

ORIXÁS, NKISES E VODUNS: AS NOMENCLATURAS E ETNIAS DOS SAGRADOS NOS CANDOMBLÉS KETU, BANTU E JEJE

Ronan da Silva Parreira Gaia¹

Alice da Silva Vitória²

DOI 10.26512/revistacalundu.v5i1.29679

Resumo

Este estudo é fruto da iniciativa de discorrer acerca das nomenclaturas das divindades em três nações do Candomblé (Ketu, Bantu e Jeje). A proposta é elaborar uma análise sobre Orixás, Nkises e Voduns e formular respostas para indagações, por exemplo, se são divindades iguais e/ou equivalentes e, sendo assim, sua mudança se dá apenas pela nomenclatura ou se são divindades distintas, de fato. Para responder tais indagações foi preciso traçar um caminho entre a história colonial, a antropologia, a linguística, o movimento de reafirmação das denominações do Candomblé e a problemática da constante e impensada singularização sobre o sujeito negro ou africano causada pelo racismo.

Palavras-chave: Nações do Candomblé. Diversidade. Unidade africana.

ORISHAS, NKISES Y VODUNES: LAS NOMENCLATURAS Y ETNIAS DEL SAGRADO EN LOS CANDOMBLÉS KETU, BANTU Y JEJE

Resumen

Este estudio es el resultado de la iniciativa de hablar de las clasificaciones de divinidades en tres naciones de Candomblé (Ketu, Bantú y Jeje). La propuesta es elaborar un comentario acerca de *Orishas, Nkises y Vodunes* y formular respuestas a las preguntas, por ejemplo, si son iguales deidades y/o equivalente y, por lo tanto, su cambio se produce sólo en la nomenclatura o si son distintas deidades, de hecho. Para responder a estas preguntas, fue necesario trazar una ruta entre la historia colonial, antropología, lingüística, el movimiento de reafirmação denominaciones de Candomblé y la

¹ Bàbá Ìgbín Aládé. Mestre em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em Enfermagem Psiquiátrica da EERP-USP. Licenciado em Filosofia (CEUCLAR), História (FAMOSP) e em Pedagogia (FAFIL). Pesquisador Associado ao 'Tierno Bokar - Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre o Fenômeno Religioso' (UNILAB/CNPq). E-mail: ronangaia@yahoo.com.br.

² Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Viçosa – UFV. Especialista em Ensino de História da África pelo Colégio Pedro II. E-mail: lili-asv@hotmail.com.

cuestión de la constante y desconsiderada singularización sobre el sujeto afrodescendiente o africano causado por el racismo.

Palabras clave: Naciones del Candomblé. Diversidad. Unidad africana.

Motumbá, Mukuiu, Kolofé

A menos que optássemos pela inconsciência e pela alienação, não poderíamos viver sem memória ou com a memória do outro (Joseph Ki-Zerbo)

Em meados do século passado o intelectual senegalês Cheikh Anta Diop presenteou a comunidade acadêmica com suas colocações acerca da unidade cultural da África negra. Trata-se da obra *Unidade Cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica*³, publicada em 1959 pela primeira vez. Esse estudo, assim como muitas de suas publicações, ainda hoje é alvo de discussões polêmicas e acreditamos que isso aconteça em decorrência do racismo científico, ao passo que os estudos de Diop não foram desenvolvidos nos moldes do pensamento eurocentrado que norteiam a cultura de vários países, como o Brasil por exemplo (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020; SCORSOLINI-COMIN, 2020).

Segundo Slenes (1992), no caminho até aqui e também ao embarcarem nas costas brasileiras, africanos, majoritariamente de origem bantu, descobriram uma África em comum. Dessa unidade, construíram formas africanas no Brasil, hoje instituições afro-brasileiras como o Candomblé (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020).

Há uma corriqueira confusão sobre o que é africano e o que é brasileiro, visto que a marginalização da contribuição negra para a cultura brasileira foi e é severa desde o início e tal fator dificulta a compreensão do que é afro-brasileiro (SANTOS, 1994; GAIA, 2021).

O Candomblé é afro pela essência, pelo culto e pela ontologia, mas é brasileiro também à medida que é fruto da diversidade consequente da escravização. Trata-se de uma ressignificação da África no contexto brasileiro. Da mesma forma, estigmas confundem Candomblé e Umbanda, genealogicamente brasileira, e tudo mais associado ao negro (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020; GAIA, 2021). O não reconhecimento da diversidade negra e africana no Brasil e no mundo é perigoso em diversos aspectos,

³ Título original: *L'unité culturelle de L'Afrique noire: domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique.*

principalmente no que tange a uma educação étnico-racial justa como propõe a Lei n. 10.639/03, que inclui a temática “História e Cultura Afro-brasileira” no currículo oficial da Educação Formal-Escolar (BRASIL, 2003). Stuart Hall (2003) perguntou “que negro é esse?”, entendendo que a diáspora supera - e muito - as expectativas (neo)coloniais.

Ao chegarem aqui, os diversos povos bantus entenderam suas ligações linguísticas ao perceberem que partem de um mesmo tronco linguístico e, portanto, cultural (KILEURY; OXAGUIÃ, 2014). Seus conflitos e diferenças tiveram de ser esquecidos ou utilizados para se fortalecerem na condição de escravizados. Hoje, o que não podia ser diferente devido aos números em que foram trazidas, essas distintas formas de ser africano fundam a essência do negro e do brasileiro em si, apesar de haver um foco na contribuição iorubá. Todavia, partindo das contribuições de Diop (2014) - ainda que o autor não tratasse especificamente do Candomblé em seus estudos -, podemos trabalhar com a ideia de que os povos africanos presentes no Brasil e constituidores do Candomblé possuem, no final de tudo, uma base cultural que toca, de uma maneira ou outra, seus aspectos ancestrais, organizacionais, econômicos, entre outros.

