

# Características da Cultura e Cosmovisão Africanas e Centralidade do Culto aos Orixás no Brasil

Characteristics of African Culture and Worldview and centrality of the Orisha Worship in Brazil

Jorge Manoel Adão<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente trabalho faz uma abordagem dos elementos constituintes da cultura e cosmovisão africanas e da centralidade da religião nas mesmas. Especificamente, essas características são as seguintes: a família, a vida comunitária e a religiosidade. Tal abordagem se dá, em especial, a partir da cultura *yorùbá* presente e oriunda na e da África Ocidental: *locus* do surgimento do Culto aos Orixás. Enfim, este artigo vem ao encontro do desafio de implementação da Lei n. 11.645, de 2008, que torna obrigatório o ensino da história e cultura africanas e afro-brasileira na educação básica, juntamente com a história e cultura dos povos indígenas brasileiros.

**Palavras-chave:** Cultura Africana. Cosmovisão Africana. Culto aos Orixás no Brasil.

**Abstract:** This paper presents an approach of the constituent elements of African culture and worldview, and the centrality of religion in them. Specifically, these features are: family, community life and religiosity. This approach is given, in particular, from the present Yoruban culture originated in Africa and the West: the *locus* of the emergence of the cult of the Orishas. Anyway, this article has been meeting the challenge of implementation of Law N° 11.645, 2008, mandating the teaching of African and afro-Brazilian history and culture in basic education along with history and culture of indigenous peoples in Brazil.

**Keywords:** African Culture. African Worldview. Cult of the Orishas in Brazil.

## Introdução

A cosmovisão africano-tradicional, presente nas culturas banto e nagô, foi preservada, comunicada, em especial, através dos Cultos e Religiões Afro-Brasi-

---

<sup>1</sup> Doutor em Educação, professor efetivo da Universidade Estadual de Goiás (UEG) e professor do Instituto de Educação e Ensino Superior de Samambaia - IESA (DF). E-mail: jorgeadao@yahoo.com.br.

leiras. Hoje, no Brasil, existem fundamentalmente três tipos dessas Religiões. A primeira, em ordem histórica, é a que cultua os orixás e, mesmo recebendo nomes diferentes de região para região, tendo algumas especificidades, trata-se do mesmo culto: Batuque ou Nação, no Rio Grande do Sul; Candomblé, na Bahia e centro do País; Xangô de Mina, em Pernambuco, entre outros. O culto aos orixás é a única religião propriamente africana: seus orixás, rezas e fundamentos, possuem referência só na África.

Em segundo lugar, está a Umbanda, que surge no Brasil no início do século XX, reunindo elementos do cristianismo, pajeísmo, kardecismo e africanismo. A Quimbanda ou Macumba constitui-se no terceiro tipo de religião de matriz africana. Não obstante, muitos pesquisadores a colocaram como parte da Umbanda, que pratica o mal. Atualmente, ela está sempre mais sendo praticada como um culto separado, independente da Umbanda. A Quimbanda ou Macumba cultua os Exus e Pomba-Giras (Exu feminino), classificados como Exus Pagãos pelos umbandistas<sup>2</sup>.

Enfim, o presente trabalho quer contribuir para a reflexão e a implementação da Lei n. 11.645, de 2008, que substitui a Lei n. 10.639, de 2003. Pois, contemporaneamente, em nossa sociedade, é um desafio, também, o respeito à diversidade étnico-racial.

## Cultura e Cosmovisão Africanas e Centralidade do Culto aos Orixás no Brasil

Como características das culturas<sup>3</sup> e cosmovisões<sup>4</sup> africanas – banto e yorubá<sup>5</sup> – é consenso entre muitos autores – como Ayoh’omidire (2004), Oliveira (2003), Adesoji (1990), Luz (1995), Idòwú (1990), Fonseca Jr. (1993) e Rehbein

<sup>2</sup> Existe uma literatura bastante ampla sobre as Religiões Afros no Brasil. Porém, quanto à Quimbanda ou Macumba, aceita pela Academia, restringe-se muitíssimo a professores de Cultura Religiosa. Isto é, a pesquisa sobre a Macumba/Quimbanda vem sendo feita por padres e religiosos cristãos. Temos, por exemplo: Galvão (1993), que escreveu *História das Religiões*; Wilges (1984), com a obra *Cultura Religiosa. As Religiões do Mundo*; Zilles (1997), com *Religiões. Crenças e Crençáveis*; Gheller (1994), com *Cultura Religiosa. O Sentimento Religioso e Sua Expressão* e Cacciatore, citada no presente trabalho.

<sup>3</sup> Entendo por cultura, juntamente com Morin (2002e, p. 300), como “[...] um conjunto de saberes, de ‘savoir-faire’, regras, estratégias, hábitos, costumes, normas, interdições, crenças, ritos, valores, mitos, idéias, aquisições, que se perpetua de geração em geração, reproduz-se em cada indivíduo e alimenta por geração e regeneração a complexidade individual e a complexidade social. A cultura constitui, assim um capital cognitivo, técnico e mitológico não inato”. Ver Morin (2000; 2002a), Abbagnano (1999), Laraia (2004), entre outros.

<sup>4</sup> Entendo que “uma cosmovisão é uma interpretação do mundo, de sua realidade global, que pretende dar uma resposta às questões últimas do ser humano, no que diz respeito à sua origem, à sua meta final. Interpretação esta que fundamenta e revela a compreensão de um eu, de um sujeito individual e coletivo. Uma cosmovisão abrange o conjunto de valores, idéias e escolhas práticas, através das quais uma pessoa ou coletividade se firmam, não necessariamente de modo consciente [...]”. (Rehbein, 1985, p. 21 *apud* Adão, 2002, p. 37).

<sup>5</sup> Grafo a palavra “yorubá” com a letra “y” por ser a forma mais usada.

