



DOI: <http://dx.doi.org/10.46375/relaec.34982>

SOBRE A CONSTRUÇÃO DOS VÍNCULOS ANCESTRAIS-RELIGIOSOS NOS CANDOMBLÉS: (DES)AFETOS, HIERARQUIA E COLETIVIDADE

THE CONSTRUCTION OF ANCESTRAL-RELIGIOUS BONDS IN CANDOMBLÉS: (DIS)AFFECTIONS, HIERARCHY AND COLLECTIVITY

Ronan da Silva Parreira Gaia (Universidade de São Paulo)

RESUMO: Este artigo tem como objetivo refletir acerca do que e como se constituem as ligações de afeto, conflito, hierarquia e coletividade nos candomblés para compreender a construção dos vínculos ancestrais-religiosos nos terreiros. Neste sentido, buscando alcançar o objetivo em tela, foi realizada revisão bibliográfica de literatura e o artigo foi organizado em duas seções: a primeira investigando os conceitos de corpo coletivo e corpo individual, explicando a noção de corpo nos candomblés e como se dá a relação corpos-terreiros e a segunda refletindo a respeito das noções de hierarquia, coletividade e (des)afetos nas famílias religiosas construídas sobre as dinâmicas dos terreiros de candomblés. Por fim, concluímos que o terreiro de candomblé é permeado por conflitos, sobretudo por se tratar de uma configuração familiar ancestral-religiosa que foge às compreensões cristãs de família, coletividade e afetividade.

Palavras-chave: Candomblés; Coletividade; Hierarquia.

ABSTRACT: This article aims to reflect on what and how the bonds of affection, conflict, hierarchy and collectivity are constituted in candomblés to understand the construction of ancestral-religious ties in the terreiros. In this sense, seeking to achieve the objective on screen, a literature review was carried out and the article was organized into two sections: the first investigating the concepts of collective body and individual body, explaining the notion of body in candomblés and how the relationship terreiro-bodies occurs and the second reflecting on the notions of hierarchy, collectivity and (dis)affections in religious families built on the dynamics of candomblé terreiros. Finally, we conclude that the Candomblé terreiro is permeated by conflicts, mainly because it is an ancestral-religious family configuration that escapes the christian understandings of family, collectivity and affectivity.

Keywords: Candomblés; Collectivity; Hierarchy.

Introdução

O candomblé é consolidado pela sua organização social baseada em uma hierarquia etária, as quais tratam-se de ordens e princípios que, apesar das modificações com o passar do tempo, mantiveram a cultura religiosa enquanto importante espaço de resistência e reconstrução de uma memória ancestral africana e afro-diaspórica. Dessa forma, ao vivenciar as experiências nos terreiros de candomblés, independente da nação, acreditamos que é possível observar que o senso de comunidade, a lógica hierárquica e os vínculos afetivos são indispensáveis na dinâmica da ancestralidade/religiosidade em questão. Isso porque, é através dessas dinâmicas comunitárias e organizacionais que os terreiros puderam resistir ao contexto da escravidão e, dessa forma, (re)adaptar os cultos africanos dentro do contexto afro-diaspórico e, portanto, afro-brasileiro (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020).

Nesses termos, e tendo em vista os pontos explanados acima, a relevância da presente discussão está, justamente, na importância de revisar parte da literatura sobre afetividade, coletividade e hierarquia nos candomblés e, dessa forma, ampliar as considerações acerca dos vínculos no nesta religiosidade/ancestralidade, interseccionando às questões propostas, sobretudo a partir de concepções 'de dentro' dos terreiros¹.

Posto isso, o presente artigo se dedica a refletir sobre a construção dos vínculos nos candomblés e as

relações de afeto, conflitos, coletividade e hierarquias. Para a realização deste estudo, optou-se como metodologia de pesquisa a realização de análise e revisão bibliográfica das literaturas que abordam as temáticas aqui propostas. Acredita-se que, através desse diálogo, foi possível alcançar os resultados que definem o objetivo acima exposto a partir das seções abaixo.

Nesse intuito, o artigo foi organizado em duas seções: primeiro apontou-se para as ideias de corpo individual e corpo coletivo dentro da cosmogonia candomblecista, para então abordar acerca do conceito de família ancestral e religiosa, no qual se organiza os terreiros, e tratar de seus vínculos de afeto, hierarquia e coletividade na segunda seção. Tal revisão nos permitiu definir enquanto considerações finais que é natural que existam conflitos na medida que falamos a respeito de família, mesmo que não consanguínea como presume a lógica ocidental, e que os candomblés possuem uma cosmogonia outra que entende que a felicidade não necessariamente está atrelada a falta de problemas.

