muito de seus traços originais, modelando-se a um sincretismo com Nossa Senhora que a tornou uma mãe quase assexuada, muito diferente da figura africana sensual, envolvida em casos de paixões avassaladoras, infidelidade, incesto e estupro (Augras, 1989).

Com Pombagira, no plano do ritual que é desenvolvido para se atuar no governo do cotidiano, assegura-se o acesso às dimensões mais próximas do mundo da natureza, dos instintos, aspirações e desejos inconfessos, o que estou chamando aqui de as faces inconfessas do Brasil. O culto de Pombagira revela, de modo muito explícito esse lado "menos nobre" da concepção popular de mundo e de agir no mundo entre nós, o que é muito negador dos estereótipos de brasileiro cordial, bonzinho, solidário e pacato. Com Pombagira guerra é guerra, salve-se quem puder.

Devemos no lembrar que as religiões afro-brasileiras são religiões que aceitam o mundo como ele é. Este mundo é considerado o lugar onde todas as realizações pessoais são moralmente desejáveis e possíveis. O bom seguidor das religiões dos orixás deve fazer todo o possível para que seus desejos se realizem, pois é através da realização humana que os deuses ficam mais fortes, e podem assim mais nos ajudar. Esse empenho em ser feliz não pode se enfraquecer diante de nenhuma barreira, mesmo que a felicidade implique o infortúnio do outro. De outro lado, o código de moralidade dessas religiões, se é que é possível usar aqui a idéia de moralidade, estabelece uma relação de lealdade e de reciprocidade entre o fiel e suas entidades divinas ou espirituais, nunca entre os homens como comunidade solidária (Prandi, 1991a; Fry, 1975). Na própria constituição dessas religiões no Brasil, o culto dos ancestrais (egunguns) como a dimensão religiosa controladora da moralidade, tal como na África de então e sobretudo nas regiões de cultura iorubá, foi em grande parte perdido, primeiro porque a moralidade no mundo escravista estava sob o controle estrito do mundo do branco, com sua religião católica, esta sim a grande fonte de orientação do comportamento; segundo porque a escravidão desagregava a família e destruía as referências tribais e do clã, essenciais no culto do ancestral egungun. Vingou, das religiões negras originárias, o culto dos orixás (e voduns e inquices, estes diluídos e substituídos pelos orixás), centrado na pessoa e na idéia já contemporânea de reforçamento da individualidade através do sacrifício iniciático, no candomblé, e depois pela troca clientelística, na umbanda. De fato, as religiões afro-brasileiras espelham muito as condições históricas de sua formação: religiões de subalternos (primeiro os escravos, depois os negros livres marginalizados, mais tarde os pobres urbanos) que se formam também como religiões subalternas, isto é, no mínimo, religiões tributárias do catolicismo, que até hoje, em grande medida, aparece como a religião que dá identidade aos seguidores dos cultos afro-brasileiros. Quando as religiões dos orixás e voduns eram religiões de grupos negros isolados (mais ou menos até 40 ou 50 anos atrás), o catolicismo, além de ser a face voltada para o mundo branco exterior, dominante e ameaçador, era ele também o elemento que, tendo o sincretismo como instrumento operador, rompia com esse isolamento sócio-cultural para fazer de todos, mais que negros, participantes de uma identidade nacional: ser brasileiro. Mais tarde, quando as religiões afro-brasileiras romperam com as barreiras de cor, geografia e origem, produzindo-se suas novas modalidades de caráter universalizado, agora religiões para todos, independente de cor e geografia, ainda que estes todos

sejam majoritariamente os pobres, a persistência do sincretismo católico passou a indicar uma dependência estrutural dessas religiões para com as fontes axiológicas mais gerais referidas à sociedade brasileira. Ainda é o catolicismo que diz o que é certo e o que é errado quando se trata de se pensar a relação com o outro. Quando se busca, contudo, romper momentaneamente com o código do que é certo e errado, as religiões afro-brasileiras não têm nenhuma objeção a apresentar, desde que se preservem as prerrogativas das divindades. Mas a ruptura só pode ser momentânea e em casos particulares, mesmo porque qualquer ruptura definitiva acarretaria uma separação não somente no âmbito da religião, mas no domínio mais geral da vida em sociedade.