<sup>6</sup> Eduardo Fonseca Jr. (2004) – *apud* MEC/Quilombos (2005, p. 07) – faz um levantamento sobre os países africanos, que contribuíram com suas etnias para o Brasil, destacando os que mais contribuíram com escravos para a formação étnica e cultural do Brasil e que mais sofreram nas mãos do invasor branco e de traficantes de escravos. Os países, com suas etnias, foram os seguintes: Guiné Bissau: fula e mandinga; Serra Leoa: mende; Ghana: ashanti; Zaire: bakuka; Congo: cambindas; Dahomé: mahi e sombas; Togo: mina; Gabão: mossi; Níger: fulani; Costa do Marfim: senufo, baule, dagon e yaouré; Angola: ngola, mbunda, benguela, rebole, kassanje, quimbundo e bacongo; Nigéria: ijeshá. Obra citada: FONSECA JR., Eduardo. *Sambaquis e quilombos no litoral fluminense*. Rio das Ostras: Iriry, 2004.

(1985)<sup>7</sup> – destacarem a família, a vida comunitária e a religiosidade como aspectos centrais das mesmas. Desses aspectos centrais, destaco o seguinte:

[...] A centralidade da cultura banto encontra-se na sacralidade, onde a Religião Tradicional Banto é constitutiva. Para os banto, o mundo é uma criação de Nzambi. O ser humano veio de uma gruta, do seio da terra e Nzambi criou a família num só momento. A família é o centro de todas as coisas. É uma cultura matrilinear, onde a mulher possui um papel central na ordem das coisas sagradas. Assim, vida, família e comunidade estão profundamente imbricados. Para o banto viver é viver em comunidade. Suas festas são marcadamente comunitárias. Quem vive em comunidade não morre, torna-se um ancestral: o banto confunde-se com o defunto. As Irmandades, Confrarias, Quicumbis, Congadas, expressões fortes do catolicismo popular, são inculturações banto (Adão, 2002, p. 38).

E,<sup>8</sup> para os *yorùbá*, o homem e a mulher foram criados ao mesmo tempo por *Ọlorun*, o Senhor do céu e da terra. Nessa cultura,

[...] os contrários podem se conjugar, não é uma cultura dualista. O divino se manifesta no humano e, por isso, a pessoa é a matéria do sacramento de Deus: a vida possui um lugar central. A preservação da vida, o viver misticamente e o viver cultuando a vida constitui a mística do *àṣe* (Adão, 2002, p. 38).

Luz (1995, p. 51), falando dos princípios e valores da harmonia social da África Pré-Colonial e de sua continuidade transatlântica, enfatiza que

[...] a cultura nagô se caracteriza por uma elaboração ou visão de mundo classificadora de princípios transcendentais ou forças cósmicas que regem o universo. Esses princípios ou poderes distinguem entre si e são inexoravelmente complementares. Esses princípios, através de narrativas míticas e de uma pedagogia negra iniciática, dão origem aos valores sociais [...] que se referem às relações do homem, da mulher e da prole, do pai, da mãe e dos filhos, dos mais velhos e dos mais novos.

Nesse contexto, Ayoh'omidire (2004), refletindo sobre o humanismo dos nagô, destaca o uso de provérbios no cotidiano, o trabalho, o lugar relevante da feira, a importância das atividades recreativas, das crianças e do nome. Ou seja, esse autor: (a) explicita que o humanismo yorubano expressa-se muito bem na filosofia

<sup>7</sup> Ver, também, Oxalá (1998), Ọdúnjọ (1993, 1988, 1976), Portugal (1988), Karunwi (1981), Aiyemi [198-], Daramola e Jeje (1975), Oduyoye (1972) e Silva [19—].

<sup>8</sup> As palavras em *yorùbá* (nagô), presentes neste trabalho, estão escritas de acordo com a convenção internacionalmente adotada pelos institutos especializados da Nigéria. Essa escrita, além de trazer presente a riqueza de textos e palavras nagô usados no Brasil, mantendo a mesma grafia, garante a mesma compreensão aos leitores de outras regiões. Para nós leitores de língua portuguesa: e equivale a ê / o equivale a ô / ṣ equivale a x (Sàngó = Xangô) / ẹ equivale a é / ọ equivale a ó / y equivale a i / w equivale a u. Os acentos indicam os tons: o acento agudo (´) corresponde ao tom alto, o acento grave (`) corresponde ao tom baixo, e a ausência de acento ou o til (ˉ) corresponde ao tom médio. O *Yorùbá* (Nagô) é um dos idiomas falado na África Ocidental, especialmente nas Repúblicas da Nigéria e do Benin. Glossário elaborado a partir de Fonseca Jr. (1993) e Santos (1993). O alfabeto *yorùbá* (nagô), com as respectivas pronúncias das letras entre parênteses, é o seguinte (Aiyemi, 198-, p. 11; Ọdówú, 1990, p. 19-23): A (a), B (bi), D (di), E (e), Ẹ (é), F (fi), G (gui), GB (\*), H (ri), I (i), J (di), K (qui), L (li), M (mi), N (ni), O (o), Ọ (ó), P (pwi), R (ri), S (ci), Ẹ (xi), T (ti), U (u), W (oui), Y (yi). \* O som é como uma explosão de bomba (não tem som equivalente em Português). (Santos, 1993, p. 26).

*E kú* (saudação com um forte desejo para que seja da melhor maneira possível a atividade que o interlocutor estiver realizando no momento). Nesse sentido,

[...] Com a expressão ‘E kú’, os iorubanos costumam demonstrar o seu humanismo mediante a prática de reservar uma saudação específica para cada acontecimento e realidades humanas. A cada encontro ou interação que tem um iorubano com outras pessoas, tem que ter uma saudação específica para a pessoa [...] (Ayoh’omidire, 2004, p. 31);

(b) lembra que o yorubano usa muitos provérbios no cotidiano. “[...] isso torna a língua ioruba num dos idiomas mais econômicos do mundo, como afirma um ditado: ààbò òrò làà sò fún omólúàbí, tó bá dé inú rẹ á di odidil, ou seja, ao bom interlocutor, meia palavra basta [...]” (Ayoh’omidire, 2004, p. 46); (c) com relação ao trabalho, enfatiza que tradicionalmente