Dimensões do corpo no candomblé: entre a individualidade e a coletividade

Em *Candomblé, corpos e poderes*, Mandarino e Goemberg (2013) concebem a relação da tríade corpo-mente-orixá como uma coisa só. Segundo os autores, para o povo de santo o corpo é a morada do orixá², a

colocações realizadas pelos autores servem, também, para as demais nações de candomblé, como, por exemplo, o Bantu/Angola (no culto aos inquices), o Jeje (no culto aos voduns).

¹ Muniz Sodré, em *Pensar Nagô* (2017b), classifica esse processo, de 'olhar de dentro', como endoperspectiva.

² Mandarino e Goemberg (2013) mencionam os orixás, ou seja, divindades cultuadas nos candomblés Ketu, mas, acreditamos que as

porta de comunicação com as divindades e o lugar de transmissão de axé e energia vital. Nesse sentido, explicam os autores, através do elemento corpo fica expressa a visão de mundo candomblecista³ e, desta forma, colocam os autores, o corpo é primordial ao candomblé na medida que se entende o mesmo como “(...) possuidor de uma lógica particular que conecta o mundo natural e o sobrenatural, e esta conexão será o fio condutor desta reflexão associada aos processos de socialização, às práticas e aos saberes presentes no interior desta religião” (MANDARINO; GOEMBERG, 2013, p. 199-200).

Barros e Teixeira (1989) apontam que o corpo no candomblé é, entre outras funções, o meio onde ocorre a manifestação da divindade cultuada e iniciada em determinado adepto, seja esse iniciado ou não. Portanto, esse corpo é, também, sacralizado, não como nas dinâmicas duais cristãs, mas no sentido de corpo em equilíbrio individual e coletivamente falando (BARROS; TEIXEIRA, 1989). Segundo os autores, as incisões corporais, comumente chamadas de ‘curas’ ou aberé, demarcam a nação do iniciado e o renascimento deste para a ‘nova’ vida, assim como a raspagem da cabeça também simboliza esse renascer ‘para o santo’, entre outros exemplos possíveis. O *orí* (cabeça) também é cultuado buscando resguardar o adepto, o *orí* é uma divindade em ‘si mesmo’ e, como tal, deve ser cultuado (NASCIMENTO, 1989; MENDES, 2015; KILEURY; OXAGUIÃ, 2014). Ele é cultuado não apenas no ritual específico do *Ebori* (comida para a cabeça), mas também em outros procedimentos religiosos do

candomblé (MENDES, 2015; KILEURY; OXAGUIÃ, 2014).

Portanto, como mencionado acima, o corpo é individual, mas, ao mesmo tempo, é também coletivo. Individual no sentido de pessoalidade, mas não no sentido de ‘meu corpo’, isto é, de dominação corporal. E é coletivo, sobretudo, no momento da iniciação, onde o corpo é também espaço de manifestação da divindade para qual fora iniciado(a) - conforme já mencionado acima -, como é ainda parte da comunidade, do terreiro e do candomblé em si, sendo, portanto, um corpo coletivo. Isso não pressupõe que a comunidade e o orixá/inquice/vodun determinem as decisões sobre cada corpo, mas, como coloca Flor do Nascimento (2019), o orixá aceita as decisões feitas sobre os corpos, como no caso da “(...) colocação de silicone estético” (FLOR DO NASCIMENTO, 2019, p. 131), por exemplo. Da mesma forma, em Mandarino e Goemberg (2013) vemos também que o orixá altera expressões corporais, atuando sobre esse corpo que também lhe pertence. Ainda, no que tange ao corpo coletivo, as obrigações do candomblé representam a ‘limpeza’ desses corpos que são representações simbólicas dos postos, hierarquias e da dinâmica organizacional dos candomblés (BARROS; TEIXEIRA, 1989).

