

## O mito africano no cotidiano dos afro-brasileiros

Sérgio Paulo Adolfo

Universidade Estadual de Londrina – UEL

Ao iniciarmos nossa comunicação faz-se necessário esclarecer que estamos usando o termo afro-brasileiros porque estamos tratando de uma realidade ligada às comunidades religiosas de matriz africana, mais especificamente, as comunidades-terreiro de candomblé, cujo estoque humano é composto por elementos oriundos de várias etnias e não somente por afro-descendentes. Assim sendo, a terminologia que melhor nos pareceu foi a de afro-brasileiros, por se tratar de uma questão ligada à cultura e não exatamente a etnia, apesar de reconhecermos que a etnia africana comparece com maior número de adeptos e que a cultura africana é, nesses espaços, a cultura preponderante.

O êxodo forçado dos africanos pelos europeus a partir do século XV, provocou profundas mudanças culturais e raciais no continente americano e durante os séculos de escravidão, a contribuição dos africanos foi marcante e determinante para definir a feição dos povos deste continente. Detentores de uma cultura milenar, os africanos souberam e conseguiram preservar e amalgamar sua cultura com as culturas locais e com a cultura do dominador europeu, criando um fenômeno humano *sui generis*, multi-cultural. Dentre essas contribuições, temos a considerar a contribuição religiosa, que no caso brasileiro, tanto os bantos, africanos do centro-sul africano, quanto os sudaneses, sobretudo os de origem iorubá, criaram em nosso país, vertentes religiosas que hoje convivem, enfrentam e afrontam de maneira vigorosa, a religião oficial do estado, o catolicismo, assim como algumas outras variantes cristãs.

Roger Bastide, nos seus célebres estudos sobre os candomblés baianos, chamava atenção para o fenômeno multi racial encontrado nesse universo, pois segundo ele, indivíduos das mais diversas procedências étnicas africanizavam-se através da iniciação religiosa. Através do processo iniciático os neófitos, brancos, negros ou asiáticos, tomam contato com a realidade africana, realidade essa mítica, idealizada, contudo africana, e a partir desse processo o indivíduo pautará sua existência religiosa e com o correr do tempo seu cotidiano, ancorado nos mitos referentes às divindades africanas. O processo de iniciação é o portal do conhecimento religioso, mítico e cultural oferecido ao neófito, conhecimento que permitirá ao mesmo aprofundar-se na raiz da religião e conseqüentemente nas raízes do espaço africano.

A oralidade se constitui no ponto fulcral das atividades no recinto das *casas* de culto, oralidade vinda, em parte do “ethos” africano dos povos aqui aportados, mas que também passou por um processo de reconstrução, de rearranjo necessário para a estruturação do atual fato cultural. No candomblé, a narrativa é tudo e tudo se estrutura como uma narrativa, sendo os acontecimentos sagrados (ou sacramentados) passados de pessoa para pessoa, como insistem os autores clássicos, Roger Bastide e Juana Elbein. A entonação da voz, o calor dos lábios, a saliva, são partes do ritual, completam o conteúdo do narrado, enfim, não é o fim último – mas é o elemento que veicula um trajeto maior: o trajeto no qual se constrói a iniciação.

A oralidade, a voz do *Povo-de-Santo* não é apenas uma fala, mas é o próprio alicerce da existência sagrada e profana, pois é a partir da memória e da voz que se constrói o gesto do homem e o sentido do mundo:

*“A palavra é isso, um bilhete de entrada, um cartão de acesso a esta ou àquela das moradas do edifício cosmogônico.”* (ZIEGLER: 1977: p. 117)

A fala como mediadora do sagrado é uma fala privilegiada restrita ao conhecimento de uns poucos e o seu uso fora dos limites do espaço do candomblé, sem os componentes que lhe dão sustentação e razão, perde significação litúrgica e semântica. Ao longo dos anos de iniciação, o indivíduo vai, pouco a pouco, apoderando-se desse cabedal oral e narrativo, o que lhe confere um status e uma respeitabilidade de quem é dono da palavra e, portanto, do saber iniciático, tornando-se, dessa forma, dono do poder estatuído. O dono da palavra é também o dono da voz, do gesto, do fazer e, portanto, do decidir.

