

AFROS & AMAZÔNICOS



CULTOS DE MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL: TERRITÓRIO DE IDENTIDADE E RESISTÊNCIA POLÍTICA

*Kary Jean Falcão**

Resumo: De natureza bibliográfica, o artigo “Cultos de matrizes africanas: território de identidade e resistência política” tem como objetivo apresentar a importância da preservação dos espaços de cultos africanos no Brasil, sendo que estas casas e terreiros consistem nas principais representações africanas em território brasileiro. O estudo apresenta como referência as formas de transmissão dos conhecimentos e fundamentos ritualísticos através da oralidade e da ancestralidade com base teórica em Bastide (1978) com a constituição histórica do candomblé brasileiro, de Parés (2007) e Beniste (2019) na contextualização e valorização de estudos mais atuais retratando os aspectos identitários e de resistência política e finaliza com a abordagem de Verger (2018). A intolerância religiosa e as demais formas de repressão da cultura africana contribuíram para a desvalorização de tudo o que se refere à diáspora negra e em especial aos nossos cultos e ritos. Nesta perspectiva, espera-se que este estudo contribua na compreensão histórica da importância da religiosidade africana e na luta pela desigualdade e discriminação racial, considerando que os espaços de culto de matrizes africanas representam atualmente um território de identidade e resistência política.

Palavras-chave: Identidade; Resistência; Religiosidade africana; Candomblé.

Abstract: Bibliographic in nature, the article “Cults of African matrices: territory of identity and political resistance” aims to present the importance of preserving African cult spaces in Brazil, and these houses and terreiros consist of the main African representations in territory Brazilian. The study presents as a reference the ways of transmitting knowledge and ritualistic foundations through orality and ancestry with theoretical basis in Bastide (1978) with the historical constitution of Brazilian candomblé, Parés (2007) and Beniste (2019) in context and valorization current studies portraying the aspects of identity and political resistance and ends with the approach of Verger (2018). Religious intolerance and other forms of repression of African culture contributed to the devaluation of everything that refers to the black diaspora and in particular to our cults and rites. In this perspective, it is expected that this study will contribute to the historical understanding of the importance of African religiosity and in the fight for inequality and racial discrimination, considering that the African-based cult spaces currently represent a territory of identity and political resistance.

Keywords: Identity; Resistance; African religiosity; Candomblé.

Introdução

Este estudo, de natureza bibliográfica, é parte integrante da dissertação de mestrado intitulada “As contribuições linguísticas dos povos de religião de matrizes de africana na formação da linguagem de homossexuais em Porto Velho, Rondônia”, do Programa de Pós-graduação em nível de Mestrado em Ciência da Linguagem da

* Doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC/RS. Professor responsável pelo Núcleo de Planejamento e Avaliação Externa (NPAE) da Secretaria Estadual de Educação de Rondônia, (SEDUC/RO). Membro do Grupo de Pesquisa Preconceito, Vulnerabilidade e Processos Psicossociais (PVPP/RS).

Universidade Federal de Rondônia (UNIR), defendida em março de 2010, no campus de Guajará-Mirim, RO, com a orientação do Professor Marco Antônio Domingues Teixeira.

A dissertação de mestrado, com método de abordagem qualitativa contou como participantes do estudo quatro casas de candomblé e umbanda no município de Porto Velho e membros da comunidade de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transgêneros (LGBT), hoje denominada institucionalmente como LGBTQIA+, representando Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transgêneros, *Queer*, Intersexos, Assexuais e o símbolo de mais para



atender a todas as demais possibilidades de orientação sexual e de identidade de gênero que existam.

As casas e os terreiros de cultos africanos representam, na atualidade, o que mais se aproxima da identidade negra no Brasil. Certamente, existem uma série de manifestações culturais trazidas pelos negros que são conhecidas e promovidas pelos meios sociais, mesmo com o desconhecimento de muitos sobre suas origens, tais como: o samba, as comidas típicas, as vestimentas, a linguagem, as lendas e mitos e muitas outras características culturais.

Porém, é dentro dos terreiros, casas e barracões que acontecem as históricas manifestações culturais trazidas pelos escravos nos navios negreiros, tornando o Candomblé brasileiro uma religião de práticas e rituais ancestrais.