Vale considerar, frente às desigualdades raciais descaradas em todos os âmbitos da sociedade brasileira, problemas como a singularidade sobre os aspectos africanos e afro-brasileiros, principalmente no contexto de evidente intolerância religiosa, não à toa concebida como racismo religioso por alguns estudiosos e ativistas e, mais recentemente, pelo próprio Supremo Tribunal Federal – STF (DE DEUS, 2019; SILVA JUNIOR, 2018; GAIA, 2021). Destarte, acreditamos que sujeitos brancos candomblecistas não sofrerão os percalços do racismo religioso, mas da intolerância religiosa mesmo que essa seja oriunda do racismo religioso⁴ (GAIA; VITÓRIA, ROQUE, 2020), pois esses gozam da “proteção da cor da pele” (SIMAS, 2017) e que apenas sujeitos negros sentem diariamente a dimensão do racismo (CICONELLO, 2008).

Face ao exposto, é oportuno mencionar que o racismo não se expressa somente através da cor da pele, mas é sobretudo por meio dela que o mesmo se evidencia (CICONELLO, 2008; SIMAS, 2017), como já pontuado acima. Assim, enquanto muitos, em sua intolerância, preconceito e/ou ódio, resistem em compreender, esse artigo centraliza-se em questionar, entender e tentar responder o que difere Orixás, Nkises e Voduns, se a distinção é relativa, apenas, às suas nomenclaturas, se são divindades

⁴ Considerando que o racismo ocorre também no campo simbólico concebendo as religiões afro-brasileiras como inferiores às religiões europeias e ocidentais, por exemplo (SIMAS, 2017).

equivalentes ou não e, com isso, contribuir ao arcabouço teórico dos saberes emancipatórios das culturas afro-brasileiras.

Uma análise antropológica do caso não pode descartar o papel da linguagem e da construção semântica associada à formação cultural de cada grupo analisado neste artigo. Igualmente, a importância das nomenclaturas não será ignorada nessa análise à medida que buscamos cumprir uma reflexão antirracista e que entendemos quando Fanon (2008) inicia sua tese de doutoramento explicando a contribuição linguística para construção das opressões, da psicologia do oprimido e do opressor. Buscamos partir das etimologias, já que estas possuem papel fundamental no ensino e entendimento de qualquer construção sociocultural, todavia, está se faz praticamente impossível, visto que a sistematização dessas línguas fora feita por missionários que as ocidentalizaram, para que fosse possível traduzi-las, direcionando a locomoção dessas línguas no decorrer do tempo nas mudanças da dinâmica cultural.

Conforme exposto por Fanon (2008, p. 33), “falar é existir absolutamente para o outro”, assumir uma cultura. Sendo assim, é um desafio trabalhar os reais significados dessas palavras à medida que fomos afastados da cultura que as originou e outorgados à um idioma e uma cultura que singulariza as suas diversas raízes.

No que se refere ao Candomblé, não é incomum encontrar entre seus adeptos/praticantes, aqueles que foram iniciados para determinada divindade e, ao migrarem de nação, passam a ser obrigacionados no culto a outra divindade tida como “equivalente”. Cientes disso, é oportuno destacar que as análises, indagações e reflexões trazidas neste artigo limitam-se em buscar condições que possibilitem responder sua questão central, portanto, não tem o intuito de fazer menções pejorativas à nenhum adepto ou terreiro de Candomblé, questionar a legitimidade de suas obrigações, tampouco a sua trajetória e percurso religioso.

O Candomblé como símbolo de resistência africana no contexto diaspórico

O Candomblé pode ser compreendido como uma religião monoteísta, se considerarmos uma possível estrutura hierárquica entre as divindades. Mas, tendo em vista que na religiosidade em tela são cultuadas várias divindades, é possível também a

compressão de uma dinâmica politeísta e, portanto, não há muitos consensos nesse sentido (MASTINS; IWASHITA, 2017).

Assim, à luz da primeira afirmação, há apenas um “deus supremo” em cada uma das nações fundantes da religião, nações essas hoje ressignificadas por formas organizadoras de bases religiosas (CERQUEIRA, 2007), entendidas como denominações de culto, no entanto, esse deus supremo “distribui a manutenção de sua criação aos outros deuses” (MASTINS; IWASHITA, 2017, p. 44). Face ao exposto, neste estudo, conceberemos o Candomblé como uma religião monoteísta-politeísta devido sua dinâmica estrutural, histórica e ritualista pluridimensional (ESUTUNMIBI; RIBAS, 1998).

Ainda, é oportuno mencionar que os terreiros de Candomblé se constituem enquanto locais de representação e valorização de espaço e força (potência) da religiosidade e da forma de resistência afro-diaspórica⁵, na medida em que a diáspora não foi proposta, mas imposta aos africanos e seus descendentes e, no caso do Brasil, de uma forma violenta e cruel, onde muitos africanos morriam em decorrência do *banzo*⁶ (SODRÉ, 2002; HAAG, 2010; GAIA, VITÓRIA, ROQUE, 2020; GAIA, 2021).

As práticas e saberes candomblecistas são transmitidas entre seus adeptos/praticantes de forma oral e através de contextos vivenciais, seguindo a lógica do segredo ritual e suas dimensões⁷, portanto, no Candomblé não há um livro sagrado (SILVA, 2017; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020; GAIA, 2021).

O fato de os saberes no Candomblé serem aprendidos e apreendidos pelos seus adeptos/praticantes através da oralidade e das vivências nem sempre possibilita o referenciamento bibliográfico sobre alguns assuntos acerca do Candomblé em pesquisas científicas. Sobre o assunto, é oportuno realizar duas considerações: (a) a necessidade do cuidado em não expor os segredos rituais, no caso de pesquisadores candomblecistas ou não; (b) as possíveis problemáticas ao apresentar certas informações apreendidas através de vivências e narrativas “*de dentro*” dos terreiros, e, portanto, dificilmente encontradas

⁵ Vale ressaltar que a religiosidade/ancestralidade africana que norteia o Candomblé no Brasil precede, de forma milenar, o cristianismo e cada cidade é representada por uma divindade separada de outra e no Brasil algumas dessas divindades são cultuadas de maneira coletiva no terreiro, reorganizando concebida por Sodré (2002) como metáfora espacial que aproxima e reterritorializa a África no Brasil. Assim, cada terreiro simboliza um pedaço ou representação do continente africano no contexto brasileiro (SODRÉ, 2002).

⁶ Do dialeto quimbundo: *mbanza*, ou seja, o sentimento de saudade e melancolia derivada da violência sofrida pelos negros em cativo e pelo estranhamento, causando a nostalgia profunda que levava muitos negros à morte (HAAG, 2010).