[...] as profissões eram hereditárias, na medida em que o conhecimento de determinadas artes e maneiras de realizar certas atividades socioeconômicas era transferido de pai para filho. Essa especialização é o que permite ao agrupamento dos membros da comunidade em famílias conhecidas pelo exercício de determinados ofícios que, muitas vezes, também implica o vínculo de tais famílias a determinados orixás patronos. Assim uma cidade terá uma determinada comunidade-família (Agbó-ilé) consagrada a trabalhar o ferro para o resto da cidade. Tal comunidade será denominada ‘Agbó-ilé Alágbèdè, ou seja, a comunidade-família dos ferreiros e o orixá patrono de tal comunidade-família será Ògún, patrono de metalúrgicos [...] (Ayoh’omidire, 2004, p. 72);

(d) destaca que a comercialização de todos os produtos necessários para todos os aspectos da vida é realizada na feira,

É oportuno lembrar aqui que a feira é um lugar mágico em meios iorubanos. Um lugar de livre circulação não só de pessoas físicas, mas também de pessoas espirituais que habitam os outros dois mundos iorubanos (o mundo dos mortos e o dos que hão-de-nascer). O mercado ainda abriga outros seres invisíveis que podem procurar entrar em contato com os humanos, ou para lhes fazer o bem ou para lhes fazer o mal. Por isso, que se acredita que uma pessoa que enlouquece ainda poderá ser curada se os seus familiares não o deixarem entrar na feira naquele estado, isso porque, se diz que no momento em que um recém-louco entra na feira, os espíritos maléficos vão ao seu encontro para sancionar e ratificar o seu estado de loucura [...] (Ayoh’omidire, 2004, p. 81);

(e) os *eré idárayá* – atividades recreativas – fazem parte da educação informal na sociedade iorubana. É por intermédio dessas atividades que são transmitidos os conhecimentos, as regras, os tabus constituintes da cosmovisão yorubana. Há atividades recreativas próprias para crianças e próprias para adultos.

[...] As atividades recreativas próprias para as crianças são denominadas de modo geral como ‘Eré Omódé’ ou ‘Eré Ósúpá’, ou seja, brincadeiras das noites de lua [...]. As atividades que figuram no ‘Eré Ósúpá’ vão de jogos de esconde-esconde acompanhadas de cantigas até os diversos gêneros de contos e fábulas

tradicionais que tratam questões de moralidade, comportamento social, filosofia etc. [...]. Já para a gente adulta, as atividades recreativas tradicionais vão de exercícios físicos como rodas de lutas tradicionais chamadas ‘eke’, ‘gídígbo’ ou ‘ijàkadí’ que, de certa forma podem ser consideradas como precursores da capoeira tão bem conhecida no Brasil e no exterior. Também há jogos de inteligência como ‘ayò’ que, até os dias de hoje, são comuns nas barracas onde se consome o tradicional vinho de palma [...]” (Ayoh’omidire, 2004, p. 98-99);

(f) com relação às crianças,

[...] Até os dias atuais, não obstante o fato de que o contato com as culturas ocidentais já vem modificando muito dos valores das sociedades africanas, os iorubanos nunca deixaram de acreditar que a mais completa grafia da vida que uma pessoa possa escrever são os filhos por elas gerados [...] (Ayoh’omidire, 2004, p. 120);

(g) O nome *orúkò*<sup>9</sup>, que os pais dão a um filho, é considerado o primeiro *àṣe*, que agirá sobre ele na vida. Ou seja, é o *àṣe*, contido no nome dado a uma criança pelos pais, que o seguirá para sempre (Ayoh’omidire, 2004, p. 121).

Altuna (1985, p. 30) afirma que as organizações sociais e políticas, os comportamentos admitidos, as crenças religiosas, criados pelos africanos, possuem profundas semelhanças. E que

[...] A base da unidade cultural está na africanidade, que possui seu alicerce nas semelhanças de adaptações e técnicas, exigidas pelas próprias condições físicas e circunstâncias histórico-geográficas similares, resultando nas semelhanças sociais, políticas, econômicas e religiosas. Há uma essência comum africana que visibiliza-se nas danças, nas máscaras, no sentido religioso, no modo de vida, nas formas sociais, no destino de seus povos, nas fábulas, nos contos, lendas e mitos. Esta unidade cultural não é uniformidade. Ela se faz presente nos traços básicos do pensamento, na concepção espiritual do mundo e da vida, na vivência de um humanismo que fecunda as instituições sociais e políticas. Conseguindo-se captar estes denominadores comuns essenciais, pode-se compreender a cultura negro-africana (Altuna, 1985, p. 32 *apud* Adão, 2002, p. 45)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Na cultura yorubana, existem cinco categorias de nomes, que são as seguintes (Ayoh’omidiré, 2004, p. 121-126): (a) *Orúkò àbísá* – nome próprio – é o primeiro nome que os pais dão a uma criança no oitavo dia após o nascimento: esse é o nome que mais reflete a realidade histórica da família como a classe social que pertence, sua afiliação religiosa ou profissional, por exemplo, se um menino nasce numa família de ferreiros, ele será *Ogúntúndé* (Ogún voltou), *Odétúndé* (Ode voltou) se nascer numa família de caçadores; (b) *Orúkò àmútúrúnná* – nomes predeterminados – são nomes reservados a crianças que nascem em uma circunstância determinada, por exemplo, toda vez que nascem gêmeos, o primeiro a sair do ventre materno tem de se chamar *Táíwo* (teve o primeiro gosto do mundo) enquanto que o segundo se chamará *Kéhìndé* (veio atrás, depois); (c) *Orúkò oyè* – nomes derivados da hierarquia – são títulos de nobreza como *Èṣá*, *Balógun*, *Badá*, usados como nomes de família para lembrar o papel daquelas famílias na história dos yorubá; (d) *Orúkò àdápè* – nomes de carinho protocolar – são os nomes usados pelas jovens esposas para os sobrinhos de seus maridos, cujo nome convencional é *aká mi* – meu pequeno marido; (e) *Orúkò àpájé / oríkí* – nomes de carinho materno – são pequenos *oríkí* que as mães usam para agradar seus filhos como *Àkànjí*, *Àlåde*, e *Àkànó* (cujo significado é: “acorda com elegância”, “príncipe” e “elegante”, respectivamente).