Este artigo tem como objetivo apresentar a importância da preservação dos espaços de cultos africanos no Brasil, sendo estes as principais representações africanas em território brasileiro. Aborda o resgate da identidade de povos historicamente discriminados, bem como o processo de resistência e de construção de linguagem das casas e terreiros de cultos africanos que contribuíram para a formação da linguagem brasileira.

Importa salientar que os terreiros e as casas de cultos africanos resistem historicamente, concretizando-se na atualidade, principalmente em razão da ancestralidade e da transmissão de conhecimentos e fundamentos pela oralidade, sendo esta a base primordial da existência dos cultos.

Território de identidade

De imediato o que se percebe dentro de uma casa de Candomblé é a relação de hierarquia que resiste através dos tempos. Os pais e mães-de-santo representam as pessoas mais importantes dentro dos terreiros e são respeitadas todas as suas determinações, independentemente de qualquer papel social que seus filhos e filhas exerçam fora dos terreiros.

Dessa forma, a construção social das casas e terreiros obedece a uma tradição oral que ocorre na família-de-santo com a organização dos cultos através da devoção aos deuses africanos no Brasil.

Em geral, os rituais e toda a liturgia que acontecem nos cultos africanos no Brasil são (ou deveriam ser) os mesmos que ocorrem na África desde os tempos antigos, é claro que sofrendo muitas modificações e interferência da diáspora africana, bem como a relação interétnica com as demais religiões que foram também constituídas no país com a colonização.

A ancestralidade é o ponto principal na prática religiosa sendo que os pais e mães de santo fazem parte de uma corrente linear ancestral recebendo os seus direitos a partir dos costumes de pai para filho, podendo assim ser identificados desde as primeiras casas e famílias no Brasil.

Em parte, a família-de-santo representou para o negro escravizado o resgate dos valores de família que foram destruídos com a diáspora negra e com a política de mercado de escravos no Brasil. Cada membro da família era separado dos demais para ser comercializado na tentativa de facilitar o processo de aceitação da condição de escravo ou para dificultar as fugas e demais formas de luta ou resistência.

Foi na formação dos terreiros e casas de cultos que o negro pode, pela primeira vez no Brasil, traçar novos rumos para a construção da sua identidade. Inicialmente, essas casas, segundo Gonçalves da Silva, foram formadas pela mesma etnia:

Pelo que se sabe, através da história oral narrada pelos adeptos, parece terem sido os africanos de uma mesma etnia os fundadores dos primeiros terreiros, onde iniciaram outros negros africanos, provenientes da sua etnia ou de outras. Com o passar do tempo, e com o ingresso na religião de crioulos, mulatos e finalmente de brancos, a família-de-santo foi assim perdendo a sua característica étnica e passou a ligar, por vínculos religiosos, os vários terreiros fundados pelas gerações seguintes as gerações dos africanos. (GONÇALVES DA SILVA, 1994, p. 57)



Por essa razão, Parés (2007, p. 118) encara o problema do processo de institucionalização das organizações dos terreiros e casas de cultos africanos no Brasil através de duas etapas. A primeira consiste no progressivo nível de complexidade social, em que as casas eram mantidas pela relação de etnia, mesmo sendo que estas casas mais tarde eram abertas para os novos adeptos como mulatos ou mesmo brancos.

Parés (2007, p. 119) aborda as argumentações de Bastide quanto à imutabilidade dos modelos de cultos primordiais que sobreviveram durante todo o tempo. Sabe-se que com a chegada de novos escravos oriundos de variadas regiões da África, partes dos fragmentos dos cultos se extinguíam sendo substituídos por outros à medida que essas congregações eram formadas. Com isso, as nações africanas ficaram misturadas em território brasileiro, dificultando mais ainda a identificação dos povos.

É claro que os argumentos de Bastide em relação à sobrevivência de alguns rituais são completamente aceitáveis. Porém, o que não se pode descartar é a identidade africana da religião distinguida pelos negros a partir de modelos e rituais de cada nação. Os terreiros e casas reproduzem os aspectos da ancestralidade que hoje podem ser discriminados nas nações do Candomblé no Brasil.

A ancestralidade induz os elementos que compõem a visão de mundo africano. Os rituais litúrgicos que acontecem nos terreiros de Candomblé hoje são, em parte, os mesmos que aconteciam na África e que vieram para o Brasil junto com a diáspora negra, bem como os mesmos modelos de culto, de poder e interação, a concepção de morte e força vital, as danças, músicas e a linguagem, as divindades, os deuses e orixás, as relações de gênero, a linhagem familiar e clássica e todos os elementos herdados e simbólicos de matriz africana.