⁷ Como pontua Araújo (2012; 2018).

em literaturas tidas por parte dos acadêmicos como “clássicas”⁸. Esse processo de não referenciamento poderá tornar os estudos “menos científicos” à luz da acadêmica ocidental.

Não há aqui a defesa de que a cultura afro-brasileira necessariamente precise ser escrita (ou reescrita) exclusivamente por negros e/ou aqueles que professam tais religiosidades/ancestralidades, ou ainda um ataque ou desvalorização da pesquisa científica, o que acreditamos que seria um equívoco, mas de que a cultura afro-brasileira não pode continuar servindo de mérito acadêmico e objeto de estudos da branquidade, perpetuando o epistemicídio da população negra - sem que seja estabelecida a valorização dessa cultura, não de modo internacional, branco e eurocentrado, mas considerando seus aspectos afro-diaspóricos (GAIA, 2020; 2021).

Voltando ao Candomblé, segundo a tradição iorubá, *Olorun* criou o *Oxalufon*, que por sua vez criou parte dos Orixás os quais, cada qual com sua contribuição, auxiliaram na criação do *Aye*⁹ - embora a missão inicial de *Oxalufon* era a de criar o *Aye*, mas devido dormir por estar embebedado tal feito foi realizado por *Odùdúwà*, sua parte feminina - e tudo o que há nela, igualmente a humanidade foi criada por *Oxalufon* a partir do barro de *Nanã* (AZORLI, 2016; PRANDI, 2004; GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020). Já a nação Jeje compreende que os *Voduns*, da Mitologia *Fon* e da Mitologia *Ewe*, foram criados por *Mawu*, divindade suprema dos *Fon*. Enquanto que, de forma semelhante, o povo bantu segue princípios da Mitologia Bantu, no qual os *Nkises* foram criados por *Nzambi/Zambiapongo*, divindade suprema e criadora.

O Censo de 2010 aponta que no Brasil há aproximadamente 167.363 (cento e sessenta e sete mil, trezentos e sessenta e três) pessoas que se declaram candomblecistas, ou seja, 0,09% da população brasileira (IBGE, 2010). Vale destacar que o Candomblé também não é praticado apenas no Brasil, mas também em países vizinhos como o Uruguai, a Argentina e a Venezuela. A prática esteve mais restrita aos estados de Pernambuco e Bahia até os anos 1960, quando começa a se espalhar, como resultado do êxodo do Nordeste para as grandes cidades do Sudeste (PRANDI, 2003).

Unidas pela origem totêmica/familiar, uma base anímica e envolvidas diretamente com a natureza, as nações do Candomblé são independentes em suas práticas ritualísticas,

⁸ Muitas delas produzidas por pesquisadores majoritariamente brancos, com inúmeras perspectivas racistas, reducionistas e/ou que expuseram parte dos segredos rituais do candomblé, como os estudos de Nina Rodrigues, por exemplo.

⁹ Mundo terrestre.

mesmo com o sincretismo entre suas tradições, responsável por possibilitar a sobrevivência e perpetuação do culto africano no Brasil (GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020; VERGER, 1997b; FERRETTI, 1998) e ainda existente, mas, para muitos adeptos e militantes das diversas nações do Candomblé, há, atualmente, a necessidade e busca pela afirmação de cada nação e sua origem. *Orixás*, *Nkises* e *Voduns* recebem homenagens regulares, com oferendas, cânticos, danças e roupas especiais e peculiares (KILEURY; OXAGUIÃ, 2014).

Pela ótica iorubana e daomena, respectivamente Ketu ou Nagô e Jeje, a divindade suprema delegou seus poderes à outras divindades, como *Orixás* e *Voduns* (VERGER, 1966) pelo fato desse Deus ser “[...] muito grande e muito alto para se envolver com coisas tão pequenas como o mundo e os homens” (BOSMAN, 1705 apud. VERGER, 1966, p. 25). Mesmo com este padrão, falar de origem do Candomblé demanda buscar a pluralidade de fragmentos culturais, pois não há como anular suas distinções (CERQUEIRA, 2007). O que é possível afirmar é que a organização dos Candomblés é resultado da constante vinda de escravizados de diversos lugares para as cidades.

Neste sentido, é oportuno mencionar que houve muita resistência até que na década de 1970 o Estado brasileiro, supostamente laico desde 1890, tendo como pioneiro o estado da Bahia, permitiu a prática do Candomblé sem a necessidade de autorização da Delegacia de Jogos e Costumes (VELECI, 2017).

Alguns acadêmicos apontam uma possível “cruzada contra o sincretismo” (FERRETTI, 1998) atualmente, isto é, a busca pela tradição mais pura em si. É comum entre brasileiros desejando saber mais sobre suas origens perdidas com a escravidão, buscar uma África que na verdade já está em si mesmo, haja vista que a tentativa de uma tradição “mais pura” é um tanto arriscada, tendo em vista a diversidade e complexidade do Candomblé desde sua formação (ARAÚJO, 2018; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020; GAIA, 2021).

Neste sentido, em entrevista para a Revista Palmares (2005), Makota Valdina diz que essa divisão que distancia uma nação das demais pode ter sido causada pela academia, através da interferência de seus intelectuais nos terreiros de candomblé. Ela argumenta que seus mais velhos frequentavam outras casas e as nações dialogavam mais¹⁰ (PINTO, 2005). Como já dito acima, não há como criar um Candomblé puramente africano, já que

¹⁰ Enquanto a ciência do ocidente chega moldando outras prioridades, como as raízes, até então não somente próximas, mas com ligações entendidas como suficientes pelo povo de terreiro.

este é, necessariamente, afro-brasileiro, todavia, o que alguns religiosos vêm buscando é justamente a tradição brasileira, aquela que funda cada terreiro de cada nação, a fim de definir conformidade com seus antepassados, ponto importante na religiosidade/ancestralidade em tela.