A gênese e a sustentação das religiões se dá através da palavra poética, no sentido que lhe dá Octávio Paz, pois o mito, a história real do tempo mitológico, em que os deuses criaram os homens e o mundo, constitui-se de um conjunto de textos primeiramente literários possuidores, portanto de verossimilhança, ou a verdade da ficção. As ações das divindades são relatos que reconstróem os fatos e dão sentido à vida do homem religioso, sendo que sem mito não há religião, pois o mito é a palavra e a poesia é sempre tributária da palavra.

Por sua vez, o candomblé, enquanto religião, ampara-se e estrutura-se num discurso multiarticulado e numa memória que lhe dá sustentação teológica interna, ao mesmo tempo que, lhe permite jogar com outras instâncias sociais. Tal como em outras religiões, esse discurso multiarticulado abebera-se em fontes, por vezes perfeitamente conhecidas, outras, que precisam ser rastreadas e mapeadas, pois, a partir desse mapeamento redesenha-se o caminho percorrido, chegando-se ao resultado atual: ao discurso presentificado. Esse discurso que pretendemos analisar a partir de três momentos específicos, uma vez que os rituais e comemorações do candomblé realizam-se a partir dele.

É com esse programa simbólico que o candomblé atua, na medida em que a filiação sagrada é vista como um modelo de comportamento, que os rituais mimetizam os gestos primordiais e fundadores, que as obrigações estabelecem/restabelecem o equilíbrio cósmico e que as narrativas dão conta da realidade e declaram a verossimilhança em meio ao caos dos acontecimentos. No entanto, essa relação sagrada x cotidiano não é completamente resolvida, pois fissuras, conflitos, atritos, obrigam o Povo-de-Santo a tecer estratégias contínuas para manter o alinhamento entre a concepção ideal e a realidade vivenciada.

Sendo a palavra, como vimos, o ponto essencial das atividades do candomblé, é importante que consideremos as narrativas e os poemas como parte integrante de um corpus literário, no sentido funcional, pois não somente atendem à transcendência, por serem textos religiosos, mas também cumprem funções eminentemente literárias, enquanto preenchem nossos vazios de ilusão e fantasia, assim como proporcionam através de si meios do homem conhecer e alargar sua humanidade. Há no corpus literário do candomblé, poemas e narrativas, sendo os poemas apresentados em forma de cantigas, orikis, ingorossis, e as narrativas em forma de mitos e de histórias exemplares.

As cantigas revelam a composição do enredo do Orixá ou do Inkice, enumeram as suas qualidades, tecem loas aos seus feitos e às suas habilidades e vitórias.

Em linguagem de candomblé, chama-se enredo do orixá, sua história, suas ligações míticas e suas relações com os homens. Essas cantigas-poemas, já o dissemos, contêm as histórias dos Inkices e dos Orixás, suas origens e suas principais qualidades. Portanto, nessas cantigas há um corpus mitológico do povo africano que no caso dos Bantos, especificamente, revelado virá desmistificar muitos dos pontos de vista até agora sustentados pelos nossos africanistas. A mitologia banto chegou ao Brasil em levadas sucessivas do século XVI ao XIX, trazendo pessoas de reinos os mais diversos. Há dessa forma muitos mitos sobrepostos e recontados de maneiras muito variadas, considerando-se que a cultura e especificamente a literatura participam de um dinamismo irreversível, mas o que se pode perceber é que ao longo do corpus poético do candomblé Congo-Angola esses nomes aparecem sinalizando assim uma determinada origem de acordo com o Inkice presente.

Quanto aos mitos, é lugar comum dizermos que os bantos brasileiros não possuem um corpus organizado como os iorubás. Essa ausência levou os nossos pesquisadores a imputarem aos bantos ausência de mitos ou declararem que os mesmos possuíam uma mitologia paupérrima, tendo por isso de utilizar os mitos nagôs. Esse corpus mitológico encontra-se no interior das cantigas, dijinis e ingorossis, pois se o sistema adivinhatório nagô conservou um corpus mitológico aparentemente coerente, o sistema adivinhatório banto é de outra natureza e a própria idéia de divindade dos bantos está ligada sobretudo à ancestralidade, resultando dessa forma em mitos de fundação com heróis bem delineados. Uma das divindades do panteão banto, iaiá Matamba, erroneamente nomeada de Oyá Matamba por assimilação com o orixá nagô Iansã também nomeada de Oyá, é ninguém menos que a legendária Rainha Nzinga, poderosa guerreira, rainha dos Jagas, que castigou duramente os portugueses no século XVI. Matamba é a região no planalto angolano onde viveu essa rainha poderosa, que hoje se apresenta nos candomblés bantos exibindo a sua força guerreira, o seu poder de ventania e tempestade.