<sup>10</sup> A *afrocentricidade* ou *afrocentrismo* – cujo *locus* e *nascido* estão nos Estados Unidos da América – possui em seu bojo a questão da existência de uma unidade cultural africana e embasa-se em Cheikh Anta Diop (1974), antropólogo, egiptólogo e historiador senegalês, que afirma que existe uma unidade cultural negro-africana a partir do vale do rio Nilo, berço primitivo dos povos negros. Ver Adão (2002), Diop (1989, 1974), Asante (2000, 1998), Karenga (1993), entre outros.

Enfatizo, também, o fato de que nas culturas africanas – neste trabalho especificamente na cultura yorubana – o mito<sup>11</sup> e o símbolo possuem um papel decisivo no entendimento das mesmas. Rehbein (1985, p. 25 *apud* Adão, 2002, p. 39) destaca que

Existe uma simbologia que embasa e dá sentido aos ritos e cultos que constituem grande parte da vida religiosa africana. Toda oferenda, todo sacrifício, os ritos de iniciação e consagração implicam a transmissão, revitalização, restituição do axé, da forma vital. Nesta cosmovisão, há uma unidade fundamental de todas as coisas. O todo está dentro de cada parte, assim como cada parte está no todo. É uma conjuntura existencial que liga todos os seres e os tornam interdependentes, em todos os níveis do cosmos.

Essa simbologia é vivida, consciente ou inconscientemente, pelos sacerdotes e fiéis brasileiros das Religiões de Matrizes Africanas<sup>12</sup>, principalmente no Candomblé e nos seus correlatos em diversas regiões brasileiras.

A partir de tradições dos povos *yorùbá* (nagô), com influências dos fons (conhecidos no Brasil por jejes), foi formada na Bahia, no século XIX, a Religião dos Orixás, denominada de Candomblé. Essa Religião possui diferentes ritos ou nações, porque congrega aspectos culturais de diferentes cidades yorubanas. Conforme Prandi (2005, p. 21),

[...] Esse candomblé baiano, que proliferou por todo Brasil, tem sua equivalência em Pernambuco, onde é denominado xangô, sendo a nação egba sua principal manifestação, e no Rio Grande do Sul, onde é chamado batuque, com a nação oió-ijexá. Outra variante ioruba, esta fortemente influenciada pela religião dos voduns daomeanos, é o tambor-de-mina nagô do Maranhão. Além dos candomblés iorubás, há os de origem banta, especialmente os denominados candomblés angola e congo, e aqueles de origem marcadamente fom, como o jeje-mahim baiano e o jeje-daomeano do tambor-de-mina jeje-maranhense.

Entre outros autores, Augras (1983, p. 14), refletindo sobre o Candomblé, afirma que “[...] a compreensão dos fenômenos religiosos implica a elucidação da função do mito e do símbolo como categorias epistemológicas”. Sobre o símbolo, Braga (2005, p. 10) constata que o “[...] esquema simbólico se encontra presente no pensamento africano ao lado do princípio de ruptura e o de participação que permitem a existência do pensamento lógico e a classificação e a aproximação dos seres, das coisas e do mundo”. Santos (1993, p. 23-24) não entende que o

<sup>11</sup> Com relação ao mito, Augras (1983, p. 14-15) enfatiza que “em vez de elaborar um sistema abstrato e lógico do mundo, o mito testemunha a presença desse universo estranho, contraditório, regido por Potências cujos desígnios são ambíguos, mas cuja vontade é soberana. Expressar este mundo – e aqui desponta o sentido original da palavra *mythos*, ‘o dito’ – é anunciá-lo em todas as suas contradições, em toda a sua estranheza. É a realidade humana que o mito revela. Não descreve apenas as terríveis forças da natureza, mas ainda as tensões violentas e mais estranhas, que residem no coração do homem – ele também é natureza”. Morin (2000), em seu livro “O paradigma perdido – a natureza humana”, contextualiza o surgimento do mito ao lado da magia, do rito e da imagem.

<sup>12</sup> Sobre o surgimento histórico e o contexto das Religiões de Matrizes Africanas no Brasil, ver Prandi (2005, 2001, 1996), Adão (2002), Bastide (1989) e Cacciatore (1977), entre outros.

símbolo possui um significado constante, e sim que sua interpretação está sempre em relação a um contexto: sua mensagem está relacionada a outros elementos.

[...] Assim, por exemplo, o *ságárá*, emblema de *Qbalúaiyé*, é um objeto com uma estrutura determinada, constituída por uma quantidade de símbolos-signos que se encontram aí incorporados – búzios, certas contas, ráfia, nervuras de palmeira, cores específicas etc. – que, embora tendo significados próprios, não devem ser considerados separadamente, mas como partes integrantes da totalidade do símbolo *ságárá* que contribuem para expressar (Santos, 1993, p. 24) <sup>13</sup>.

Entre as Religiões de Matrizes Africanas no Brasil <sup>14</sup>, destacou-se historicamente e destaca-se, em especial, o culto aos Orixás <sup>15</sup>, acompanhado, mais recentemente, dos demais cultos de origem ou influência africana no Brasil. Sobre esse culto, por exemplo, Prandi (2005, p. 22-23) afirma que

[...] Desde que o *candomblé* se transformou numa religião aberta a todos, independentemente da origem racial, étnica, geográfica ou de classe social, grande parte dos seguidores, ou a maior parte em muitas regiões do Brasil, é de adesão recente, não tendo tido anteriormente, nem mesmo no âmbito familiar, maior contato com valores e modos de agir característicos dessa religião. Na maioria dos casos, aderir a uma religião também significa mudar muitas concepções sobre o mundo, a vida e a morte [...].

