

Ifá e candomblé: desafios, conflitos, contribuições e ajustes¹

Daniela Calvo - PPCIS UERJ

Palavras-chave: candomblé, Ifá, reafrikanização.

Introdução

O candomblé é uma das religiões que se desenvolveram no Brasil a partir da reterritorialização de homens, práticas, saberes e divindades conseguinte ao tráfico escravo entre os séculos XVI e XIX. Os cativos eram provenientes de várias regiões do continente africano (principalmente a África Central e a costa de Guiné), fator que de certa forma produziu um encontro das diferentes Áfricas com matrizes culturais européias (catolicismo e espiritismo kardecista) e dos nativos ameríndios, em terras brasileiras. O campo religioso afro-brasileiro é múltiplo, como apresentado por Bastide (1995). É somente no século XIX que o termo *candomblé* se encontra aplicado para designar grupos espacialmente localizados. Todavia, Verger (1981) e Parés (2006) antecipam esta data ao século XVIII e Régis (1984) ao século XVII.

Bastide (1995) aponta para a grande capacidade de sobrevivência das tradições religiosas africanas na escravidão e nas mudanças sociais que os africanos e seus descendentes tiveram que enfrentar no processo histórico. A religião teve três possibilidades: encontrar nichos para sobreviver, construí-los ou desaparecer. A história do candomblé é de um novo enraizamento, de adaptação e criatividade contínua.

Objetivo deste trabalho é analisar um dos processos contemporâneos que levam a discussões sobre o conceito de tradição e têm implicações na prática religiosa, na definição da identidade do *povo de santo*² e no conceito de *negritude* e nas relações de dentro, entre e de fora dos terreiros.

Focalizo-me no processo de africanização do candomblé, acompanhado pela construção de redes transnacionais entre a África e os países da diáspora africana e pela difusão do oráculo de Ifá através de babalaôs nigerianos e cubanos.

Na primeira sessão apresento as características principais do candomblé e as formas criativas que caracterizaram o seu enraizamento a partir da escravidão, a sua difusão no território nacional (focalizando-me na região Sul-Este e em particular no Rio de Janeiro) e entre a população mais ampla.

¹ Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

² Termo que indica genericamente os adeptos das religiões afro-brasileiras.

Aprofundo depois o sistema oracular de Ifá, para enfim apresentar a metodologia com que foi conduzida a pesquisa de campo e concentrar-me no caso etnográfico escolhido, o Aşe Idasile Ode de Pai Marcelo Monteiro, de tradição africanista e praticante o culto a Ifá, situado em Olaria, na cidade de Rio de Janeiro. Utilizo-me também das discussões com outros babalaôs, com pais e mães de santo da área metropolitana do Rio de Janeiro e com pessoas iniciadas em Ifá, no candomblé ou em ambos.

Viso analisar os novos elementos e as mudanças no ritual, a cosmologia, as discussões sobre a transmissão e difusão de conhecimento sagrado, os tencionamentos e as problemáticas de gênero que o processo de africanização e o culto de Ifá levam à tona.

O candomblé como processo criativo e dialógico com a história

Na variabilidade entre os diferentes terreiros e as diferentes linhagens, devida à uma falta de organização centralizada, à relativa autonomia de cada terreiro, à prevalência da prática sobre a cosmologia e à transmissão oral³, podemos encontrar regularidades. O candomblé pode ser caracterizado a partir dos seguintes traços distintivos: a possessão por ancestrais divinizados⁴ (dezesseis⁵ em geral, os quais detêm o domínio sobre os elementos da natureza e aspectos sociais e culturais), o procedimento iniciático, o sacrifício animal e a organização social em espaços ditos *terreiros*.

O candomblé visa estabelecer uma continuidade, por quanto sempre precária e nunca alcançada inteiramente, entre o *orún* (mundo sobrenatural, onde moram os antepassados e os orixás) e o *ayé* (o espaço terra, onde vivemos) através da incorporação ritual dos orixás, do jogo de búzios e da manipulação do axé⁶, a energia vital que permeia todo o universo.