Não é de se estranhar, portanto, que o culto a Pombagira faça parte do lado mais escondido das religiões afro-brasileiras, que é conhecido sobretudo pelo nome de quimbanda, pois as motivações básicas do culto também pertencem a dimensões do indivíduo muito encobertas pelos padrões de moralidade da sociedade ocidental-cristã. Nem é de se estranhar que tenha sido a umbanda que melhor desenvolveu esta entidade, pois foi a umbanda, como movimento de constituição de uma religião referida aos orixás e aos pactos de troca entre homem e divindade e ao mesmo tempo preocupada em absorver a moralidade cristã, que separou o bem do mal, sendo portanto, obrigada a criar panteões separados para dar conta de cada um. Mas se, formalmente, a umbanda separou o mundo dos "demônios", ela nunca pôde dispor deles nem tratá-los como entidades das quais só nos cabe manter o maior afastamento possível, sob pena de perdição e danação eterna. Porque a umbanda nunca se cristianizou, ao contrário do que pode fazer entender a idéia de sincretismo religioso: ela reconhece o mal como um elemento constitutivo da natureza humana, e o descaracteriza como mal, criando todas as possibilidades rituais para sua manipulação a favor dos homens.

Por tudo isto se diz que as religiões afro-brasileiras são religiões de liberação da personalidade, pois não faz parte nem de seu ideário nem de suas práticas rituais o acobertamento e aniquilamento das paixões humanas de toda natureza, por mais recônditas que sejam elas. Isto é exatamente o contrário do que pregam e exercitam as religiões pentecostais, que são o grande antagonista do candomblé e da umbanda nos dias de hoje, a ponto de declararem a estas uma espécie de guerra santa, que contamina, com intransigência e uso freqüente da violência física, as periferias mais pobres das grandes cidades brasileiras (Mariano, 1995).

Mas se as religiões afro-brasileiras são, neste sentido, liberadoras do indivíduo, o fato de elas supervalorizarem a relação homem-entidade e darem pouca importância aos valores de solidariedade e justiça social faz com que elas dotem seus seguidores de uma especial abordagem mágica e egoísta do mundo, desinteressando-os da possibilidade de ações no sentido de transformação do mundo e de uma conseqüente participação política importante, num contexto como o brasileiro, para a promoção de qualquer idéia mais sólida e solidária de liberdade (Prandi, 1993).

Na luta dos homens e mulheres brasileiros que procuram o mundo dos Exus para a realização de seus anseios mais íntimos — homens e mulheres que são em geral de classes sociais médias-baixas e pobres, quase sempre de pouca escolaridade e reduzida informação e para quem as mudanças sociais têm trazido pouca ou nenhuma vantagem real na qualidade de suas vidas — dona Pombagira representa sem dúvida uma importante valorização da intimidade de cada um, pois para Pombagira não existe desejo ilegítimo, nem aspiração inalcançável, nem fantasia reprovável. Como se existisse um mundo de felicidade, cujo acesso ela controla e governa, que fosse exatamente o contrário do frustrante mundo do nosso cotidiano.

* * *

Referências bibliográficas de *Herdeiras do Axé*

ABIMBOLA, Wande. *Sixteen Great Poems of Ifá*. s.l.p., UNESCO, 1975.

_____. *Ifá, An Exposition of Ifá Literary Corpus*. Ibadan, Nigéria, Oxford University Press, 1976.

ALKIMIN, Zaydan. *O livro vermelho da Pomba-Gira*. 3a. ed. Rio de Janeiro, Pallas, 1991. [literatura religiosa]

AMARAL, Rita de Cássia e colab. A cor do axé: brancos e negros no candomblé de São Paulo. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, nº 25, dezembro, pp. 99-124, 1993.

ARCELLA, Luciano. *Rio macumba*. Roma, Bulzoni, 1980.

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis, Vozes, 1983.