Quanto ao contingente, Prandi (2005), a partir do Censo 2000 do IBGE, mostra que o conjunto das Religiões Afro-Brasileiras vem perdendo adeptos nos

<sup>13</sup> Santos (1993) faz uma abordagem profunda de todos os elementos e símbolos dos orixás desde a Nigéria e o Benin. Cito, em seguida, alguns trechos da descrição de *Obaluaié*, que certamente, também, nos ajudam a compreender a força e a presença simbólica dos orixás na cultura yorubana: “um dos aspectos mais notáveis de *Qbalúaiyé* é que o distingue completamente dos outros *oriṣà* é o fato de que, quando ele se manifesta em suas sacerdotisas, deve ser recoberto por uma vestimenta sagrada de ‘palha da costa’, de ráfia africana conhecida nos cultos pelo seu nome *Nagô* de *iko*. Essa roupa, chamada *aṣo-iko*, cobre todo o rosto da sacerdotisa possuída [...]. O fato de *Qbalúaiyé* cobrir-se de *iko* e ornar-se com *cauris* mostra claramente que nos encontramos em presença de um *ẹbora* de poder extraordinário relacionado com a morte, em que as faculdades destruidoras são de difícil controle; que ele inspira medo e respeito; que constitui uma presença ameaçante possuidora de algo interior, vedado, secreto, misterioso, que, conseqüentemente, deve ser coberto, isolado e protegido. *Sòpóná* – *Qbalúaiyé* sob seu nome mais terrível – impinge doenças epidêmicas, a varíola, a peste bubônica, particularmente as doenças da pele como a lepra e outros males, que dão muita febre. Controla esses castigos e, sendo ele quem os impinge, é o único que tem o poder de os suprimir, os prevenir e os manter afastados [...]. *Qbalúaiyé*, *Qba* + *olú* + *aiyé*, Rei de todos os espíritos do mundo, detém e lidera o poder dos espíritos e dos ancestrais, que o seguem e ele oculta sob a ráfia o mistério da morte, o mistério da gênese” (Santos, 1993, p. 97-99).

<sup>14</sup> No Movimento Negro brasileiro, há diversas entidades que, formadas por fiéis e sacerdotes das religiões de Matrizes Africanas no Brasil, possuem a tarefa de fazer a ponte e a articulação dessas Religiões com tal movimento: é o caso do *Cenarab*. O Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira – *Cenarab*, fundado em 1992, é uma Organização Não Governamental – ONG, com atuação nacional, fruto da articulação e da formação da Comissão de Militantes Vivenciadores das Culturas e Religiões de Matrizes Africanas, que se constituiu no I Encontro Nacional de Entidades Negras – *ENEN*, realizado em novembro de 1991, na cidade de São Paulo. Cardoso (2001, p. 174), dissertando sobre o histórico do Movimento Negro em Belo Horizonte, destaca que “Uma das finalidades do *Cenarab* é a articulação e a mobilização dos Vivenciadores das Culturas e Religiões de Matriz Africana (*Candomblé*: Angola, Congo, Ketú, *Ijexá*, *Efon*, *Nagô*, *Gêge-Nagô*, *Umbanda*, *Xangô*, *Tambor de Mina*, *Mina-Gêge*, *Xambá*, *Pajelança*, *Omolokô*, *Catimbó*, etc.) em busca da unidade e organicidade política nacional dos mesmos, para fazer frente ao processo secular e comum de marginalização, preconceitos, discriminações, estigmas e estereótipos disseminados na sociedade brasileira”.

<sup>15</sup> Existem muitas pesquisas publicadas sobre a origem, história e contexto dos Cultos e Religiões de Matrizes africanas no Brasil, sendo que uma das mais recentes é a de Prandi (2005), intitulada “Segredos guardados – orixás na alma brasileira”.

últimos 20 anos<sup>16</sup>. Porém, esse mesmo Censo vai mostrar que no interior das religiões afro-brasileiras o Culto aos Orixás cresceu<sup>17</sup>.

Em 1991, o candomblé já tinha conquistado 16,5% dos seguidores das diferentes denominações de origem africana. Em 2000, esse número passou para 24,4%. O candomblé cresceu para dentro e para fora do universo afro-brasileiro. Seus seguidores declarados eram cerca de 107 mil em 1991 e quase 140 mil em 2000, o que representa um crescimento de 31.3% num período em que a população brasileira cresceu 15,7%. (Prandi, 2005, p. 223).

Com o crescimento dos adeptos – e como é próprio de qualquer organização social – o Culto aos Orixás no Brasil tem mudado muito. Entre os fatores dessa mudança, segundo Prandi (2005, p. 227), está a participação de um grande contingente de brancos com alta escolaridade<sup>18</sup>.

No processo de transformação em religião universal, ou seja, religião que se oferece para todos, o candomblé conheceu o que chamei de movimento de africanização, que implica certas reformas de orientação fortemente intelectual como o reaprendizado das línguas africanas esquecidas ao longo de um século, a recuperação da mitologia dos deuses africanos, que em parte também se

<sup>16</sup> Religiões declaradas nos censos do Brasil em 1980, 1991 e 2000 (população residente) e suas respectivas percentagens:

Religião	1980	1991	2000
Católica	98,2	83,3	73,7
Evangélica	6,6	9,0	15,4
Espírita	0,7	1,1	1,4
Afro-brasileiras	0,6	0,4	0,3
Outras religiões	1,3	1,4	1,8
Sem religião	1,6	4,8	7,4
Total (*)	100%	100%	100%

(\*) Não inclui religião não declarada e não determinada

<sup>17</sup> As Religiões Afro-Brasileiras nos censos de 1980, 1999 e 2000 (Prandi, 2005, p. 223).

Religião	1980	1991	2000
Religiões afro-brasileiras (candomblé e umbanda)	678.714 0,57%	648.475 0,44%	571.329 0,34%
Candomblé	(*)	106.957 0,07%	139.328 0,08%
Umbanda	(*)	541.518 0,37%	432.001 0,26%
População total do Brasil	119.011.052 100%	146.815.788 100%	169.799.170 100%
Candomblé sobre o total de fiéis das religiões afro-brasileiras	(*)	16,5%	24,4%

(\*) Dado não disponível.