A experiência coletiva e religiosa no candomblé é vivenciada justamente na centralidade dos corpos (BARROS; TEIXEIRA, 1989; FLOR DO NASCIMENTO, 2019). Conforme explica Sodré (1988), no terreiro é trabalhada a lógica do lugar, da corporeidade, do contato e da aproximação, mesmo que essas relações sejam rodeadas de conflitos,

³ Ou o que Gaia, Vitória e Roque (2020) chamam em *Candomblé no Brasil* de cosmosensação.

visto que todos do terreiro acabam sendo (co)dependentes de alguma forma. Importante ressaltar que o autor fala no sentido do terreiro enquanto um espaço de reestruturação familiar ancestral-religiosa, isto é, não necessariamente consanguínea, mas dentro da ideia de ‘família de santo’, o que se dá, principalmente, através do processo de iniciação. Qualquer conflito que surja nessa relação, da mesma forma que qualquer problema que ocorra com um indivíduo, ocorre coletivamente no âmbito do terreiro (MANDARINO; GOEMBERG, 2013; IENDRICK, 2019). Assim, sintetizamos a concepção de corpo nos candomblés através do seguinte trecho de Flor do Nascimento em *Sobre os candomblés como modo de vida* (2016, p. 160):

O corpo, nesse contexto, não é um território do sagrado, como se pudéssemos recortar o sagrado e encontrar nele o corpo. O corpo é, ele mesmo, como todas as coisas, parte e participado dessas figuras primordiais dos candomblés. O corpo é reflexo deles. Formado de elementos que pertencem tanto a ancestralidade histórica, e natural. Os corpos carregam a história que constituiu nossa família, carrega o tempo da memória, os acordos e alianças que fizeram com que nossa existência se desse. Carregam também a água, os metais, os sais minerais, o sangue e os ossos, trazem o ar e o fogo que nos aquece: todos elementos ligados com os orixás, inquices e voduns. Os corpos trazem em si a divindade e permitem o trânsito delas entre Duílo (Orun) e o Mungongo (Aiyê) para estabelecer uma das formas de contato que orixás, inquices e voduns têm com o restante das comunidades.

É no corpo também que é possível observar as hierarquias. Para Mandarino e Goemberg (2013) o corpo está associado à expressão de poder ao passo que sobre ele são impostos limites e obrigações. O corpo coletivo tem uma postura individual diante, por exemplo, de corpos (também coletivos e individuais) que assumem cargos hierarquicamente superiores ou diante de divindades. Assim, a relação espaço-corpo-cultura vivenciada nos terreiros é revelada nas experiências desses locais enquanto espaço social de preservação, transmissão e aprendizagem de saberes e interações sobrenaturais que fazem persistir legados culturais e religiosos africanos e afro-brasileiros.

De acordo com Flor do Nascimento (2019), a dinâmica de acolhimento nos terreiros de candomblés funciona pela premissa de não permitir que as hierarquias sobressaiam sobre os elementos rituais e comunitários. Sodré (1988) aponta para a resistência das mulheres negras-africanas que resistiram ao contexto colonial brasileiro e são as principais matrigestoras responsáveis pelo estabelecimento do candomblé tal como ele é hoje, o que inclui essa lógica da família ancestral. O autor fala também a respeito dessa ordem social que prima pelo corpo coletivo e, portanto, é correspondente ao matriarcado africano no Brasil, construído através dos terreiros de candomblés.

Para Sodré (1988), a organização dos terreiros contrapõe o pensamento ocidental que tem como premissa a perspectiva cartesiana sintetizada na famosa frase “*penso, logo existo*” (DESCARTES, 2017, p. 48). Isto é, para o ocidente o pensamento é a comprovação da existência humana,

enquanto a perspectiva candomblecista, portanto afro-brasileira, valoriza o corpo como um todo, assim como a noção física e holística desses corpos, não apenas restrito ao eixo cabeça-pensamento (SODRÉ, 1988). Diante disso, podemos entender os espaços de terreiros como quilombos, no sentido de se colocarem enquanto locais de resistência e ressignificação da cultura africana e reconfiguração das práticas de alguns espaços africanos no contexto brasileiro. Trata-se do encontro daquilo mencionado por Diop (2014) como unidade cultural da África negra, a qual, fomentada, dá origem às religiões de matrizes africanas⁴.