Durante todo o período da pesquisa de mestrado que resultou inclusive neste estudo, o que se percebe nos rituais e

cultos é a utilização das línguas africanas em todos os rituais litúrgicos do Candomblé, mesmo percebendo a relação próxima de variantes da língua. As músicas e rezas são ensinadas aos filhos e filhas de modo oral. Quando questionados a respeito de como se aprende as rezas e músicas nas línguas africanas, os filhos e filhas de santo, bem como os pais e mães de santo, respondem que aprenderam com os mais velhos e que dessa forma vão ensinar para os seus filhos.

A transmissão de geração a geração garantiu a manutenção da nação do Candomblé com legitimidade e poder. A ligação com a África, representada através dos terreiros e casas tradicionais, foi fator determinante no exercício de influências para as casas mais recentes.

Assim como na relação familiar das casas e terreiros brasileiros, com a chamada “família de santo”, na África essa relação também ocorre seguindo essa tradição familiar. Por esse motivo o termo “nação” fica sendo utilizado para identificar as origens geográficas e étnicas de determinados grupos.

Outro aspecto ancestral é o que se denomina “as famílias-de-santo”. Na África, uma cidade inteira cultua um determinado orixá e toda sua população realizam oferendas e presentes sendo denominados filhos desse mesmo orixá. Nas casas e terreiros onde se desenvolveu parte desta pesquisa, observa-se que todos cultuam os seus orixás, “dono do *ori* (cabeça) e seus *adjunto* (segundo santo da cabeça)”, mas também toda a casa cultua o orixá do Babalorixá ou da Yalorixá, caracterizando as casas e terreiros de cultos africanos no Brasil uma simbologia representativa às nações africanas. Já nas casas de cultos onde se predomina a Umbanda ou outras manifestações oriundas das religiões de matrizes africanas, todos os filhos de santo cultuam a entidade que constitui o “dono da coroa” do pai-de-santo ou mãe-de-santo podendo ser um caboclo, um guia ou encantado.



Tais cultos aos diferentes orixás em um mesmo terreiro e casa de culto foram iniciados no Candomblé da Barroquinha¹ e, para Pares (2005, p. 86), representam uma complexa rede de alianças entre os grupos étnicos que contribuíram em grande escala para a consolidação de novas identidades africanas em terras brasileiras.

O processo de resistência não deve ficar unicamente associado aos constantes ataques e confrontos policiais cobertos pelo *Jornal Alabama* – imprensa baiana do século XIX –, nos relatos orais de nossos antepassados ou nas perseguições e intolerâncias religiosas. Com a resistência, os cultos africanos no Brasil puderam construir uma religiosidade afrobrasileira, com a possibilidade de resgate da sua identidade e da sua dignidade destruída pelo domínio do cristianismo.

Com isso, o culto africano estabelece uma historicidade de conquistas que fica marcada na construção de uma nova identidade, de articulação entre o sagrado e o profano, bases de resistência a barreiras políticas e sociais.

De acordo com Ferreti (1995, p. 100), no Brasil o ingresso em um terreiro de Candomblé ocorre de modo individual, diferente do que ocorre na África, onde tal ingresso se dá através das tradições familiares. A adesão à cultura religiosa africana assume o conceito de nação, para identificar a inserção de certo grupo religioso.

Com características e costumes ligados de modo ancestral com a África, o Candomblé brasileiro não deixa de dialogar com a sociedade local, pois direta ou indiretamente fica ligado a ela. É dessa for-

1. O Candomblé da Barroquinha ficou assim denominado em virtude de está localizado próximo à Igreja da Barroquinha, lugar onde as princesas (assim denominadas pelos negros escravizados) que vieram escravas para o Brasil, passaram a reunir-se e fundaram uma comunidade denominada “*Capela da Confraria de Nossa Senhora da Barroquinha*”. Comunidade criada por Yá Detá, Iyá Kalá, Iyá Nassô e os babalawos Babá Assiká e Bangboshê Obitikô. Para Verger, a casa se chamava Iya Omi AséIntilé (Ya Omi significa: mãe das águas e Intilé: força da terra).

ma que se construiu uma identidade que mais tarde podemos denominar de “religiosidade afroamazônica”, fruto do resultado da participação do homem negro com as populações amazônicas.