<sup>18</sup> O IBGE, também, apresenta dados estatísticos sobre a média de anos de estudos em diferentes grupos religiosos nos censos de 1991 e 2000. E, no censo de 2000, a cor declarada dos seguidores de vários grupos religiosos. Quanto à média de anos de estudos, as religiões afro-brasileiras apresentaram (tanto no censo de 1991 quanto no de 2000) a segunda maior média de anos de escolaridade de seus seguidores declarados, ficando atrás apenas do espiritismo Kardecista (os espíritas tiveram médias de 8,3 e 9,6 anos de estudos nos censos de 1991 e 2000, respectivamente, enquanto que os afro-brasileiros obtiveram 6,3 e 7,4 anos. A maior porcentagem de adeptos declarados pretos está no Candomblé, com uma taxa de 22,8%, seguido pela Umbanda, com 16,7%. Conforme Prandi (2005, p. 224), são: [...] Números bem distantes dos 6,2 de pretos observados para o conjunto da população brasileira [...]. Enfim, considerando a categoria dos declarados de cor branca, percebe-se que a maioria desses está no espiritismo.

perdeu nesses anos todos de Brasil, e a restauração de cerimoniais africanos [...]. (Prandi, 2005, p. 228-229).

Lembro que há uma estrutura dinâmica que embasa, explícita, move e dá sentido ao Culto aos Orixás e, conseqüentemente, consciente ou inconscientemente – como conhecimento teórico – aos ritos de matrizes africanas brasileiros. Os elementos, que constituem essa estrutura dinâmica, são os seguintes: *àṣẹ* (axé), *Èṣù* (Exú), *òrun* e *àiyé* (órum e aiê), *Ikú* (Icú), *Olórun* (Olórum) e *awo* (auô) <sup>19</sup>.

O *àṣẹ* – a força vital – é a energia que está presente em todo o elemento vivo: no corpo humano, no sangue, na flor, no fogo, na planta ..., inclusive nos ancestrais (em tudo o que eles viveram, foram em vida). Sem *àṣẹ* a existência ficaria estagnada, sem nenhuma possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. “[...] É através do *àṣẹ*, propulsionado por *Èṣù*, que se estabelece a relação do *àiyé* – a humanidade e tudo que é vida – com o *òrun* – os espaços sobrenaturais e os habitantes do além (Santos, 1993, p. 37)” <sup>20</sup>. Para Santos (1993, p. 40), os tipos de *àṣẹ* são os seguintes:

(a) o *àṣẹ* de cada *òriṣà* plantados no peji dos *ilé-òriṣà*, realimentado através das oferendas e da ação ritual, transmitidos a seus *olóriṣà* por intermédio da iniciação e ativado pela conduta individual e ritual; (b) o *àṣẹ* de cada membro do ‘terreiro’ que soma ao de seu *òriṣà* recebido no decorrer da iniciação, o de seu destino individual, o *àṣẹ* que ele acumulará em seu interior, o inú e que ele revitalizará particularmente através dos ritos do Borí – ‘dar comida à cabeça’ – aos quais se adicionam o *àṣẹ* herdado de seus próprios ancestrais; (c) o *àṣẹ* dos antepassados do ‘terreiro’, de seus mortos ilustres, cujo poder é acumulado e mantido ritualmente nos ‘assentos’ do *ilé-ibo*.

*Èṣù* é o elemento procriado, tudo o que existe possui *Èṣù*. Ele é a transformação, enquanto *àṣẹ* é a força para a transformação, é o elemento dinâmico, que faz a ligação entre o mundo invisível e o mundo visível. Sem ele não acontece

<sup>19</sup> Para um maior aprofundamento desses elementos, ver Santos (1993), Luz (1995) e Augras (1983), entre outros.

<sup>20</sup> Devido a polêmicas que surgiram e surgem na sociedade brasileira com relação ao sacrifício de animais e oferendas – realizados nos rituais das Religiões de Matrizes Africanas – conforme Santos (1993, p. 41), especifico que “O *àṣẹ* é contido numa grande variedade de elementos representativos do reino animal, vegetal e mineral quer sejam da água (doce e salgada) quer da terra, da floresta, do ‘mato’ ou do espaço ‘urbano’ [...]. Os elementos portadores de *àṣẹ* podem ser agrupados em três categorias: ‘sangue’ ‘vermelho’; ‘sangue’ ‘branco’; ‘sangue’ ‘preto’. (1) O ‘sangue’ ‘vermelho’ compreende: (a) o do reino animal: corrimento menstrual, sangue humano ou animal; (b) o ‘sangue’ ‘vermelho’ do reino vegetal: o *epo*, azeite de dendê, o *osim*, pó vermelho extraído do *Pterocarpus Erinacesses* (Abraham, 1958, p. 490), o mel, sangue das flores; (c) ‘sangue’ ‘vermelho’ proveniente do reino mineral: cobre, bronze, etc. [...]. O amarelo é uma variedade do vermelho, o azul e o verde são variedades do preto. (2) O ‘sangue’ ‘branco’ compreende: (a) o ‘sangue’ ‘branco’ do reino animal: o sêmen, a saliva, o hálito, as secreções, o plasma (particularmente o do *igbín*, caracol), etc.; (b) o ‘sangue’ ‘branco’ do reino vegetal: a seiva, o sumo, o álcool e as bebidas brancas extraídas das palmeiras e de alguns vegetais, o *iyerosim*, pó esbranquiçado extraído do *iròsim* (Eucleptes Franiscana F) (Abraham, p. 316), o *òrì*, manteiga vegetal (*shea-butter*) etc.; (c) o ‘sangue’ ‘branco’ proveniente do reino mineral: sais, giz, prata, chumbo etc. (3) O ‘sangue’ ‘preto’ compreende: (a) o do reino animal: cinzas de animais; (b) o do reino vegetal: o sumo escuro de certos vegetais; o *ilú*, índigo, extraído de diferentes tipos de árvores (Abraham, p. 187), é uma preparação à base de *ilú*, pó azul escuro chamado *wáji*; (c) o que provém do reino mineral: carvão, ferro, etc.”. Referência citada por Santos (1993): ABRAHAM, R. C. *Dictionary of modern yoruba*. Londres: Oxford University, 1950.