É pertinente destacar que no Brasil houve uma “nagoização” - fruto da nagocracia, ou seja, do processo de hierarquização do saber religioso que tornou a cultura nagô forte referência no Brasil (SLENES, 1992). Trata-se da entidade iorubá sobrepujar as referências Jeje - da religiosidade/ancestralidade devido a popularização do Candomblé Ketu (PARÉS, 2018), mas o Candomblé é resultado do encontro de atividades religiosas/ancestrais possíveis aos africanos escravizados e, portanto, não é homogêneo (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020). Devido a isso, divide-se em ramificações, de acordo com as nações de onde nascem suas tradições, entre elas as nações de Ketu, Bantu e Jeje.

O Candomblé Jeje pode ser melhor designado pelo termo *Fon*, em referência a mitologia *Fon*, que compreende todos os cultos aos Voduns em solo brasileiro (KILEURY; OXAGUIÃ, 2014), e associa suas divindades aos animais, entendendo que os Voduns possam ter vivido (ou não) na terra.

O Candomblé Ketu, de origem nagô ou iorubá, atribui humanidade aos *Orixás*, acreditando que estes possam ter experienciado tudo o que se vive na terra (como amor e pranto, por exemplo). Para esse povo, advindos de onde hoje fica a Nigéria, os *Orixás* possuem caráter próprio através dos *itans* (GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020). Já os povos bantus, fundadores do atual Candomblé Bantu ou Candomblé de Angola, que foi uma das primeiras nações a se estabelecer em solo brasileiro (KILEURY; OXAGUIÃ, 2014), detentores de surpreendente diversidade e localizados atualmente em distintos países da África austral, nesta nação há o culto aos *Nkises*.

Assim sendo, convém informar que a cultura bantu acredita que os *Nkises* nunca tiveram vida terrestre, pois eles são os próprios elementos da natureza. Diferentemente dos nagôs que relacionam seus *Orixás*, como, por exemplo, Rainha/Rei ou Deusa/Deus da chuva, da beleza, dos trovões, entre outros, para o Candomblé de Angola/Bantu o *Nkise* é a própria chuva, a própria beleza ou o próprio trovão, trata-se de uma energia divinizada.

Orixás

A complexidade sobre o significado de *Olorun* (divindade suprema) responsável - tal como *Mawu* entre os *Fon* e *Nzambi* entre os Bantu – pela criação, inclusive de outras divindades como os *orixás*, é tamanha que os antropólogos pioneiros no assunto alegavam, através de seus vieses eugenistas, não ser possível que “primitivos” o tivessem criado sozinhos (VERGER, 1966). Alguns intelectuais contemporâneos afirmam estreitas correspondências culturais entre os iorubas, assim como entre outros povos da África Ocidental e o chamado Antigo Egito (FINCH, 2009), sendo os pioneiros no assunto o nigeriano J. Lucas (1948) e o já citado senegalês Cheikh Anta Diop (1977). Afirmavam também a relação genética entre o egípcio faraônico e as línguas da África Negra.

Assim, dado o fato, também abordado por Diop (1977), da complexidade da civilização faraônica e que estes são nada menos que a origem dessas populações do que hoje nos referimos como África Ocidental, presume-se e reafirma-se, mais uma vez, a falácia evolucionista. A partir disso, é possível analisar que dentro do conceito de unidade cultural elaborado por Diop (2014) há, e muita, diversidade, enfatizando a profundidade de sua obra.

Os *Orixás* comumente cultuados e conhecidos no Brasil são: *Exu*¹¹, *Ogum*¹², *Oxóssi*¹³, *Logunedé*¹⁴, *Xangô*¹⁵, *Obaluayê*¹⁶, *Oxumaré*¹⁷, *Ossaim*¹⁸, *Oyá*¹⁹, *Oxum*²⁰, *Iemanjá*²¹, *Naná/Nanã*²², *Ewá*²³, *Obá*²⁴, *Irôco*²⁵ e *Oxalá*, um nome genérico para vários *Orixás funfun*²⁶: *Odùdúwà*, *Orixá* que criou o mundo; *Oxalufon*, *Orixá* velho e sábio, tido como a divindade do silêncio e da calma, responsável por moldar os seres humanos;

¹¹ Guardião dos templos, casas, cidades, das pessoas e mensageiro dos outros *Orixás*.

¹² *Orixá* do ferro, guerra, fogo, agricultura e tecnologia.

¹³ *Orixá* da caça e da fartura, tido como o *orixá* patrono da nação de Ketu.

¹⁴ *Orixá* jovem da caça e da pesca, tido como filho dos *orixás Oxum* e *Oxóssi*.

¹⁵ *Orixá* do fogo e trovão, protetor da justiça e quarto rei da cidade de Oiô (PRANDI; VALLADO, 2010).

¹⁶ *Orixá* das doenças epidérmicas e pragas.

¹⁷ Relacionado a chuva, o arco-íris e as cobras.

¹⁸ *Orixá* que conhece o segredo de todas as folhas.

¹⁹ *Orixá* feminino dos ventos, relâmpagos, tempestade, do Rio Níger e relacionada ao culto de retorno à massa primordial.

²⁰ *Orixá* dos rios, do ouro, jogo de búzios e amor.

²¹ *Orixá* dos lagos, mares e fertilidade, mãe de muitos *Orixás*.

²² *Orixá* dos pântanos e da morte.

²³ *Orixá* do Rio *Ewá*.

²⁴ *Orixá* do Rio *Obá* ou Níger.

²⁵ *Orixá* da árvore sagrada, a gameleira no Brasil.

²⁶ A palavra iorubá *funfun* significa branco, portanto, *Orixás funfun* são aqueles que, entre outros fatores, se vestem exclusivamente de branco, como *Oxaguian* e *Oxalufon* (PRANDI, 2004; GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020).

Oxaguian, Orixá jovem e guerreiro;(GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020; PRANDI, 2004; VERGER, 1997b).

Os orixás são classificados hierarquicamente. Alguns adeptos acreditam que os orixás *funfun* são mais próximos de *Olorun* e relacionados à criação humana e material (VERGER, 1997a; VERGER, 1997b), por isso, seriam de fato *Orixás* enquanto as demais divindades se tornam orixás por conta de seus *itans* (GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020). Todos são fragmentos de *Olurun*, o Criador (*osa/oxá*), que escolhem o *ori* (cabeça) de cada ser humano (MONTEIRO, 2019).

Orixás são divindades de comunicação entre *Olorun/Olodumare*, Senhor do destino e os homens, também chamado de *elegun*. A palavra *elegun* quer dizer “aquele que pode ser possuído pelo Orixá”.