A resistência e a identidade estão associadas às estratégias de proibição aos cultos às divindades africanas e ao Candomblé pelos escravocratas, sendo os escravos obrigados a cultuar os deuses católicos. É completamente inaceitável encontrar qualquer semelhança entre deusas africanas com deusas católicas de origens europeias. Nesse sentido, não podemos atribuir qualquer intenção ou comparação entre Iansã e Santa Bárbara; Oxum com Nossa Senhora da Conceição; Iemanjá com Nossa Senhora dos Navegantes; Ogum com São Jorge, e muito menos Exu com o diabo, criado pelo cristianismo.

É claro que essas estratégias foram utilizadas em um momento propício e específico. Porém não se pode relacionar culto africano – com aspectos milenares – com práticas cristãs do século passado.

Percebe-se que a resistência e a identidade no que se refere às práticas litúrgicas das religiões africanas serviram como base para a liturgia das demais religiões do mundo. Podemos citar exemplos de práticas em rituais e cultos africanos que são repetidos em outras religiões, como: derramamento de sangue (em todas as religiões); sacrifício (no cristianismo um morre por todos, enquanto nas práticas africanas oferece-se o animal vivo aos orixás, e no judaísmo oferece em holocausto); oferecer alimentos (os orixás são presenteados com comidas secas e sangue de animais; no cristianismo, come-se o pão e bebe-se o vinho); a relação de família (nas religiões cristãs a figura do papa e dos pastores, e no Candomblé os babalorixás e as yalorixás); as músicas e danças e muitas outras manifestações.

Há também uma relação estabelecida entre o bem e o mal que não existe nas demais religiões ocidentais. O cristianismo apresenta uma relação de deus com o



bem e cria uma imagem de um deus que se assemelha ao mal.

Tal contexto cristão criou a imagem de um adversário que é denominado pela imagem do diabo, satanás, Lúcifer, capeta, cão e uma série de denominações que são somente associadas ao lado oposto ao que se colocam para deus, como: inimigo, adversário, o coisa ruim.

Para Maurício (2009, p. 221), com a catequização do Brasil pelos missionários, foi percebido um grande poder que Exu exercia entre os adeptos do Candomblé. Entretanto, esses missionários iniciaram a tarefa de execrá-lo e transformá-lo em um ser abominável, maligno e completamente perigoso, representado com chifres, rabo e com um tridente na mão. Com essa relação, ficou muito bem estabelecido para as religiões cristãs que o bem fica ligado ao seu deus e o mal ligado ao diabo.

Para Monteagudo (2009, p. 81), “não há ideia de bem e mal como coisa inconciliável. Quem faz essa oposição é o mundo cristão. Para o afro, o bem e mal são faces da mesma moeda e estão presentes em tudo”, e essa representação se faz presente não só no Candomblé como nas demais manifestações religiosas de matriz africana.

Durante as sessões com a presença das pombas giras, percebe-se que nas músicas e pontos, bem como no próprio comportamento dessas entidades, é encontrada uma proximidade tão contraditória pelos cristãos – o bem e o mal – assim como aquilo que é considerado como pecado ou negativo, como: mulher que tem sete maridos, fazer o mal, dançar sobre sepultura, dar gargalhada à meia-noite e outros.

É a partir desse contexto que os terreiros e casas afroreligiosas traçam o seu território de identidade cultural. Não uma identidade apontada historicamente como uma cultura de submundo, mas uma cultura decisiva para a formação cultural de todo o mundo.

Vale salientar que o ponto de partida da humanidade é a África. Portanto, os cos-

tumes e as tradições nasceram também na África, bem como as manifestações religiosas e a forma com a qual o homem estabelece a sua relação com o seu deus.

A importância da resistência e sobrevivência da religiosidade africana representa para a contemporaneidade a possibilidade de voltar às origens e a valorização da história da humanidade.

Linguagem e resistência

Com relação à resistência no que se refere aos aspectos de linguagem, podemos aqui apresentar três níveis socioculturais que contribuíram para a formação linguística do povo brasileiro e no aspecto de resistência do uso da linguagem africana nos cultos.

Os níveis se constituem primeiramente num elo entre as línguas africanas que foram faladas no Brasil com a chegada dos escravos com o português europeu, com seus modelos arcaicos e regionais e a interferência das línguas indígenas nesse processo.