Dessa forma, família ancestral, patriarcal e matrigestão, e o corpo coletivo em sua perspectiva física e holística remontam a uma nova configuração de família com base em África. Tais relações de estrutura sócio-hierárquicas, tal como as esferas do segredo compartilhadas *apenas*⁵ entre os iniciados, atuam hoje como fonte legítima da preservação cultural, ancestral e oral no candomblé (ARAÚJO, 2012; 2018). Silva (2017) reforça essa perspectiva ao trabalhar a questão da tradição oral no candomblé como fonte de preservação da cultura, apesar de todo o contexto de genocídio vivido pelas e pelos percursoras do que hoje concebemos como os candomblés.

Assim, ao passo que no candomblé o corpo é individual, mas também é coletivo e face às percepções até aqui apresentadas,

entende-se que as culturas religiosas africanas e afro-brasileiras trazem premissas que se contrapõem à ideia de 'meu corpo minhas regras'. O corpo não é só uma matéria biológica, ele é também espiritual e coletivo. As culturas africanas consideram no campo holístico não só a unidade, mas a união. Por isso, o corpo é do sujeito, mas também é da comunidade de terreiro, neste sentido, o corpo é também sagrado, pois manifesta a divindade a qual o sujeito fora iniciado.

Família ancestral-religiosa, (des)afetos e hierarquia

Após exposição e compreensão dos conceitos de individualidade e coletividade do corpo para a lógica candomblecista é possível abordar como se configuram essas relações no âmbito da família afro-religiosa, com seus (des)afetos e hierarquias. O candomblé segue uma estrutura hierárquica onde se tem um dirigente religioso e cada um dos sujeitos que ali compõem o terreiro tem seu papel e posição bem definidos. É justamente essa demarcação que, muitas vezes, acaba gerando conflitos dentro da família de santo.

Ao falar de família e relações de afeto em culturas religiosas, o senso comum costuma logo associar esta discussão à ideia de amor. Entretanto, segundo Sodré (2017a), o candomblé cultua a alegria enquanto uma categoria metafísica que não significa,

egbon), sendo que a dos iniciados, principalmente dos *egbomis* são detentoras de uma esfera maior dos segredos rituais e, mesmo dentro da esfera dos *egbomis*, há, segundo o autor, a divisão de, pelo menos, mais três categorias: dirigentes religiosos, pessoas com cargo no terreiro e os 'não rodantes', ou seja, ogãs e ekedis (ARAÚJO, 2012).

⁴ Embora o senegalês Cheikh Anta Diop (1923-1986) não tenha pesquisado especificamente os candomblés, suas considerações sobre as relações e (des)continuidades entre África e afro-diásporas nos permitem tal assimilação (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020).

⁵ Para Araújo (2012) o segredo no candomblé ocorre, basicamente, em três esferas a do não iniciado (*abian*) e a dos iniciados (*yawo* e

necessariamente, a inexistência de conflitos, diferentemente das construções em torno do amor cristão e do culto ao amor feito pelo cristianismo. Para o autor, o ocidente se baseia no tempo, diferentemente de culturas não-brancas, construídas sobre outras cosmogonias e traumas. Segundo ele, em razão do espaço ter sido valorizado pela logística nazista, que pensava o espaço enquanto uma categoria vital, criou-se uma rejeição do mesmo ao final da Segunda Guerra a fim e se afastar de princípios pregados pelo nazismo. Todavia, ainda coloca ele, o espaço é vital para as culturas não-brancas e não hegemônicas, como

as classes populares para quem a casa própria importa, para quem a terra importa - isso é questão espacial - e também para os negros, principalmente os negros da Bahia porque o pensamento (...) de terreiro (...) valoriza, ao invés do sentido e do tempo, (...) o espaço e a força, não é a força física, é a potência, o axé, quer dizer, o poder de fazer, o poder de realizar (...) esse poder de realizar é o poder de construir uma casa, de fazer alguma coisa, de inventar alguma coisa, de trabalhar ou de fazer um filho, fazer filhos também importa (SODRÉ, 2017a, 04:22-05:17).