Existe uma lógica semelhante no mito de criação de *Orixás, Nkises e Voduns*, mas cada mito tem sua própria história, função, entre outros fatores. A popularização da corrente nagô²⁷ permitiu certa hegemonização do Candomblé, a ponto de muitos autores se referirem a *orixás*, tratando, na verdade, de todas as divindades e de todas as nações do Candomblé (GAIA, 2021), igualmente “(...) palavras de origem fon, ou bantu, ainda que usadas no cotidiano das comunidades nem sempre são evidenciadas ou creditadas, entrando muitas delas na conta do ‘iorubá’.” (SILVA, 2019, p. 12).

Nkises

Ao que tudo indica, *Nkises* eram cultuados em Palmares (SILVA, 2011):

Fugiram para as montanhas cobertas de palmeiras e lá criaram a Angola Janga, uma amostra do que seria a nação que formariam, distante do opressor. Uma nação sem trilhos e com muitas pontes, para unir os nativos e os estrangeiros que aceitassem oferecer flores, frutas, raízes e animais aos inkices, voduns e orixás, intermediários de Zâmbi, o sagrado, cujos fluxos de amor conduzem todos os homens para o cume, para a liberdade no infinito. (SILVA, 2011, p. 10).

A importação de escravizados bantu foi predominante durante todo o período escravocrata no Brasil, alterando apenas a cidade ou região de onde vinham de época em

²⁷ É necessário mencionar que, possivelmente, essa polarização seja derivada do fato de que os nagôs chegaram ao Brasil entre o final do século XVIII e início do século XIX, portanto “foram os últimos a chegar” (SODRÉ, 2017, p. 26).

época (SLENES, 1992). É numerosa a população dos povos ditos bantus, localizados desde Angola até Moçambique, mas suas principais línguas encontradas no Brasil eram *kibundo, kikonjo, umbundu*²⁸ (SLENES, 1992). Uma hipótese colocada por Slenes (1992) para o problema de termos pouco conhecimento de uma população tão numerosa no Brasil²⁹ é o fato de que os escravizados que aqui chegavam eram muito jovens e, portanto, ainda não conheciam a plenitude de sua cultura local. Isso é resultado da fácil comercialização de escravizados no Brasil, que permitia os senhores de engenho descartar ou espalhar sua mão de obra divididas por etnias.

Os *Nkises* cultuados no Brasil são: *Pambu Njila*³⁰, *Nkosi, Roxi Mukumbe*³¹, *Ngunzu*³², *Kabila*³³, *Mutalambô (Lambaranguange)*³⁴, *Gongobira* ou *Gongobila*³⁵, *Mutakalambô*³⁶, *Katendê*³⁷, *Nzazi*³⁸, *Luangu*³⁹, *Kaviungo/Kavungo*⁴⁰, *Nsumbu*⁴¹, *Hongolo/Angorô* (masculino) e *Angoroméa* (feminino)⁴², *Kindembu*⁴³, *Kaiangu*⁴⁴, *Bamburucema Nvula*⁴⁵, *Matamba*⁴⁶, *Dandara*⁴⁷, *Kisimbe*⁴⁸, *Ndanda Lunda*⁴⁹, *Kaitumbá/Mikaiá/Kokueto*⁵⁰, *Nzumbarandá*⁵¹, *Nvunji*⁵² e *Lembá Dilê* ou *Lembarenganga* ou *Jakatamba* ou *Nkasuté Lembá* ou *Gangaibanda*⁵³ (HORA FILHO, 2016).

²⁸ Hoje misturadas e faladas nos terreiros de denominação Bantu ou Candomblé de Angola.

²⁹ Em contrapartida aos até 3% de Nagôs ou Ketu frequentemente referenciados devido ao que chama de hierarquização do saber religioso ou nagocracia.

³⁰ Intermediário entre os seres humanos e os outros *Nkises*, chamado de *Vangira* em sua manifestação feminina.

³¹ *Nkise* de guerra e Senhor das estradas de terra (não é o mesmo que o *Orixá Ogum*).

³² Engloba as energias dos caçadores de animais, pastores, criadores de gado e daqueles que vivem embrenhados nas profundezas das matas, dominando as partes onde o sol não penetra.

³³ Caçador pastor, o que cuida dos rebanhos da floresta.

³⁴ Caçador que vive em florestas e montanhas, *Nkise* de comida abundante

³⁵ Caçador jovem e pescador.

³⁶ Tem o domínio das partes mais profundas e densas das florestas, onde o Sol não alcança o solo por não penetrar pela copa das árvores.

³⁷ Senhor das *jinsaba* (folhas), conhece os segredos das ervas medicinais.

³⁸ O próprio raio, entrega justiça aos seres humanos.

³⁹ *Nkise* da claridade do raio.

⁴⁰ *Nkise* da varíola, das doenças de pele, da saúde e da morte.

⁴¹ Senhor da terra, também chamado de *Ntoto*.

⁴² Responsável por auxiliar na comunicação entre os seres humanos e as divindades.

⁴³ *Nkise* patrono da nação Bantu. Senhor do tempo e estações, é representado, nas casas Angola e Congo, por um mastro com uma bandeira branca.

⁴⁴ Tem domínio sobre o fogo do fundo da terra.

⁴⁵ Senhora da chuva fina.

⁴⁶ Guerreira, comanda os mortos (*Nvumbe*).

⁴⁷ A grande mãe *Nkisiame* de lagos e rios.

⁴⁸ Grande serpente senhora do atrito das águas do rio.

⁴⁹ Senhora da fertilidade e da Lua.

⁵⁰ *Nkises* do Oceano e do Mar.

⁵¹ A mais velha das *Nkises*, conectada para morte.

⁵² A mais jovem dos *Nkises*, Senhora da justiça, representante da felicidade da juventude e toma conta dos filhos recolhidos.

⁵³ Conectado à criação do mundo.