A cosmologia prevê a existência de um deus supremo, Olodumare (o dono do céu), que depois da criação do universo se distanciou da terra e dos seres humanos. Os orixás dividem o mundo entre si e são intermediários entre Olodumare e os seres humanos. Cada ser humano pertence a um orixá (lett. *dono do orí*, a cabeça), mas

³ Marcada por uma longa e gradual aprendizagem no espaço sagrado e pelo segredo.

⁴ *Orixás* na nação ketu, *vouduns* na jeje e efon, *inquices* na angola. É utilizado também o termo genérico *santo*, sem estabelecer necessariamente uma ligação com a religião católica.

⁵ Número que se conecta às dezesseis possíveis configurações do sistema oracular, o *jogo de búzios*.

⁶ Por meio de oferendas provenientes dos três reinos naturais (mineral, vegetal e animal) e da força da palavra (*ofó*) através das rezas e das cantigas.

somente alguns são destinados a estabelecer com ele uma ligação mais profunda através da iniciação.

A iniciação marca o ingresso no grupo religioso e a ascensão a um cargo sacerdotal. No mesmo momento em que é feita a cabeça da pessoa, é construído o *assentamento* do seu orixá, estabelecendo uma ligação entre *yawô* (iniciado), a dimora material do orixá pessoal e o orixá. Entre os iniciados, os *elegùns* incorporam os orixás através do transe ritual, enquanto os *ogãs* e as *ekedes* desempenham outras funções rituais⁷.

O terreiro utiliza-se da terminologia do parentesco e é marcado por uma hierarquia baseada da *idade de santo*⁸ e no cargo ocupado, sendo o principal a *yalorixá* (ou *mãe de santo*, se mulher), ou *babalorixá* (ou *pai de santo*, se homem). Por quanto possam existir cargos diferenciados, normalmente o pai ou mãe de santo reúne em si diferentes papéis no que tange aos rituais e aos conhecimentos: cuida dos orixás e dos espíritos dos antepassados (*eguns*), efetua as oferendas e conhece as folhas sagradas, consulta o oráculo de Ifá através do *jogo de búzios*, cuida do bem-estar das pessoas.

Segue a *iyá kékêrê* (ou *mãe pequena*) ou *baba kékêrê* (ou *pai pequeno*), que substitui o pai ou mãe de santo em caso de necessidade. Outros cargos referem-se a funções específicas no terreiro, como a *ajubona*, que se ocupa da iniciação dos noviços e a *iyá bassé*, encarregada da cozinha.

A hierarquia representa não somente uma ordem social, mas também uma ordem sagrada, determinada pelo diferente grau de acumulação de axé, de participação com os orixás e de conhecimento. Os laços são reforçados periodicamente através das obrigações e da participação nos rituais.

Ao final do ciclo de vida, o *axexê* (ritual fúnebre) reintegra a pessoa ao *orún* à sociedade dos antepassados e corta os laços com a comunidade religiosa e com seu orixá.

Bastide distingue três fases na história dos negros brasileiros, que implicam novos reajustes da religião: o tráfico escravagista marcado pela ruptura, o termino da escravidão e a urbanização, as migrações no interior do Brasil e a inserção dos negros

⁷ Inicialmente os *ogãs* eram escolhidos entre homens de posição social elevada para que garantissem proteção e suporte ao terreiro. Hoje, os *ogãs* recebem os convidados durante as festas, executam os sacrifícios (*axogum*), tocam as atabaques e cantam (*alabê*). As *ekedes* cuidam do orixá incorporado na sala durante as festas.

⁸ Tempo decorrente da iniciação.

no proletariado urbano. Foi entre o final do século XIX e o começo do século XX que, junto à migração dos baianos para o Sul-Este, o candomblé começou a estabelecer-se no Rio de Janeiro, como relatado por Moura (1995) e Miranda (2000): inicialmente no centro da cidade e na região portuária, depois nos arredores da Praça Onze e da Cidade Nova e, finalmente, na periferia (principalmente a Baixada Fluminense)⁹.