Nesse sentido, o autor fala de espaço como algo próprio da cultura afro-diaspórica, ao passo que essa se constrói em um contexto de exílio, vide a escravização africana no Brasil. De acordo com Sodré (2017a), trata-se de uma cultura que demandava ser territorializada. Para o autor, uma das provas cabais de que a cultura dos escravizados estava

desterritorializada era a evidência do chamado banzo, melhor descrito por Haag (2010) em *A saudade que mata*. Banzo tanto tem relação com a dimensão de espaço⁶. O simbolismo com a terra denota não só a desterritorialização com o genocídio, necessariamente cultural e material, do qual sofre os sujeitos lidos como negros, descendentes desses escravizados, até hoje no Brasil, como denunciou Abdias do Nascimento (2016). Vale ressaltar nesse ponto, a inegável associação, bem estruturada por Nascimento (2016), entre o processo escravocrata e o processo genocida que estrutura a formação social, histórica e política do que hoje se chama Brasil. Ainda, diante desse genocídio que também é epistemicida, vale lembrar o pensamento de Beatriz Nascimento (1989) quando a mesma aponta para a memória como os conteúdos de uma história, de uma vivência e de um passado. Nesse sentido, o corpo torna-se um documento, razão pela qual, por exemplo, a dança serve ao negro no Brasil como um documento de sua libertação da opressão genocida e epistemicida (NASCIMENTO, 1989).

Sodré (2017a), então, reforça nossa perspectiva de que os terreiros de candomblé são, de alguma maneira, uma continuidade do modo de pensar e viver de culturas africanas milenares, muito anteriores, inclusive, ao próprio cristianismo. Essas culturas persistiram através do terreiro que, nesse quadro, serve enquanto uma metáfora espacial de reterritorialização do modo de vida africano (re)adaptado, dentro do possível, diante do contexto do negro no Brasil.

⁶ Tanto Sodré (2017) como Haag (2010) comentam que os escravizados chegavam a se suicidar através da prática de comer terra até

a morte em razão da saudade de sua terra africana.

Assim, construíram-se as famílias religiosas ou famílias de santo na qual se constituíram os candomblés e envolvem em sua estrutura e dinâmica as relações hierárquicas, os conflitos, os afetos e os parentescos religiosos que organizam as relações entre os membros dos terreiros. Flaksman (2018, p. 136, grifos do original) complementa o assunto no que diz respeito à estrutura familiar religiosa ao refletir sobre as noções de parentescos biológicos e religiosos no candomblé.

Ao contrário do que pode parecer, o ritual de iniciação no candomblé não resulta em duas individualidades indiferenciadas: a do filho de santo e a de seu orixá. Muito pelo contrário, a *feitura*, concretizando as relações entre o santo e seu filho/sua filha, é o cimento que permite a criação do amálgama pessoa-orixá. Como vimos, toda *feitura* é acompanhada de um *assentamento*; ao mesmo tempo, no caso de um *adoxu*, sua cabeça é preparada para que o santo *chegue* através de um furo aberto em seu couro cabeludo (a *catulagem*). A conexão entre a cabeça do noviço e o assentamento que representa o seu orixá é estabelecida quando ambos são banhados com o mesmo sangue. Na criação desse duplo cabeça/assentamento, constitui-se um *enredo* que adquire uma expressão concreta.

Segundo Mandarinó e Goemberg (2013) e Iendrick (2019), espera-se da família de santo, em geral, as mesmas expectativas criadas sobre os deveres sociais que envolvem os sistemas familiares - que no ocidente são consanguíneos. Porém, colocam os autores, toda essa ligação familiar é elaborada em um longo

processo onde os sujeitos aprendem acerca dessa estrutura.

Ainda sobre o assunto, Mandarinó e Goemberg (2013), também ressaltam que apesar de ser possível escolher sua casa de santo, ou seja, o terreiro que frequenta ou irá frequentar, não é possível escolher seus irmãos de santo, por exemplo. Nesse processo, ainda explicam os autores, o vínculo vai sendo construído na medida que essa extensa família, adquirida no terreiro, se torna suporte para vencer os desafios e os desequilíbrios da vida. Por outro lado, ainda conforme Mandarinó e Goemberg (2013), na ocasião de conflitos, cabe aos dirigentes religiosos, na condição de matrigestor(a), o papel de minimizar ou 'resolver' qualquer problema que surgir na família de santo, o que é realizado através de sua moral imperativa e poder de liderança que incide sobre a cosmogonia dos integrantes e adeptos. Para isso, é necessário acumular vivências e experiências nos terreiros para que se absorva essa dinâmica dentro de sua construção cosmogônica, coisa que não se aprende de uma hora para a outra (MANDARINO; GOEMBERG, 2013).