Voduns

Vizinhos do povo de Ketu, os Jeje também faziam parte da África Ocidental e certamente sofreram da influência egípcia apontada acima - abordadas pelas obras dos africanos Lucas e Diop já citadas anteriormente neste estudo. O seu culto aos *voduns* também é comum na diáspora da América Central, referência comum ao Haiti, e associado a estigmas como canibalismo, orgias e exotismo após a Revolução Haitiana, onde a religião, propositalmente propagada como “sinistra”, teve papel essencial (1804: THE HIDDEN, 2017). No Brasil, é mais comum no Maranhão e parece ser, dentre as nações de Candomblé, a mais sincretizada (FERRETTI, 2006). A cultura Jeje é cultuada principalmente na Casa das Minas, terreiro bicentenário localizado no Maranhão.

Na Casa das Minas Jeje, os voduns, em número de cerca de sessenta, se organizam em famílias de divindades, a saber: família de Davice, da qual são conhecidos um total de 27 voduns e tobossis, ou entidades femininas infantis. Estes voduns pertencem à Família real do Daomé até o rei Agongonu que reinou entre 1789 e 1797. Segundo pesquisas de Pierre Verger este culto teria sido trazido ao Maranhão pela rainha Nã Agontimé, viúva do rei Agongonu que foi vendida como escrava em virtude de conflitos na família real. Nesta família destacam-se como mais conhecidos os voduns Toi Zomadonu, o dono da Casa, Toi Dadarro, Toi Doçu, Toi Bedigá, Toi Daco e Nochê Sepazin e os voduns toque nos ou meninos, Tocá, Tocé e Jogorobossu. (FERRETTI, 2006, p. 3).

No Brasil, de maneira geral, podemos apontar três divisões básicas se tratando do Jeje mahi: *Dan* ou *Família da Serpente*, incluindo todos os *Voduns* serpentes e que são liderados por *Dangbè* ou *Gbèsén*; *Heviosò/Kaviono* ou Família do Trovão, que inclui todos os *ji-voduns*, *sò-voduns* e *tò-voduns* e que são liderados pelo *Vodun Sògbó* e *Sakpatá* ou Família da Terra, que inclui todos os *ayi-voduns* e *azon-voduns* (*Voduns* doentes) e os *jono-voduns* e que são liderados pelo *Vodun Azonsú* ou *Azansú* (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014).

Jeje, em iorubá significa estrangeiro/desconhecido (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014). O povo Jeje foi dominado pelos iorubas durante um tempo, reforçando o intercâmbio cultural entre esses vizinhos (FERRETTI, 2006). Ainda assim, a maioria dos Voduns do culto Mina Jeje não possui correspondência entre os Orixás nagôs (FERRETTI, 2006). Seu idioma original, utilizado nos cultos é o *Fon*. Há um dicionário *Fongbè* editado por

Mejito Marcia du *Sàkpáta* (SÀKPÁTA, 2014), responsável por um terreiro no Rio de Janeiro⁵⁴.

Do final do último século para cá vem sendo discutido um movimento chamado de reafrikanização onde cada nação busca suas origens mais puras (BOTÃO, 2007). Estes têm uma preocupação especial com a língua, em encontrar tudo como feito tradicionalmente e assim poder agir como seus antepassados, visto que, e retomando Fanon (2008), falar uma língua é assumir uma cultura, existir para o outro, para essa ancestralidade. Neste sentido, pontuamos aqui a complexidade dessa busca, haja vista que a língua falada nos terreiros de Candomblé possui inúmeras corruptelas, e muitas vezes, não quase intraduzíveis, tal fator se dá por conta do tão complexo e cruel cenário em que o Candomblé se origina no Brasil, sendo a língua falada nos terreiros assim como o próprio Candomblé um importante símbolo de resistência afrodiáspórica (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020).

Igualmente, a problemática do nome, das etimologias perdidas das palavras *Fon*, *iorubá* e as derivações das línguas bantu, homogeneizadas pelo senso comum, não são em vão; à medida que a experiência em diáspora nos mostra que o resultado da mudança de nossos nomes é a percepção do próprio sujeito sobre si e a forma como este será percebido (ASANTE apud. DE DEUS, 2019). Não se trata de se igualar as tradições africanas, mas sim de encontrar as origens do Candomblé, necessariamente da formação do mesmo no Brasil. A proximidade e interesse por países africanos é pela intrínseca relação desses com as tradições formadas aqui, embasado no pensamento de Molefi K. Asante, Munanga sabiamente pontua que “não é possível compreender o que há de africano na América enquanto fonte e origem, sem voltar nosso olhar e curiosidade à África” (ASANTE, 1990 apud. MUNANGA, 2005, p. 161). Este princípio assegura legitimidade para esse movimento questionado por muitos que argumentam se tratar de uma ideia ilusória.

Considerações Finais

Portanto, concluímos que cada divindade tem uma peculiaridade, assim como as nações de Candomblé não são equivalentes, os *Orixás*, *Nkises* e *Voduns* não são as mesmas divindades, tal como os santos católicos sincretizados não são os mesmos Orixás

⁵⁴ Infelizmente, foram poucas edições e a obra se encontra esgotada, o que reforça o quão difícil é encontrar referências e pesquisar esse assunto.

da Umbanda, por exemplo, mesmo que ambos tenham regência sobre um mesmo elemento, todos partem de diferentes origens (FERRETTI, 1998). Da mesma forma, *Olurun*, *Nzambi* e *Mawu* não são o mesmo que o Deus cristão como, na tentativa de converter africanos, fora ensinado por missionários cristãos (VERGER, 1966).

Diferenciar as nações é, no mínimo, perigoso, mas necessário. Neste sentido, um primeiro paralelo para realizar este desafio está na língua, mesmo que de forma adaptada, devido ao contexto em que se deu a formação do Candomblé, cada nação possui seus próprios cânticos e formas peculiares de louvar os sagrados que correspondem a sua origem no culto e nos ritos (ainda que os dialetos utilizados nos terreiros possuam inúmeras corruptelas em decorrência do próprio contexto diaspórico).

Vale destacar que há também diferenças nos ritmos dos atabaques, mas a maior diferença é com os Bantu, visto a aproximação geográfica e cultural entre os Nagôs e Jeje que possibilitou intercâmbio de séculos anteriores ao Candomblé (BOTÃO, 2007). No contexto dos cultos relativos às divindades de cada nação aqui analisada, distingue-se também o fato de que os bantus realizam seus cultos de acordo com a ocasião, diferentemente dos iorubanos e jejes (BOTÃO, 2007).