_____. Quizilas e preceitos: Transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.

- _____. "De Yjá Mi a Pomba Gira: Transformações e símbolos da libido". In: Carlos Eugênio Marcondes de MOURA (org.), *Meu sinal está no teu corpo: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Edicon & Edusp, 1989.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no Candomblé jêje-nagô do Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas e UERJ, 1993
- BASCON, William R. *Ifá Divination: Communication between Gods and Men in West Africa*. Bloomington, Indiana University Press, 1969(a).
- _____. *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*. Bloomington, Indiana University Press, 1969(b).
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1975.
- _____. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo, Nacional, 1978.
- BASTIDE, Roger e VERGER, Pierre. Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia). In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olórisa: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Ôgora, 1981.
- BERQUÓ, Elza & ALENCASTRO, Luiz Felipe de (1992). A emergência do voto negro. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n° 33, junho, pp. 77-88.
- BITTENCOURT, José Maria. *No reino dos Exus*. 5a. ed. Rio de Janeiro, Pallas, 1989.[literatura religiosa]
- BRAGA, Júlio Santana. *O jogo de búzios: Um estudo de adivinhação no candomblé*. São Paulo, Brasiliense, 1988 (a).
- CABRERA, Lydiá. *Yemanjá y Ochún*. Madrid, Forma Grafica, 1974.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1991.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de *et alii*. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1993.
- CAMPOS, André Gambier; OLIVEIRA, Kelly Adriano de & PRANDI, Reginaldo (1993). Lideranças negras no Brasil (mimeo). Trabalho apresentado no I Simpósio de Iniciação Científica da Universidade de São Paulo. São Paulo, USP, 1993.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões negras*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1936.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1987.
- CONTINS, Márcia. *O caso da Pombagira: Reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1983.
- CONTINS, Márcia & GOLDMAN, Márcio. O caso da Pombagira. Religião e violência: Uma análise do jogo discursivo entre umbanda e sociedade. *Religião e sociedade*, v. 11 no. 1, Rio de Janeiro, 1985.
- CORRÊA, Norton F. *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, 1992.
- EDUARDO, Octavio da Costa. *The Negro in Northern Brazil*. Seattle, University of Washington Press, 1948.

- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Dominus e Edusp, 1965.
- FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Mina, uma religião de origem africana*. São Luís, SIOGE, 1985.
- _____. *Desceu na guma: O caboclo do tambor de mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís: a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís, SIOGE, 1993.
- _____. *Terra de caboclo*. São Luís, SECMA, 1994.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentan de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas*. São Luís, Editora da Universidade Federal do Maranhão, 1986.
- _____. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo e São Luís, Edusp & FAPEMA, 1995.
- FONTENELLE, Aluizio. *Exu*. Rio de Janeiro, Espiritualista, s.d. [literatura religiosa]
- FREITAS, Byron Torres de. *O jogo dos búzios*. 9a.ed. Rio de Janeiro, Editora Eco, s.d. [literatura religiosa]
- FRIGERIO, Alejandro & 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 & HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: Umbanda e pentecostalismo. *Debate e crítica*, no. 6: 75-94, 1975.
- GLEASON, Judith. *A Recitation of Ifa, Oracle of the Yoruba*. New York, Grossman Publishers, 1973.
- HASENBALG, Carlos A. & SILVA, Nelson do Valle. Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n° 25: 141-160, dezembro de 1993.
- HERSKOVITS, Melville J. The Southernmost Outpost of the New World Africanisms. *American Anthropologist*. v. 45 (4): 495-590, 1943.
- IDOWU, E. Bolaji. *Olodumare: God in Yoruba Belief*. Essex, Longman Nigeria, 1982.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olóoriṣa: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Ôgora, 1981.
- LÉPINE, Claude. 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.
- LEITE, Fábio. Tradições e práticas religiosas negro-africanas na região de São Paulo. In: *Culturas africanas* (Documento da Reunião de Peritos sobre As sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina. São Luís do Maranhão, 1985). São Luís, UNESCO, 1986.
- LIMA, Vicente. *Xangô*. Recife, Centro de Cultura Afro-Brasileiro e Jornal do Comércio, 1937.
- LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de "nação" dos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*. Salvador, no. 12: 65-90, 1976.
- _____. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: Um estudo de relações intra-grupais*. Salvador, Curso de Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBA, 1977.