Dentre as línguas faladas no Brasil que sobreviveram aos inúmeros ataques de repressão social e intolerância religiosa, está a linguagem religiosa do Candomblé, que se define como língua-de-santo.

Outro nível de resistência se encontra na necessidade de preservar os rituais e cultos africanos e as linguagens utilizadas nas liturgias.

De acordo com Pessoa de Castro (2001, p. 80), a língua-de-santo deve ser encarada mais como um “veículo de expressão simbólica do que propriamente de competência simbólica”.

Segundo Póvoas (1989, p. 09), os segredos do Candomblé foram transmitidos aos seus descendentes dentro das senzalas pelos negros escravos mais velhos. O amor e o encanto pelos Orixás, a fé em Olorum e a esperança em Oxalá. Os segredos resistiram à “opressão evangelizadora católica, à perseguição policial e a toda sorte de repressões e preconceito”.



O último nível de resistência que podemos apresentar está na relação que o homem negro faz com a sua própria situação de exclusão. Sabe-se que durante a escravidão os negros eram proibidos de falar sua língua materna. Com a abolição, a condição social dos negros no Brasil não mudou. Pelo contrário, a situação na realidade passou a ser considerada uma escravidão condicional. O nível de resistência e sobrevivência dos costumes africanos no Brasil contou com inúmeros agravantes que contribuíram para a exclusão do homem negro em todas as esferas da sociedade.

Os imigrantes brancos eram reconhecidos como melhores que os negros. A cor da pele contava, não só no imediato a partir de 1888, como critérios de seleção de trabalhadores livres e assalariados, assim como até hoje ainda persiste como fator decisivo no mercado de oportunidades. A disputa desigual e a miséria, acompanhadas do preconceito e da discriminação racial – considerada como arma de competição histórica –, fazem parte do pacote que o homem negro ganhou com a pseudo liberdade.

Todo esse processo histórico de exclusão contribuiu como fator de desvalorização da cultura africana, dos costumes e das tradições religiosas, bem como a preservação da linguagem. Neste sentido, Verger (2018, p. 22) afirma que a “presença das religiões africanas no Novo Mundo é uma consequência imprevista do tráfico de escravos”

Para Verger (2018, p. 25), nos idos do século XVIII os negros reuniam-se em pequenos momentos para fazer os seus batuques, pois “as características das divindades africanas eram ainda desconhecidas dos senhores e do clero português, enquanto os escravos não podiam também conhecer os detalhes da vida dos santos”. Entretanto, Abreu (2000, p. 280) registra que em 1858 alguns “pretos forros”, denominação para escravos que foram alforriados ou que conseguiram comprar a sua liberdade, são apontados pelas autorida-

des por promoverem “divertimentos” que a autora denomina como “batuques, danças e tocatas de pretos”. O termo divertimento era utilizado pelos negros forros identificados como de nação benguela. A autora especifica que estes negros eram oriundos de uma região de grande exportador de escravos da região do sul de Angola que reunia diferentes grupos étnicos e linguísticos, não representando uma nação e sim uma terminologia utilizada pelo conquistador.

Com o tempo, os negros foram assimilando, segundo Verger (2018) a cultura religiosa dos portugueses e foram atribuindo o emprego dos santos católicos, fazendo o que hoje se chama de sincretismo religioso. Neste contexto, é importante destacar que o sincretismo religioso parte de um modelo verticalizado de poder em que a cultura cristã se estabelece de forma superior ao culto africano deixando com que a religiosidade africana ficasse entendida como um culto negativado.

Vamos abordar no quadro 1 sobre esta concepção do sincretismo através do estudo de Romão (2018) sobre o entendimento de Verger (2018) e os prováveis pontos de convergência encontrados pelos africanos entre os santos católicos e seus orixás.

Quadro 1: Processo transcultural e translatório do sincretismo religioso por Verger (2018)

PROCESSO TRANSCULTURAL Orixá africano	TRANSLATÓRIO Deuses do catolicismo
Xangô: deus do trovão, violento e viril	São Jerônimo: um ancião calvo e inclinado sobre velhos livros, mas que é frequentemente acompanhado, em suas imagens, por um leão docilmente deitado a seus pés. Possivelmente associado a um rei em razão do leão ser um símbolo de realeza para os iorubas.
Obaluaê: deus da varíola	São Lázaro: representado por um homem com o coberto de feridas e abscessos
Iemanjá: mãe de numerosos outros orixás	Nossa Senhora da Conceição
Naná: a mais idosa das divindades das águas	Sant'Ana: mãe da Virgem Maria



Oyá ou lansã: primeira mulher de Xangô, ligada às tempestades e aos relâmpagos	Santa Bárbara: Segundo a história do cristianismo, o pai de Santa Bárbara a sacrificou logo após a sua conversão e foi atingido por um raio.
Oxalá: divindade da criação	Senhor do Bonfim: possivelmente explicado por Verger pelo amor e respeito que ambos inspiram.