As diferenças entre as divindades é um assunto delicado e sem respostas satisfatórias entre sacerdotes e estudiosos (BOTÃO, 2007), a polarização das ideias está entre se há ou não tais distinções. Conclui-se aqui uma defesa, a partir de tudo que foi apresentado até o momento, daqueles que creem nessas diferenças. Frisa-se, ainda, a importância de respeitar a resistência e a tendência atual que dá ênfase às diferenças entre as nações, protagonizada pelos seus seguidores.

Foge às leis da linguística e antropologia que povos de diferentes idiomas, cultuem os mesmos deuses ou divindades, mesmo que com uma base formadora em comum. Afirmar isto, significa anular uma cultura, uma história e um contexto, homogeneizar um todo de rica diversidade cultural. Para breve apresentação temos, por exemplo, palavras de escrita e pronúncia semelhantes, que possuem determinados significados em África, significados esses que certamente se modificaram no decorrer do tempo, principalmente após as invasões coloniais, e que possuem outra semântica no Brasil⁵⁵, mesmo que seja um país formado, também, por esses povos africanos.

⁵⁵ Por exemplo, as palavras *kubanda* e *kimbanda*, onde o adivinhador se tornou feiticeiro, em uma amostragem evidente do estigma que as religiões de matriz africana têm no Brasil.

De igual monta, ainda que haja uma base comum entendida por unidade cultural da África negra (DIOP, 2014), necessariamente, esta é recheada de uma diversidade inerente ao caráter dinâmico de uma formação cultural. Para complementar, é preciso associar essa relação rasa que insiste em não distinguir *Orixás*, *Nkises* e *Voduns* ao racismo estrutural, onde tudo que é não-branco é parte de um “cesto de lixo” entendido como “resto” (HALL, 1996) ou o outro (FANON, 2008).

Cientes dessa discussão e partindo desse ponto de vista, pesquisas acadêmicas, devidamente comprometidas com o assunto, contribuem, e muito, para a formação de um Brasil mais próximo da igualdade racial.

No entanto, que se deixe igualar *Orixás*, *Nkises* e *Voduns* nos terreiros, mas reconheça suas diferenças para não reduzir as divindades cultuadas nos candomblés a uma única perspectiva, haja vista as peculiaridades de cada nação e cada divindade. Essas discussões não se findam aqui. O sincretismo não seria tão problematizado e a reafricanização talvez não fosse pauta, se esses processos tivessem acontecido de maneira natural e não imposta pela colonialidade. Isto também não se trata de ignorar os pontos em comum, afinal estes foram os essenciais para que fosse possível fundar o Candomblé em si, tal como outras formas de interação entre esses povos da África Negra, o que não é válido é singularizar culturas milenares.

Referências bibliográficas

1804: THE HIDDEN History of Haiti. Direção de Tariq Nasheed. [S. l.]: King Flex Entertainment, 2017. 1 DVD (110 min.)

ARAÚJO, Patrício Carneiro. “Awo Òrìsà: o segredo ritual como fonte do poder dos ègbónmi”. *Revista Nures*, n. 22, p. 1-23, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/nures/article/view/21187/15488>. Acesso em: 04 jan. 2020.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. “Desafios da antropologia contemporânea: elementos para se pensar o antropólogo *insider* no campo da antropologia das populações afro-brasileiras”. In: CLEMENTE, C. C.; SILVA, J. C. G. (org.). *Culturas Negras e Ciências Sociais no Século XXI: perspectivas afrocentradas*. Uberlândia: EDUFU, 2018a, p.11-68. Disponível em: http://www.edufu.ufu.br/sites/edufu.ufu.br/files/ebook_culturas_negras_e_ciencias_sociais_no_seculo_xxi_edufu_3.pdf. Acesso em: 10 jan. 2020.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. *Segredos do Poder: hierarquia e autoridade no Candomblé*. São Paulo: Arché, 2018b. 256 p.

AZORLI, D. F. R. *Ecos da África Ocidental: o que a mitologia dos orixás nos diz sobre as mulheres africanas do século XIX*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Assis (SP), 2016.

BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. *Para Além da Nagocracia: a (re)africanização do candomblé nação angola-congo em São Paulo*. 128 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista, Marília, 2007.

BRASIL. *Lei n. 10.639/2003, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília.

CERQUEIRA, André S. “Uma reflexão sobre o surgimento do Candomblé”. *Histórica - revista online do arquivo público do estado de São Paulo*, ano 3, n. 21, 2007. Disponível em:

<http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao21/materia02/texto02.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2019.

CICONELLO, Alexandre. “O desafio de eliminar o racismo no Brasil: a nova institucionalidade no combate à desigualdade racial”. In: OXFAM INTERNATIONAL. (org.). *From Poverty to Power: how active citizens and effective states can change the world*. Londres: Oxfam International, 2008.

DE DEUS, Lucas Obalera. “Trazendo o racismo religioso para a discussão”. In: DE DEUS, Lucas Obalera. *Por uma Perspectiva Afrorreligiosa: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, Caderno de Religião e Política, p. 12-15, 2019.

DIOP, Cheikh Anta. *A Unidade Cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. 2. ed. Trad. Silvia Cunha Neto. Angola: Pedago, 2014. (Original publicado em 1959).

DIOP, Cheikh Anta. *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*. Ifan-Dakar: Nouvelles Editions Africaines, 1977.

ESUTUNMIBI, Falagbe; RIBAS, José Tadeu de Paula. “A questão do Deus único nas religiões africanas e afrodescendentes: Monoteísmo x Politeísmo – identidade e valia nos afrodescendentes”. *Thoth*, n. 5 – maio/agosto, p. 21-35, 1998.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERRETTI, Sérgio F. *A terra dos Voduns*. Repositório de Publicações Científicas da Universidade Federal do Maranhão. São Luís: UFMA, p. 1-6, 2006. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0B2uDMAvhdlJTUzhrV2s5SszN2aDA/view>. Acesso em: 7 mai. 2019.

FERRETTI, Sérgio F. “Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8 – junho, p. 182-198, 1998.