A linguagem simbólica do candomblé trazida nos porões dos navios negreiros, acrescida e enriquecida na realidade brasileira, é perpassada e remoldada no cotidiano das práticas das Casas-de-Santo. As histórias e mitos, os fundamentos orais da religião formam um conjunto narrativo assaz sugestivo e peculiar. Ancorados em André Jolles podemos afirmar que esse conjunto oral-literário faz parte das “formas simples”, destacando-se como um rol de contos, mitos e algumas sagas que tem servido como matéria prima na tessitura de algumas narrativas complexas brasileiras. Faz parte da literatura moderna, no Brasil, vários romances, novelas e contos, que trazem como motivo principal as peripécias ligadas aos *Orixás*. A literatura oral, portanto, pode ser vista sob dois ângulos: como sustentáculo discursivo do complexo religioso do candomblé e como matéria-prima de parte da literatura brasileira na sua vertente afro-brasileira.

Segundo Gwyn Prins<sup>1</sup>, pode-se distinguir três modos de comunicação:

- 1)culturas totalmente orais que desconhecem a escrita;
- 2)culturas somente de linguagem escrita (línguas clássicas);
- 3)compostas, que possuem tanto as formas orais quanto as escritas.

Nesse terceiro modo reconhecemos culturas universalmente alfabetizadas e restritamente alfabetizadas.

A memória coletiva e individual é assim o esteio das atividades do povo-de-Santo. Entretanto, é necessário que se distinga a memória coletiva da memória individual sendo que a individual pode ser caracterizada como reminiscência, enquanto a coletiva formaria o arcabouço da tradição. Enquanto a reminiscência é de caráter pessoal e raramente ultrapassa a segunda geração, a tradição resiste ao tempo cronológico e torna-se um corpus mais ou menos fechado, impermeável às influências do meio circundante. Porém é necessário destacar que essa tradição mesmo resistente às influências do meio pode sofrer, com a inexorabilidade do tempo, lacunas e esquecimentos uma vez que está restrita ao terreno da memória, sem, muitas vezes, o registro escrito.

Jan Vansina divide a tradição em quatro tipos:

a) quanto à forma, pode ser:  
congelada – poesia (incluindo canções, listas, e a épica)  
livre – fórmulas (nomes, provérbios, etc.) e a narrativa.

b) quanto à expressão, pode ser:  
automática – poesia e as fórmulas,  
não-automática – a épica e a narrativa.

Com esses esclarecimentos iniciais podemos tratar do tema que nos propomos que é verificar até que ponto o arcabouço narrativo e poético de matriz africana interage no cotidiano dos afro-brasileiros. É preciso, no entanto, que não caiamos na tentação da generalização, uma vez que cada casa de Candomblé constitui-se numa unidade isolada, mesmo as com raízes comuns, obedecendo a ritmos e influxos diferenciados. Não há uniformidade de rituais e nem o conjunto de mitos é o mesmo para todas as casas. Isso sem levarmos em conta que são muitas as religiões de matriz africana, e estamos restringindo o nosso olhar apenas aos candomblés de origem banto ou sudanesa.

Quando dissemos que o conjunto de narrativas e poéticas que dão sustentação às práticas litúrgicas do candomblé são sempre orais não estamos querendo afirmar que sejam sempre memoriais, pois se não existem livros publicados, e agora até já existe, esse conjunto de narrativas geralmente se encontra em cadernos manuscritos, passados de geração em geração e acrescidos de anotações no decorrer do tempo, cadernos esses guardados a sete chaves pelos Zeladores por conterem em si os fundamentos da religião e portanto não poderem ser manuseados por mãos e olhos profanos. Daí os pesquisadores ouvirem referências a eles, mas dificilmente tiveram contato direto com esses famosos cadernos. Toda casa que se preza, ou que deseja impor uma tradição, tem nesses cadernos deixados pelos antigos Zeladores verdadeira veneração, tal como os cristãos têm com as relíquias de seus mártires e santos canonizados.