Considerações finais

Esse artigo buscou trabalhar dinâmicas de corpo individual e coletivo, de relações e de famílias religiosas não unidas por laços consanguíneos, mas sim ancestrais-religiosos. Tais famílias, muitas das vezes, tornam-se mais próximas e importantes que a família de sangue, conforme mencionam Mandarinó e Goemberg (2013). Tratou-se também de um estudo introdutório para trabalhar a questão da corporalidade nos estudos de conflito e hibridismos

entre culturas religiosas de matrizes africanas.

Neste sentido, ser o candomblé é viver o terreiro e essa vivência gera conflitos. A partir das considerações acima, podemos afirmar que o conflito faz parte do candomblé, como em muitas outras culturas religiosas. Todavia, o quadro muda por esta ser uma religião sem *anamartésica* e, nas palavras de Muniz Sodré (2017a), por ser uma religião de alegria. Assim, admite-se que também pode ser uma religião com conflito, pois a alegria não é necessariamente sinônimo de felicidade (SODRÉ, 2017a). E, na medida em que se diz respeito a família, mesmo que no sentido de família de santo, como se sabe, em todo núcleo familiar há conflito. É, sob esta perspectiva, natural que existam brigas, problemas, desafetos e afetos nas relações familiares, assim como que líderes religiosos e mais velhos possam sanar tais questões com sua autoridade moral.

Referências

- ARAÚJO, P. C. *Awo Òrìsà: o segredo ritual como fonte do poder dos ègbónmi*. **Revista Nures**, n. 22, p. 1-23, 2012.
- ARAÚJO, P. C. **Segredos do Poder: hierarquia e autoridade no candomblé**. São Paulo: Arché, 2018.
- BARROS, J. F. P.; TEIXEIRA, M. L. L. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, C. E. M. (Org.). **Meu sinal está no corpo**. São Paulo: Edicon; Edusp, 1989, p. 36-62.
- DESCARTES, R. **Discurso do método**. Trad. João C. Costa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. (Original publicado em 1637).
- DIOP, C. A. **A unidade cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica**. 2. ed. Trad. Silvia Cunha Neto. Angola: Pedagogo, 2014. (Original publicado em 1959).
- FLAKSMAN, Clara. "De sangue" e "de santo": o parentesco no candomblé. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, p. 124-150, dez. 2018.
- FLOR DO NASCIMENTO, W. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaio Filosófico**, v. XIII, p.153-170, ago. 2016.
- FLOR DO NASCIMENTO, W. Transgeneridade e Candomblés: notas para um debate. **Revista Calundu**, v. 3, n. 2, p. 123-141, 2019.
- GAIA, R. S. P.; VITÓRIA, A. S.; ROQUE, A. T. **Candomblé no Brasil: resistência negra na diáspora africana**. Jundiaí: Paco Editorial, 2020.
- HAAG, Carlos. A saudade que mata. **Revista Pesquisa Fapesp**, n. 172, p. 87-89, 2010.
- IENDRICK, D. C. A casa de candomblé: família e negociações de domesticidade. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 148-161, jan./jun. 2019.
<https://doi.org/10.34019/2237-6151.2019.v16.28830>
- KILEURY, O.; OXAGUIÃ, V. **O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.
- MANDARINO, A. C. S.; GOEMBERG, E. Candomblé, corpos e poderes. **Perspectivas**, São Paulo, v. 43, p. 199-217, jan./jun. 2013.

MENDES, M. D. R. **ORÍ: A CABEÇA COMO DIVINDADE - HISTÓRIA, FILOSOFIA, CULTURA E RELIGIOSIDADE AFRICANA.** Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

NASCIMENTO, A. **O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado.** São Paulo: Perspectiva, 2016. (Original publicado em 1978).

NASCIMENTO, M. B. Textos e narração de *Ôrí*. In: GERBER, Raquel. **Ôrí**. 1989.

SILVA, A. C. **A Tradição Oral no Candomblé.** 2017. 39f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Religiões e Religiosidades Afro-Brasileira: Política de Igualdade Racial em Ambiente Escolar), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG.

SODRÉ, M. In: Nós Transatlânticos. **Muniz Sodré - O Espaço da África no Brasil.** YouTube, 11 jan. 2017a. Disponível em: <<https://youtu.be/8asUpAkFbu4>>. Acesso em: 26 mar. 2021.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira.** Petrópolis, Vozes, 1988.

SODRÉ, M. **Pensar nagô.** Rio de Janeiro: Vozes, 2017b.