FINCH, C. “Cheikh Anta Diop Confirmado”. In: NASCIMENTO, E. L. (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

GAIA, R. S. P. *Mulheres transexuais no Candomblé Ketu em Ribeirão Preto-SP: costuras identitárias na interface com a saúde mental*. 126 p. Dissertação (Mestrado em Enfermagem Psiquiátrica) – Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto (SP), 2021.

GAIA, R. S. P. “Para início de conversa: resistência compromisso e coragem”. In: GAIA, Ronan da Silva Parreira; VITÓRIA, Alice da Silva; ROQUE, Ariel Teixeira. *Candomblé no Brasil: resistência negra na diáspora africana*. São Paulo: Paco Editorial, 2020, p. 17-18.

GAIA, R. S. P.; SCORSOLINI-COMIN, F. “Candomblé Ketu e o sincretismo religioso no Brasil: perspectivas sobre as representações de Òṣàlá na diáspora”. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, vol. 37, p. 1-21, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/16346>. Acesso em: 18 mai. 2021.

GAIA, R. S. P.; VITÓRIA, A. S.; ROQUE, A. T. *Candomblé no Brasil: resistência negra na diáspora africana*. São Paulo: Paco Editorial, 2020.

HAAG, Carlos. “A saudade que mata”. *Revista Pesquisa FAPESP*, n. 172 – junho, p. 87-89, 2010. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/2010/06/26/a-saudade-que-mata/>. Acesso em: 20 de fev. 2019.

HALL, Stuart. “Que ‘negro’ é esse na cultura negra?”. In: *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALL, Stuart. “The West and rest: discourse and power”. In: HALL, Stuart *et al.* (org.). *Modernity: introduction to the modern societies*. Oxford: Blackwell, 1996, p. 185-227.

HORA FILHO, Edmilton Amaro da. *Ecopedagogia no terreiro de Candomblé Angola*. 112 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco (CE), 2016.

IBGE. *Censo 2010 – População residente, por religião: resultados da amostra*. [S. l.]: IBGE, 2010.

KILEURY, O.; OXAGUIÃ, V. *O Candomblé Bem Explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

LUCAS, J. Olumide. *Religion of the Yorubas: Being an Account of the Religious Beliefs and Practices of the Yoruba Peoples of Southern Nigeria, Especially in Relation to the Religion of Ancient Egypt*. Lagos: CMS Bookshops, 1948.

MARTINS, Alan Christian Pedroso; IWASHITA, Pedro K. “Sincretismo: uma relação entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras”. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, vol. 11, n. 20 – julho/dezembro, p. 38-54, 2017.

MONTEIRO, M. *Religiões tradicionais de matriz africana*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 14 fev. 2019. Notas de aula das Rodas de Filosofia e Transculturalismo.

MUNANGA, Kabengele (org.). *Superando o Racismo na escola*. 2. ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

PINTO, Valdina. “Saberes e viveres de mulher negra: Makota Valdina”. Entrevista concedida a Ubiratan Castro de Araújo. *Revista Palmares: cultura afro-brasileira*, ano 1. n. 2, p.75-83, 2005. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2011/02/revista02.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2019.

PRANDI, R. “As religiões afro-brasileiras e seus seguidores”. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 3, n. 1 – junho, p. 15-33, 2003.

PRANDI, R. *Oxumarê, o Arco-Íris: mais histórias dos deuses africanos que vieram para o Brasil com os escravos*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2004.

PRANDI, R.; VALLADO, A. Xangô, o rei de Oiô. In: BARRETI FILHO, A. (org.). *Dos yorùbá ao candomblé kétu*. São Paulo: EDUSP, 2010. p. 141-161.

SÀKPÁTA, Nagbo Vodúnnòn Mejito Marcia du. *Nukplonwemá Fongbè – Português: vocabulário do uso da língua fon nos terreiros Mahii do Rio de Janeiro*. [S. l.]: Scortecci, 2014. 236 p.

SANTOS, Hélio. “Uma teoria para a questão racial do negro brasileiro: a trilha do círculo vicioso”. *São Paulo em Perspectiva*, vol. 8, n. 3, p. 56-65, 1994.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio. “Cantar em iorubá e resistir em solo brasileiro: racismo e intolerância no contexto do candomblé”. In: GAIA, Ronan da Silva Parreira; VITÓRIA, Alice da Silva; ROQUE, Ariel Teixeira. *Candomblé no Brasil: resistência negra na diáspora africana*. São Paulo: Paco Editorial, 2020.

SILVA, Ana Célia. *A Representação Social do Negro no Livro Didático: o que mudou? Por que mudou?* Salvador: EDUFBA, 2011.

SILVA, Alice Cristina da. *A Tradição Oral no Candomblé*. 39 f. 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), 2017.

SILVA, George da Hora. *No Tempo de Findado: conflito geracional, poder e mando em um Candomblé de Salvador*. 120 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador (BA), 2019.

SILVA JUNIOR, Hédio *et al.* *Parecer jurídico sobre abate religioso entregue pelas religiões afro-brasileiras no Supremo Tribunal Federal.* São Paulo, 2018. 23p.

SIMAS, Luiz Antonio. *Liberdade Religiosa, Intolerância e Racismo.* YouTube: Canal *Philos*, 11 abr. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FRdOLYFFrLQ>. Acesso em: 14 mai. 2019.

SLENES, R. “ ‘Malungu, ngoma vem!’: África coberta e descoberta do Brasil”. *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, 1992. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i12p48-67>. Acesso em: 2 jun. 2019.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira.* Salvador: Imago, 2002.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô.* Petrópolis: Vozes, 2017.

VELECI, N. N. *Cadê Oxum no espelho constitucional?: obstáculos sóciopolítico-culturais para o combate às violações dos direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros.* 145 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, Brasília (DF), 2017.

VERGER, P. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África.* Trad. C. E. M. Moura. São Paulo: EDUSP, 2019.

VERGER, Pierre Fatumbi. “O Deus Supremo Iorubá: uma revisão das fontes”. *Journal of African Studies*, vol. 2, n. 3, 1966. Disponível: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20832/13433>. Acesso em: 12 jun. 2019.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Lendas africanas dos Orixás.* 4. ed. Salvador: Corrupio, 1997a.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: Deuses iorubas na África e no novo mundo.* Salvador: Corrupio, 1997b.

Recebido em: 06/04/2020

Aprovado em: 09/06/2021