Uma espécie desses cadernos foi transformado em livro pela Mãe-de-Santo Beata de Yemonjá, com Casa-de-Santo no Rio de Janeiro. Seu bonito livro chama-se *Caroço de Dendê* e foi editado pela Editora Pallas. É composto de uma série de contos, num total de 43, cuja temática são os ensinamentos recebidos pelos Filhos-de-Santo de Mãe Beata. Há um subtítulo – *A sabedoria dos terreiros – como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos*. As ilustrações são do Prof. Raul Lody, a apresentação da autora é feita pelo Babalorixá e antropólogo Júlio Braga, a introdução é de Vânia Cardoso e o prefácio de Zeca Ligiero, o que dá ao livro o respaldo da academia, pois todos os apresentadores são sobejamente conhecidos pelos seus trabalhos científicos. São várias histórias, algumas tendo como protagonistas os próprios Orixás, enquanto outras são narrativas protagonizadas por tipos populares, compondo histórias exemplares.

Os mitos ou histórias exemplares relatados por Mãe Beata fazem parte do arcabouço de conhecimentos do Povo-de-Santo pertencentes ao mundo do candomblé. Algumas dessas narrativas são bastante populares ao evocarem nomes de orixás cultuados mesmo nas casas mais sincréticas, enquanto outras pertencem ao mundo restrito de sua nação e de seu Axé. É possível que dentro de pouco tempo, os conhecimentos de Mãe Beata passem a ser usados por muitos Pais-de-Santo que se apropriarão desses conhecimentos sem citar as fontes. Mãe Beata está, com certeza, criando sem querer uma nova nação, um novo axé, a partir do seu caroço de dendê. Assim como Edson Carneiro, Roger Bastide e Pierre Verger “fizeram” muitos Pais-de-Santo de nação Keto, através de suas obras de observação nos terreiros tradicionais da Bahia, Mãe Beata ao relatar histórias ligadas ao seu cotidiano no mundo do Santo também servirá de modelo e de inspiração a apressados Pais-de-Santo feitos de um dia para o outro.

Por outro lado, Mãe Beata faz parte de uma nova geração de zeladores, que mesmo mantendo a seriedade da religião, a profundidade dos fundamentos teológicos, não faz disso uma arma pessoal, mas como pessoa generosa, aliás característica dos sacerdotes realmente escolhidos para tal fim, distribui de forma poética as histórias ligadas a sua atividade como sacerdotisa, mantendo é claro, em segredo, escondido nos silêncios do seu texto, aquilo que deverá ficar velado aos olhos profanos. Os textos de Mãe Beata poderão ser lidos de várias maneiras, aliás como toda boa literatura, e nesse caso, os textos encerram uma sabedoria só desvendável a quem possui a chave do mistério sagrado, o conhecimento de Camarinha, os caminhos da iniciação. Por isso, acreditamos que os contos e mitos relatados por Mãe Beata serão muito imitados na letra, mas não no espírito pois para se chegar ao fundo das narrativas de Mãe Beata é necessário ter percorrido os caminhos ditados pelos orixás nos longos silêncios da reclusão.

Durante as iniciações, que independendo da nação e do Axé a que o sujeito se ligue, é que se aprende os fundamentos da religião dos orixás. Trata-se de um longo processo em que o sujeito vai passando, lentamente, da vida civil, do cotidiano apressado e incivilizatório das grandes cidades, para a vida religiosa, no cotidiano do sagrado, na convivência íntima com os deuses e com os homens. Ao abandonar, por certos períodos do ano, o mundo burguês despojado de significações satisfatórias e adentrar num outro mundo, pré-capitalista, pleno de significações que dão sentido a existência do homem, o sujeito vai internalizando comportamentos que delinearão por diante seu cotidiano mesmo no mundo irracional em que é obrigado a viver. A civilização do candomblé servirá de suporte psicológico assim como de anteparo contrastivo ao seu fazer no mundo. Os mitos dos orixás irão com o correr do tempo tornando-se a razão de ser da sua vida e da sua presença no mundo, pois como disse Roger Bastide e Monique Augras, conhecer o orixá é conhecer nossa própria natureza. É interessante notarmos que, enquanto outras religiões, sobretudo as salvacionistas exigem do homem uma total conversão, o que equivale que o mesmo deixe sua antiga natureza para revestir-se de uma nova, transformada e portanto, o indivíduo deve deixar de ser ele mesmo, lutar contra si próprio e sua própria condição de ser no mundo, o candomblé, por sua vez, apenas conduz o indivíduo para uma maior aproximação com seu orixá, o que significa conhecer melhor e aproximar-se de si mesmo em atuação no mundo. Os mitos dos orixás são histórias exemplares de como o mundo se fez e da atuação da força divina temperada com a força humana na condução desse mundo. O fiel ao rememorar os feitos do seu deus e esse deus é feito através dele quando se dá o processo de iniciação, daí o nome feitura de santo, porque cada orixá é recriado a partir da natureza profunda do homem, ou seja, homens e orixás são feitos da mesma matéria, da mesma energia e o candomblé nada mais faz que ensinar ao homem a harmonizar-se com sua própria natureza. O mito de Ajalá, o oleiro construtor das cabeças é a chave explicativa do cotidiano do homem de Santo. As escolhermos nossa cabeça, feita de algum elemento da natureza por Ajalá, estamos escolhendo nosso próprio destino e nossa própria natureza intrínseca e na medida que conhecemos as histórias de nossos orixás estamos conhecendo nossa própria história mítica. O fiel de candomblé não é incentivado a mudar, a