história, é o elemento político, é ele, que transporta o *àse*. *Èsù*, como *òrìsà* (*òrìsà*: etimologicamente, guardião da cabeça), revela-se como o mais próximo dos seres humanos: nem completamente bom, nem completamente mau. Explicitando a dinamicidade presente no comportamento humano, ele introduz o acaso e a sorte no *odù* (destino, caminho) humano. Santos (1993, p. 130-131) faz uma síntese sobre o papel e o lugar de *Èsù* nesse sistema, que é a seguinte:

[...] *Èsù* não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria. É um princípio e, como o *àse* que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. Segundo as próprias palavras de 'Ifá', 'cada um tem seu próprio *Èsù* e seu próprio *Olórun*, em seu corpo' ou 'cada ser humano tem seu *Èsù* individual, cada cidade, cada casa (linhagem), cada entidade, cada coisa, e cada ser tem seu próprio *Èsù*', e mais, 'se alguém não tivesse seu *Èsù* em seu corpo, não poderia existir, não saberia que estava vivo, porque é compulsório que cada um tenha seu *Èsù* individual'. Assim como *Olórun* representa o princípio da existência genérica, *Èsù* é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar.

Em relação a *Àiyé* e *òrun*, mundo visível e mundo invisível<sup>21</sup>, o *àiyé* abrange o universo físico concreto e a vida de todos os seres materiais, que o habitam: mundo visível. “[...] O *òrun* é um mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os elementos deste [...]” (Santos, 1993, p. 54). No *òrun*, encontram-se os *òrìsà*, os ancestrais e os duplos (tudo o que existe no *àiyé* possui o seu duplo espiritual no *òrun*). O *òrun*, mundo invisível, é, também, tudo o que sentimos ou intuímos. Santos (1993, p. 72), fazendo uma síntese de uma longa explanação sobre o *àiyé* e o *òrun*, assim os especifica:

Vimos que para os *Nàgô* a existência transcorre simultaneamente em dois planos, no *àiyé* e no *òrun*, denominado genericamente *ará-àiyé* a todos os seres naturais do *àiyé* e *ará-òrun* a todos os seres ou entidades sobrenaturais do *òrun*. Referimo-nos amplamente ao fato de que no *òrun* se encontram não só os *òrìsà*, divindades *Nàgô*, e os ancestrais de todos os tipos, como também os ‘dobles’ espirituais de tudo o que existe no *àiyé*. Insistimos no fato de que o espaço *òrun* compreende simultaneamente todo o do *àiyé*, terra e céu inclusos, e conseqüentemente todas as entidades sobrenaturais, quer elas sejam associadas ao ar, à terra, ou às águas, e que todas são invocadas e surgem da terra.

<sup>21</sup> Há alguns autores, como Ayoh’omidire (2004) e Prandi (2005), que falam da existência de três mundos yorubanos ou de um mundo intermediário entre o *àiyé* e o *òrun*: cuja especificação creio não ser relevante nesse trabalho. Ayoh’omidire (2004, p. 99) especifica um terceiro mundo como “[...] o mundo dos que hão-de-nascer (*ayé àwọn èmí àìrì atí iram tí a kòì tí bí*) [...]” E Prandi (2005, p. 53) explicita “[...] no *candomblé*, há um mundo em que os homens vivem em contato com a natureza, que eles chamam de *Aiê*, e um mundo sobrenatural, onde estão os *orixás*, outras divindades e espíritos ancestrais, o *Orum*. Os que morrem vão para um mundo intermediário, de onde podem retornar ao *Aiê*, nascendo de novo [...]”.

Em relação a *Ikú* – a morte, passagem do *àiyé* para o *òrun*, aqui a morte não significa a extinção total ou o aniquilamento. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de *status*. *Ikú* deverá devolver à *Ìyá-Nlá* (Grande Mãe), a Terra, a porção de matéria de origem na qual cada indivíduo fora encarnado. Nessa cultura, *Ikú*, a morte, é um símbolo masculino e um dos intermediários de *Olórun*, assim como os *òrìsà*. Toda a representação e o simbolismo de *Ikú* podem ser mais bem observados no seguinte mito:

Quando *Olórun* procurava matéria apropriada para criar o ser humano (o homem), todos os *ebora* partiram em busca da tal matéria. Trouxeram diferentes coisas: mas nenhuma era adequada. Eles foram buscar lama, mas ela chorou e derramou lágrimas. Nenhum *ebora* quis tomar da menor parcela. Mas *Ikú*, *Òjègbé-Aláso-Òna*, apareceu, apanhou um pouco de lama – *eerúpé* – e não teve misericórdia de seu pranto. Levou-o a *Olódumarè*, que pediu a *Òrìsàlá* e a *Olúgama* que o modelaram e foi Ele mesmo quem lhe insuflou seu hálito. Mas *Olódumarè* determinou a *Ikú* que, por ter sido ele a apanhar a porção de lama, deveria recolocá-la em seu lugar a qualquer momento, e é por isso que *Ikú* sempre nos leva de volta para a lama (Santos, 1993, p. 107).

*Olórun* é o dono do céu, o Criador, Pai e Senhor de tudo o que existe. Esse Deus único é cosmos. É o grande detentor dos três poderes ou forças, que tornam possível e regulam toda a existência, tanto no mundo invisível quanto no mundo visível. A Religião *nagô* é monoteísta, há um Deus Supremo, que criou todas as coisas e preside o destino, caminho do universo. A sua presença, existência, passava despercebida, tanto na África como no Brasil, ao pesquisador, porque os crentes quase nunca o nomeavam. *Olodumaré* (Senhor do Destino Supremo) e *Odúdúwa* (Recipiente Criador da Existência) são títulos concedidos a *Olórun* na África. Aqui, Santos (1993, p. 56) especifica que

[...] *Olórun*, entidade suprema, o + ni + *òrun*, aquele que é ou possui *òrun*, não é apenas um deus ligado ao céu como o pretendem certos autores, mas aquele que é ou possui todo o espaço abstrato paralelo ao *àiyé*, senhor de todos os seres espirituais, das entidades divinas, dos ancestrais de qualquer categoria e dos doubles espirituais de tudo o que vive [...].