- _____. Os obás de Xangô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olórisa: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Ôgora, 1981.
- _____. Nações-de-candomblé. In: *Encontro de nações de candomblé*. Salvador, Centro de Estudos Afro-Asiáticos da UFBA e Ianamá, 1984.
- LUCAS, J.Olumide. *The Religion of the Yorubas*. Lagos, C.M.S. Bookshop, 1948.
- LUCKMANN, Thomas. Social Reconstruction of Transcendence. *Secularization and Religion: The Persisting Tension*. Lausanne, Conference Internationale de Sociologie des Religions (19eme. Conference, Tubingen, 1987), 1987.
- MACHADO, Maria das Dores Campos (1994). *Adesão religiosa e seus efeitos na esfera privada: um estudo comparativo dos carismáticos e pentecostais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, IUPERJ, tese de doutorado em Sociologia.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. Dissertação de mestrado em sociologia. São Paulo, FFLCH/USP, 1995.
- MARIANO, Ricardo & PIERUCCI, Antônio Flávio (1992). O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, nº 34, novembro. pp. 92-106.
- MAZZOLENI, Gilberto. *Maghi e Messia del Brasile*. Roma, Bulzoni Editore, 1993.
- MAUPOIL,. *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris, Institut d'Ethnologie, 1961.
- MCKENZIE, P.R. O culto aos oriça entre os yoruba: Algumas notas marginais relativas a sua cosmologia e a seus conceitos de divindade. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Um panorama do protestantismo atual. In: Landim, Leilah (org), *Sinais dos tempos: tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro, ISER, 1989.
- 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.
- MOLINA, N.A.. *Pontos cantados e riscados dos Exus e Pomba Gira*. 3a. ed. Rio de Janeiro, Editora Espiritualista, s.d. [literatura religiosa]
- MOTTA, Roberto. Renda, emprego, nutrição e religião. *Ciência & trópico*. Recife, 5(2): 121-153, 1977.
- _____. *Cidade e devoção*. Recife, Edições Pirata, 1980.
- _____. Bandeira de Alairá: A festa de Xangô-São João e problemas do sincretismo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Bandeira de Alairá: Outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Nobel, 1982.
- _____. (org). *Os afro-brasileiros: anais do III Congresso Afro-Brasileiro*. Recife, Massangana, 1985.
- _____. Comida, família, dança e transe: Sugestões para o estudo do xangô. *Revista de Antropologia*, São Paulo, nº 25: 147-157, 1982.
- _____. *Edjé balé: Alguns aspectos do sacrifício no xangô pernambucano*. Tese de concurso para professor titular de antropologia. Recife, UFPe, 1991.

- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. Candomblé, xangô, tambor-de-mina, batuque, pará e babassuê: Bibliografia prévia. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Bandeira de Alairá: Outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Nobel, 1982.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. Orixás, voduns, inquices, caboclos, encantados e loas: Bibliografia complementar. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. A religião dos orixás, voduns e inquices no Brasil, Cuba, Estados Unidos, Granada, Haiti, República Dominicana, Trinidad-Tobago, Angola, Benin e Nigéria: Bibliografia complementar. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu sinal está no teu corpo: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Edicon e Edusp, 1989.
- MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Funarte, 1983.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. O pentecostalismo no Brasil. *SEDOC*, v. 12, col. 1107-1113, maio 1980.
- _____. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo social, revista de sociologia da USP*. São Paulo, vol. 5, nos. 1 e 2, pp.113-122, 1984.
- NOGUEIRA, Oracy, Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. In: BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan (orgs.), *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo, Anhembi e Unesco, 1955.
- OJU-OBÁ, Bablawô. *O verdadeiro jogo de búzios*. 4a. ed. Rio de Janeiro, Editora Eco, s.d. [literatura religiosa]
- OMOLUBÁ, Babalorixá. *Maria Molambo na sombra e na luz*. 5a. ed. Rio de Janeiro, Pallas, 1990. [literatura religiosa]
- ORO, Ari Pedro. "As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação". In: ORO, Ari Pedro (org). *As religiões afro-brasileiras no Cone Sul*. Cadernos de Antropologia, nº 10. Porto Alegre, UFRGS, 1993.
- _____. *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, 1994.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- PEMBERTON, John. Eshu-Elegbara: The Yoruba Trickster God. *African Arts*, IX(1): 20-27, 1975.
- PEREIRA, João Baptista Borges. Aspectos do comportamento político do negro em São Paulo. *Ciência e Cultura*, São Paulo, vol. 34, nº 10, pp. 1286-1294, 1982 (a).
- _____. Parâmetros ideológicos de projeto político de negros em São Paulo. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, nº 24, pp. 53-61, 1982 (b).
- _____. Encontros com Pixinguinha. "Folhetim", *Folha de S.Paulo*, 10 de julho de 1983.
- PI HUGARTE, Renzo. "Las religiones afro-brasileñas en el Uruguay". In: ORO, Ari Pedro (org). *As religiões afro-brasileiras no Cone Sul*. Cadernos de Antropologia, nº 10. Porto Alegre, UFRGS, 1993 (a).
- _____. "Las religiones afro-brasileñas en el Uruguay". In: ORO, Ari Pedro, org. *As religiões afro-brasileiras no Cone Sul*. Cadernos de Antropologia, nº 10. Porto Alegre, UFRGS, 1993 (b).
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Democracia, igreja e voto: o envolvimento dos padres de paróquia na eleição de 1982*. São Paulo, USP, tese de doutorado em Sociologia, 1984.