ser outra pessoa, mas sim a aperfeiçoar, tendo como referencial o mito de seus orixás, a sua própria natureza. A sabedoria africana não quer que o homem seja outro, nem seja deus, mas que seja profundamente homem porque no recôndito de sua humanidade encontrá-se o divino, a força motriz, o grande construtor e mantenedor da vida.

#### **Bibliografia:**

- ADOLFO, SÉRGIO PAULO. *O Mito e a Narrativa de Mar Morto*. Bauru, Dissertação de Mestrado, mimeo, 1981.
- ANDREI, ELENA MARIA. *Coisas de Santo Iconografia da Imaginária Afrobrasileira*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, UFRJ, mimeo, 1994.
- ARAÚJO, EMANOEL (Org.). *A Mão AfroBrasileira*. São Paulo, Tenege, 1988.
- AUGRAS, MONIQUE. *A Dimensão Simbólica: Simbolismo nos Testes Psicológicos*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1972, 2ª Edição.
- O duplo e a metamorfose*. Petrópolis, Vozes, 1983.
- AVÉLALLEMANT, ROBERT. *Viagem pela Província do Rio Grande do Sul* (1958). Belo Horizonte, Editora Itatiaia, São Paulo: Editora da USP, 1980.
- AZEVEDO, CÉLIA MARIA MARINHO DE. *Onda Negra, Medo Branco*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- AZEVEDO, TALES DE. *Cultura e situação racial no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1966.
- BALANDIER, GEORGE. *Afrique Ambigüe*. Paris, Terre Humaine, 1957.
- BALANGIER, GEORGE. *Antropológicas*. São Paulo, Cultrix, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Dictionnaire des Civilisations Africaines*. Paris, Fernand Hazan, 1968.
- BASTIDE, ROGER. *As Américas Negras*. São Paulo, Difel, 1974.
- \_\_\_\_\_. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, Livraria Pioneira, Editora da USP, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Le Sacré Sauvage*, Paris, Payot, 1975.
- Estudos Afrobrasileiros*. São Paulo, Perspectiva, 1973.
- \_\_\_\_\_. *O Candomblé da Bahia, Rito Nagô*. Brasília, Editora Nacional, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo, Anhembi, 1959.
- BOURDIEU, PIERRE. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Esquisse d'une Economie de la Pratique*. Paris, Droz, 1972.
- \_\_\_\_\_. *The Social Space and the genesis of groups*. SAGE (Social Science Information, London: 24,2 (1985), pps.195 -220.
- BRANDÃO, CARLOS RODRIGUES. *Os Deuses do povo*. São Paulo, Brasiliense, 1980.
- CABRERA, LYDIA. *Yemanjá y Ochún*. York, Easterchester, 1980.
- CACCIATORE, OLGA GUGOLLE. *Dicionário de Cultos Afrobrasileiros*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1988.
- CARNEIRO, EDISON. *Candomblé da Bahia*. Rio de Janeiro, Editora Tecnoprint, S.A., 1974.
- \_\_\_\_\_. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Religiões negras e negros bantos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964; Brasília: INL, 1981.