Os africanos chegados no Brasil criaram seus nichos para manter vivas suas tradições religiosas, aportando modificações que, nas palavras de Goldman, são:

“a realização empírica de uma das virtualidades contidas no candomblé – virtualidade que corresponde justamente a seu aspecto ritualístico já predominante, e mais resistente aos avanços da história.” (Goldman, 1985, p.49)

Respeito à África, o culto aos diferentes orixás reuniu-se no mesmo lugar, o *terreiro (ilê, casa)*¹⁰, que Bastide (2005) define como um microcosmo, uma África em miniatura. O orixá pessoal terminou de ser determinado principalmente pela linhagem; é o oráculo de Ifá que o estabelece através do jogo de búzios e as divindades assumem um caráter personalista. As festas aos orixás tiveram que sobrepor-se ao calendário católico e os orixás mascarados, através das efígies dos santos católicos, para evitar as perseguições da Inquisição e da polícia.

A mitologia africana e as práticas rituais se reatualizam e se reinventam constantemente, mostrando grande dinamicidade e capacidade de sobrevivência.

Com o termino da perseguição, o candomblé difundiu-se além dos afro-descendentes e dentro e fora do Brasil, assumindo assim características de religião universalista¹¹, ingressando o mercado de bens religiosos, dialogando com a academia e artistas, ocupando o espaço público em procissões e manifestações, participando ativamente na política e na sociedade civil¹².

Se desfez em parte o preconceito do candomblé como religião de pobres e negros, ligado à feitiçaria, para assumir o estatuto de religião reconhecida.

⁹ Estas mudanças originaram-se das grandes reformas da cidade.

¹⁰ Na África a cada orixá é dedicado um templo ou uma cidade.

¹¹ Enquanto Landes (2002) afirmava que até a década de 1950 não era aceito que mulatos e brancos incorporassem os orixás, hoje o ingresso na religião e os cargos religiosos não estão mais vinculados à cor da pele ou à origem africana.

¹² Através da relação com o Movimento Negro, do combate à intolerância religiosa, ao racismo e à homofobia, do atendimento à população pobre, da colaboração com o SUS, da atuação ecológica, de atividades culturais e de conservação do patrimônio cultural afro-brasileiro.

Deixou de ser uma religião étnica, de afro-descendentes que buscavam nela, sobretudo, uma ligação com a terra de origem e com a sua ancestralidade, apoio social e ritual no cotidiano e nas diferentes fases da vida. Às pessoas *nascidas no candomblé*, fazendo a religião parte da sua herança familiar, adicionou-se uma parcela importante de pessoas provenientes das diferentes classes sociais e de toda cor da pele pelas quais o ingresso ao candomblé assumiu diferentes significados.

O indivíduo pode encontrar no candomblé uma resposta à sua busca de raízes e identidade, emoção e sentido, um grupo de solidariedade e conforto, uma satisfação estética, sua aceitação por ser como ele é. O candomblé precisa ser entendido, então, como um conjunto mais amplo que compreende, além do rito, uma filosofia de vida, uma forma peculiar de interação do homem consigo mesmo, com os outros e com a natureza.

A difusão do candomblé entre diferentes estratos da população e a nível nacional e internacional, favoreceu uma discussão sobre a própria religião, sua origem e suas modificações. Como afirma Bastide (1976), os afro-americanos estão sempre presos entre dois movimentos, que se combinam entre si mais que opor-se: um centrífugo (*fidelidade*) que os traz de volta à África de onde provêm seus antepassados, outro centrípeto, (*adaptação*) que os enraíza nas suas novas pátrias e os faz lutar para o reconhecimento de seus direitos. Nos termos de Gilroy (2001): *roots* (raízes) e *routes* (rotas).