- _____. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. In: *Ciências sociais hoje*, 1989. São Paulo, Vértice e ANPOCS, 1989.
- PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira, CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de e SOUZA, Beatriz Muniz de. Comunidades eclesiais de base. In: SINGER, Paul e BRANT, Vinícius Caldeira (orgs.). *São Paulo: O povo em movimento*. 4a. ed. Petrópolis, Vozes, 1983.
- PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. Religiões e voto: a eleição presidencial de 1994. *Opinião pública*, Campinas, v. 3, n° 1, pp. 20-44, maio de 1995.
- PINTO, Altair. *Dicionário da umbanda*. Rio de Janeiro, Editora Eco, 1971.
- PINTO, Roquette (org). *Estudos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro, Ariel, 1935.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. *Umbanda en Venezuela*. Caracas, Fondo Editorial Acta Científica, 1993.
- PORDEUS Jr., Ismael. *A magia do trabalho: Macumba cearense e festas de possessão*. Fortaleza, Secretaria da Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 1993.
- _____. *Lisboa de caso com a umbanda*. Trabalho apresentado no GT Religião e sociedade, no XIX Encontro Anual da ANPOCS. São Paulo, ANPOCS, 1995.
- PORTUGAL, Fernandes. *O jogo de búzios*. Rio de Janeiro, Tecnoprint, 1986 [literatura religiosa].
- PRANDI, Reginaldo. *Catolicismo e família: transformação de uma ideologia*. São Paulo, CEBRAP e Brasiliense., 1975.
- _____. *O trabalhador por conta própria sob o capital*. São Paulo, Símbolo, 1977.
- _____. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, Hucitec e Edusp, 1991. (a)
- _____. Cidade em transe: religiões populares no Brasil no fim do século da razão. *Revista USP*, São Paulo, n° 11, out-dez, pp: 65-70, 1991 (b).
- _____. Adarrum e empanadas: uma visita às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n° 21, p. 157-165, dez. 1991 (c).
- _____. Perto da magia, longe da política. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n° 34, novembro, pp. 81-91, 1992.
- _____. *Città in transe: culti di possessione nella metropoli brasiliana*. Roma, Edizioni Acta, 1993.
- PRANDI, Reginaldo e PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. Assim como não era no princípio: religião e ruptura na obra de Procopio Camargo. *Novos estudos Cebrap*. São Paulo, no. 17: 29-35, maio, 1987.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. 2a. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*. São Paulo, LTC e Edusp, 1978.
- QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938.
- _____. *A raça africana*. Salvador, Progresso, 1955.
- RAMOS, Arthur. *O folclore negro do Brasil*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1935.
- _____. *Introdução à antropologia brasileira*. 2 vols. Rio de Janeiro, Edições da C.E.B., 1943.