Fonte: Elaborado pelo autor (2020)

Os autores Verger (2018) e Romão (2018) demonstram no que foi resumido no quadro 1 que os escravos africanos utilizaram de perspicácia em suas traduções, adaptações e recriações do panteão de partida (processo transcultural do universo de divindades africanas) para o panteão de chegada, caracterizado aqui como o translatório.

Entretanto, essas adaptações não foram atribuídas da forma “romântica” como é apresentada, nem tão pouco encarada como uma forma de resistência positiva. Existem algumas relações que são completamente distantes da realidade do mundo africano, como por exemplo associar Oxossi, o deus das matas e florestas, a São Sebastião e Ogum a São Jorge.

Prefiro neste contexto, esclarecer que estas adaptações deram espaço para o surgimento da umbanda com a adaptação das divindades africanas aos deuses católicos e estabelecendo mais ainda um distanciamento entre o entendimento a respeito da diferença entre o candomblé e a umbanda.

Considerações finais

Foi através da oralidade que as religiões de matrizes africanas chegaram aos dias de hoje. Todo ensinamento era transmitido pelos mais velhos aos novos filhos e filhas-de-santo. Contudo, não se pode deixar de salientar que os terreiros e as casas de cultos africanos, em parte, deixaram de ser considerados locais de refúgio para poucos. Como resultado de todo o processo de exclusão e resistência, os terreiros passaram a configurar território de resgate da identidade e das manifestações culturais africanas.

Muitos terreiros e casas de cultos africanos tornaram-se locais visitados e

frequentados por pessoas de grande influência na sociedade brasileira. Percebe-se o grande movimento de luta em prol do resgate dos valores e crenças pelos orixás e mais ainda pelas manifestações religiosas afro amazônicas, com a devoção aos pretos velhos, caboclos, guias, entidades e encantados.

A linguagem popular foi consideravelmente acrescida com as manifestações linguísticas de natureza religiosa africana. Muitas palavras e expressões que faziam parte exclusivamente do léxico afroreligioso foram sendo incorporadas ao dialeto popular brasileiro, através da música popular, dos sambas enredos e mais tarde sendo inseridas aos falares dos povos brasileiros, enriquecendo significativamente a nossa linguagem.

Com isso, o processo de luta e resistência dos demais povos excluídos passou a ser acrescido também das conquistas dos povos de religiosidade africana. A diversidade cultural e religiosa deve superar as mais diversas formas de intolerância e discriminação, contribuindo com a igualdade de direitos e o rompimento da exclusão social.

Referências

- ABREU, Martha. *O Império do Divino – Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.
- BASTIDE, Roger. *Candomblé da Bahia: rito nagô*. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1978.
- BENISTE, José. *A história dos candomblés no Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand, 2019.
- BENISTE, José. *As águas de Oxalá: (àwonomiÓsàlá)*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, Topbooks, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acesso em 25 Set. 2020.



FERRETI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: EdUSP; São Luís: FAPEMA, 1995.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. *Candomblé e umbanda: Caminhos da devoção Brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

MAURÍCIO, George. *O candomblé bem explicado: nações Bantu, Iorubá e Fon*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

MONTEAGUDO, Clarissa. *Demonização de figuras do Candomblé foi construída desde chegada do colonizador português à África*. Entrevista com Reginaldo Prandi. Extra Digital. Publicada em 31 jan. 2009. Disponível em: <https://extra.globo.com>. Acesso em 02 set. 2009.

PARÉS, Luis Nicolau. *Antes dos Orixás*. Dossiê África Reinventada. Revista de História da Biblioteca Nacional. Ano 1, n. 6 – dez. 2005.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*. Ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. *A linguagem do Candomblé*. Níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

ROMAO, Tito Lívio Cruz. Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução. *Trabalhos em linguística aplicada, Campinas*, v. 57, n. 1, p. 353-381, Apr. 2018.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018.