O *amo* explicita o lugar do mistério e do segredo nessa cultura. Aqui, encontramos a figura do *Babaláwo* (literalmente: pai e senhor do mistério) - o Sacerdote de *Ifá* (orixá da adivinhação). Os *Babaláwo* – sacerdotes versados nos *Oráculos de Ifá*, chamados de *odùs* – são aqueles, que conseguem saber o destino das coisas e das pessoas por intermédio de um complicado jogo de nozes de cola (Fonseca Jr., 1993, p. 57). Ayoh’omidire (2004, p. 166), citando Abimbola<sup>22</sup> – especialista em literatura yorubana – afirma que os *odùs* (caminhos), por guardarem as origens do mundo yorubano, foram descritos como a Bíblia dessa cultura. “[...] São 16

<sup>22</sup> ABIMBOLA, Wande. *Ìjìnlè Ohùn-Ènu Ifá – Apá Kinní*, 1968.

*odùs* primordiais e cada *odù* se divide em 16, cada um desses tendo ainda outras divisões internas. Cada babaláwo deveria saber de cor os 256 *odùs* principais durante a sua longa formação”<sup>23</sup>.

## Considerações finais

Como ações governamentais, na temática em questão, destacam-se: (a) a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República; (b) a Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que altera a Lei 9.394, de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “história e cultura afro-brasileira” nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares; (c) o programa Uniafro que, voltado para os Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros, tem como objetivos fomentar as pesquisas na área, oferecer bolsas de permanência para estudantes negros e promover a formação de professores da educação básica; (d) a criação do Programa Universidade Para Todos que, além dos critérios de seleção, que levam em conta os resultados do Exame Nacional do Ensino Médio, estabelece cotas de acordo com os indicadores do IBGE para a diversidade étnico-racial; (e) e o estabelecimento de cotas nas instituições federais de educação superior, que abrange a reserva de vagas para alunos egressos de escolas públicas e cotas étnico-raciais para negros e indígenas.

Enfim, concomitantemente ao desafio de implementação da Lei n. 10.639/03 nas escolas da educação básica brasileiras, conforme Costa (2002), lembro que não podemos tomar a questão étnico-racial como categoria geral de análise da realidade brasileira. Ou seja, na conjuntura atual brasileira, entrelaçam-se, simultaneamente, a questão de classe, de gênero, de orientação sexual, juntamente com a étnico-racial.

## Referências

ABBGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ADÃO, Jorge Manoel. *O negro e a educação: movimento e política no Estado do Rio Grande do Sul* (1987-2001). Porto Alegre: UFRGS, 2002. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.

<sup>23</sup> Luz (1995, p. 105) especifica mais o culto a Ifá, lembrando que “[...] o culto de Ifá é secreto, e para chegar a sacerdote o aspirante passa por um longo período de socialização, de aprendizagem e iniciação, que dura em média cerca de vinte anos. Durante esse tempo, ele convive com o Babaláwo, que realizará sua formação, lhe transmitindo gradualmente o conhecimento do uso do *opele* Ifá, instrumento do sistema oracular formado por oito metades de certa fruta enfiadas em uma corrente, o *ikên* Ifá, instrumento do sistema, que se caracteriza pelo uso de dezesseis caroços dos frutos de dendezeiro.” E que “Além de sua função religiosa, a instituição do sacerdócio de Ifá é capaz de, através de seu riquíssimo *corpus* oral, constituir-se num significativo acervo filosófico, científico e histórico que guarda a memória social da tradição dos valores nagô [...]” (Luz, 1995, p. 108).

ADESOJI, Michael Ademola. *Nigéria: história – costumes*. Cultura do povo yorubá e a origem de seus orixás. Salvador: Gráfica Central Ltda., 1990.

ALTUNA, P. Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

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

AYOH'OMIDIRE, Félix. *Àkògbádùn: abc da língua, cultura e civilização iorubanas*. Salvador: EDUFBA, CEAQ, 2004.

BRAGA, Maria Lúcia. *Roger Bastide e os princípios da irracionalidade: candomblé e modernidade*. Coimbra, 2004. Disponível em: <<http://ces.fe.uc.pt/lab2004/MariaLuciaBraga.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2006.

BRASIL, Lei n. 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de Ensino a obrigatoriedade da temática 'História e Cultura Afro-Brasileira', e dá outras providências. Brasília, 2003.

\_\_\_\_\_. Lei n. 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena".

COSTA, Sérgio. A construção sociológica da raça no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro. Ano 24, n. 1, 2002, p. 35-61.

FONSECA JÚNIOR, Eduardo. *Dicionário yorubá (nagô) / português*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

ÌDÒWÚ, Gideon Babalolá. *Uma abordagem moderna ao yorubá (nagô) – Nigéria: gramática, exercícios e minidicionário*. Porto Alegre: Palmarinca, 1990.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura – um conceito antropológico*. 18. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LUZ, Marco Aurélio. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador: UFBA, 1995.

MORIN, Edgar. *Meus demônios*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

\_\_\_\_\_. *O método 1. A natureza da natureza*. Porto Alegre: Sulina, 2002a.

\_\_\_\_\_. *O método 2. A vida da vida*. Porto Alegre: Sulina, 2002b.

\_\_\_\_\_. *O método 3. O conhecimento do conhecimento*. Porto Alegre: Sulina, 2002c.

\_\_\_\_\_. *O método 4. As idéias: habitat, vida, costumes, organização*. Porto Alegre: Sulina, 2002d.

\_\_\_\_\_. *O método 5. A humanidade da humanidade: a identidade humana*. Porto Alegre: Sulina, 2002e.

OLIVEIRA, Fátima. *Saúde da população negra: Brasil, ano 2001*. Brasília: Organização Pan-Americana da Saúde, 2003.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e salvação: a salvação na religião nagô à luz da teologia cristã*. São Paulo: Loyola, 1985.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagós e a morte*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

Recebido em: MAI/2011

Aprovado em: JUL/2011