- RIBEIRO, Carmen. Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia: Influências africanas e européias. *Afro-Ôsia*, Salvador, no. 14: 60-80, dezembro, 1983.
- RIBEIRO, José. *O jogo de búzios*. 4a. ed. Rio de Janeiro, Polo Mágico, 1985 [literatura religiosa].
- _____. *Eu, Maria Padilha*. Rio de Janeiro, Pallas, 1991. [literatura religiosa]
- RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife: Um estudo de ajustamento social*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco, 1952.
- RIO, João do (Paulo Barreto). *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro, H.Garnier, 1906.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. 2a. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
- _____. *Os africanos no Brasil*. 4a. ed. São Paulo, Nacional, 1976.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: Uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- SANCHIS, Pierre. As tramas sicréticas da história. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, nº 28, pp. 123-130, junho de 1995.
- SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos (Mestre Didi). *História de um terreiro nagô*. 2a. ed. aumentada. São Paulo, Max Limonade, 1988.
- SANTOS, Jocelio Teles. O caboclo no candomblé. *Padê*, Salvador, no. 1: 11-21, julho, 1989.
- _____. *O dono da terra: A presença do caboclo nos candomblés baianos*. Tese de Mestrado em Antropologia. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1992.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. 4a. ed. Petrópolis, Vozes, 1986.
- SCHETTINI, Teresinha Bernardo. *A mulher no candomblé e na umbanda*. Dissertação de mestrado em Antropologia (mimeo). São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1986.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz (1993). *O espetáculo das raças*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SEGATO, Rita Laura. *A Folk Theory of Personality Types: Gods and their Symbolic Representation by Members of the Sango Cult in Recife, Brazil*. Anthropology PhD Thesis (mimeo). Belfast, The Queen's University, 1984.
- SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: As tiranias da intimidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- SILVA, Ornato Jose da. *Ervas, raízes africanas*. Rio de Janeiro, edição do autor, caixa postal 7.046, 1988.
- SKIDMORE, Thomas E. EUA bi-racial vs. Brasil multirracial: o contraste ainda é válido? *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, nº 34, novembro, pp. 49-62, 1992.
- SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: Pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades, 1969.
- SOUZA, Laura Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.
- SOUZA, Nelson Rosário de (1993). *A igreja católica progressista e a produção do militante*. São Paulo, USP, dissertação de mestrado em sociologia.
- SPARTA, Francisco. *A dança dos orixás*. São Paulo, Herder, 1970.

- TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Loroqun: identidades sexuais e poder no candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.
- THOMAS, Keith. *Religion and the Decline of Magic*. New York e London, Penguin, 1985.
- TRINDADE, Liana. *Exu, poder e perigo*. São Paulo, Ícone, 1985.
- TRINDADE-SERRA, Ordep J. *Na trilha das crianças: Os erês num terreiro angola*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social (mimeo). Brasília, Universidade de Brasília, 1978.
- VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 3a. ed. São Paulo, Nacional, 1977.
- VARANDA, Jorge Alberto. *O destino revelado no jôgo de búzios*. Rio de Janeiro, Editora Eco, s.d. [literatura religiosa]
- VELHO, Yvone Maggie Alves. *Guerra de orixás: Um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- VERGER, Pierre F. *Notes sur le culte des orisha et vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Dakar, I.F.A.N, 1957.
- VERGER, Pierre F. Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba. In: CNRS. *La notion de persone en Afrique noire*. Paris, Centre National de la Recherche Scientific, 1973.
- VERGER, Pierre F. *Lendas africanas dos orixás*. Salvador, Corrupio, 1985 (a).
- VERGER, Pierre F. *Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 2a. ed. São Paulo, Corrupio e Círculo do Livro, 1985 (b).
- WALLIS, Roy. New Religions and the Potential for Word Re-Enchantment: Religion as Way of Life, Preference and Commodity. *Secularization and Religion: The Persisting Tension*. Lausanne, Conference Internationale de Sociologie des Religions (19eme. Conference, Tubingen, 1987), 1987.
- WARREN, Donald. A terapia espírita no Rio de Janeiro. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, 11(3): 56-83, dezembro, 1984.
- WEBER, Max. *Sociology of Religion*. Boston, Beacon Press, 1963.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. 2 tomos. México, Fondo de Cultura Económica, 1969.
- WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar, s.d.
- ZIEGLER, Jean. *O poder africano*. São Paulo, Difusão Européia, 1972.