- CASSIRER, ERNEST. *Linguagem, Mito e Religião*, Porto, Edições Rés Ltda., 1973, Portugal.
- CUNHA, MANUELA CARNEIRO da. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo, Brasiliense, 1985.
- DANTAS, BEATRIZ GÓIS. *Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1988.
- DAVIDSON, BASIL. *Mãe Negra*. Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1978.
- DOUGLAS, MARY. *Pureza e perigo*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1976.
- ELIADE, MIRCEÁ. *Mito e Realidade*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1975.
- . *Lo Sagrado y lo Profano*. Madrid, Ediciones Guadarrama S.A., 1967.
- FERNANDES, GONÇALVES. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- FERRETTI, MUNDICARMO. *De segunda a domingo: etnografia de um mercado coberto, Mina uma religião de origem africana*. São Luiz, Sioge, 1987, 2ª edição.
- FERRETTI, SÉRGIO FIGUEIREDO. *Querebentam de Zomadonu*. São Luís, EDUFMA, 1985.
- GEERTZ, CLIFFORD. *A Religião como Sistema Cultural*  
———. *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GENNEP, ARNOLD VAN. *Os ritos de passagem*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- HERSKOVITS, MELVILLE J., "O extremo sul dos africanismos no Novo Mundo". *Anais da Faculdade de Educação, Ciências e Letras de Porto Alegre*, Porto Alegre, 1943.
- LANDES, RUTH. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- LA PORTA, ERNESTO. *Estudo Psicanalítico dos rituais afro brasileiros*. Rio de Janeiro/São Paulo, Livraria Atheneu, 1979.
- LÉVI STRAUSS, CLAUDE. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.
- . *O Pensamento Selvagem*. São Paulo, Ed. Nacional, 1976.
- . *Mito e Significado*. Lisboa, Edições 70, 1987.
- LIMA, VIVALDO DA COSTA. *A família de santo nos candomblés jêje nagôs da Bahia: um estudo das relações intergrupais*. Salvador, Pós Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 1972.
- LODY, RAUL. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo, ática, 1987.
- LUZ, MARCO AURÉLIO E LAPASSADE, GEORGES. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- MARTINS, ADILSON (Awofá Obeberá). *O Jogo de Búzios por Odu*. Rio de Janeiro, mimeo, 1993.
- MATTA, ROBERTO DA. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- MENDONÇA, RENATO. *A influência africana no português do Brasil*. Rio de Janeiro, MEC, Civilização Brasileira, 1973.
- MOURA, CARLOS EUGÊNIO M. DE (org.). *As Senhoras do Pássaro da Noite*, São Paulo, DUSP/Axis Mundi, 1994.
- . *Bandeira de alairá*. São Paulo, Nobel, 1982.
- . (org.) *Candomblé, desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.
- . (org.) *Olóórisà*. São Paulo, Agora, 1981.

- ORTIZ, RENATO. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes, 1987.
- PENNA, J.O. DE MEIRA. *Le Masque et le Double. etude sur les problèmes de race au Brésil*. Paris, Diogenes, N°112, Octobre Décembre 1980.
- PEREIRA, NUNES. *A Casa das Minas*, Petrópolis, Vozes, 1979.
- PÓVOAS, RUY DO CARMO. *A linguagem do candomblé*. São Paulo: José Olympio, 1989
- PRANDI, REGINALDO. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo, EDUSP, 1991.
- QUERINO, MANUEL. *A raça africana e seus costumes*. Salvador, Livraria Progresso, 1955.
- RAMOS, ARTHUR. *As culturas negras no Novo Mundo*, São Paulo, Nacional, 1946.
- . *O negro brasileiro*, São Paulo, Nacional, 1940.
- RIBEIRO, RENÉ. *Antropologia da Religião*. Recife: Massangana, Fundação Joaquim Nabuco, 1982.
- RISÉRIO, ANTONIO. *Oriki-Orixá*. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- RODRIGUES, NINA. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935a.
- . *Os Africanos no Brasil*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília UnB, 1988.
- SANTOS, JUANA ELBEIN DOS. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- SEGATTO, RITA LAURA. *A vida privada de Iemanjá e seus filhos*. Brasília: Fundação Universidade de Brasília, s/d.
- SODRÉ, MUNIZ. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.
- . *O Terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- TRINDADE, LIANA S. *Exu, símbolo e função*. São Paulo: FFLCH/USP CER, 1979.
- TRINDADE, ORDEP. *As águas do rei*. São Paulo: Cortez, 1995.
- TURNER, VICTOR W. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- . *La selva de los simbolos*. Mexico: Siglo Centiuno, 1980.
- . *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VALENTE, WALDEMAR. *Sincretismo religioso afro brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1955.
- VELHO, YVONNE MAGGIE ALVES. *Guerra de orixá*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- VERGER, PIERRE FATUMBI e CARYBE. *Fluxo e Refluxo*. Salvador: Corrupio, 1987.
- . *Lendas Africanas dos Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1985.
- . *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1981.
- ZIEGLER, JEAN. *O poder africano*. São Paulo: Difel, 1970.
- . *Os vivos e a morte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.