Entre o *povo de santo* nasceram discussões acerca da tradição a ser mantida, ligadas a transformações políticas, sociais e culturais: difusão do candomblé entre uma população não exclusivamente de afro descendentes; políticas de reconhecimento da contribuição africana à cultura brasileira; interação com o Movimento Negro; novas dinâmicas de agentes de turismo e comunicação entre os países da diáspora africana.

Alguns sacerdotes marcam a importância das raízes e da história do candomblé no Brasil, enfatizando a resistência de quem permitiu que chegasse até hoje. Assim, rituais como fazer celebrar uma missa em ocasião da iniciação ou das obrigações são mantidos e as imagens dos santos católicos permanecem, porque assim faziam os mais velhos. Outros terreiros, sobretudo no Sul-Este, onde há uma forte presença da umbanda, mantêm-se o culto a *caboclos* e *pretos velhos*, não querendo se desfazer de entidades que foram importantes na vida; as *giras* para o *povo da rua* continuam atraindo um público numeroso.

Recentemente, algumas mães de santo propõem um abandono dos símbolos e ritos católicos utilizados no candomblé. De destaque neste processo é o *Manifesto Anti-sincretismo*¹³, assinado pelas *yalorixás* mais representativas do candomblé baiano¹⁴. Propõe-se restaurar uma ortodoxia *nagô*, eliminar o sincretismo (entendido como resíduo da escravidão e da opressão religiosa) e a folclorização do candomblé. A pureza, de fato, distinguiria os candomblés mais tradicionais, que guardam os conhecimentos transmitidos desde as suas origens, das diferentes religiões afro-brasileiras marcadas por aportes das tradições indígenas, católicas e espíritas.

Uma outra tendência, que começou ganhar importância a partir da década de 1960, se coloca nas redes transatlânticas de pessoas, saberes, práticas e objetos que ligam a África (principalmente a Nigéria) e os países da diáspora africana. Este processo, dito de *africanização* ou *reafricanização*, foi favorecido também por intercâmbios entre o Brasil e diferentes países africanos. Levou à (re) introdução de alguns componentes rituais, à correção dos mitos comparando-os aos *itãs*¹⁵ e, sobretudo, uma nova preocupação com a língua ritual. Isso favoreceu o florescimento de cursos de língua ioruba em terreiros e universidades.

A africanização acompanha-se de um processo de transnacionalização, que coloca seu centro no *Atlântico Negro*¹⁶ e visa estabelecer uma comunicação internacional sobre o *culto aos orixás*, e estruturar uma *organização ecumênica* para criar uma religião mundial e transnacional. Os Congressos Mundiais da Tradição Yoruba e a associação *Orixá World*¹⁷ organizada pelo babalaô nigeriano Wande Abimbola estabelecido nos Estados Unidos são exemplos deste processo.

O contato com os países africanos e da diáspora africana levou também à reintrodução no Brasil do oráculo de Ifá, graças à vinda ao Brasil de babalaôs nigerianos e cubanos. Muitos sacerdotes das religiões afro-brasileiras e não iniciados se iniciaram em Ifá e alguns tornaram-se babalaôs.

O oráculo de Ifá

A divinação reveste um papel fundamental no candomblé, enquanto toda a existência se insere em uma ordem universal e cíclica, há um paralelo entre o que

¹³ Cf., por exemplo, Flaksman (2015).

¹⁴ Entre elas: Mãe Menininha do Gantois, Mãe Stella de Oxossi do Axé Opô Afonjjá e Olga de Alaketu.

¹⁵ Que formam o corpus de conhecimento mítico do oráculo de Ifá.

¹⁶ Cf. Gilroy (1983).

¹⁷ <http://www.orisaworld.com>.

acontece no *ayé* e no *orún*, o destino humano é escolhido e esquecido antes do nascimento.

Os sistemas oraculares baseiam-se em um método matemático que fornece uma resposta direta às perguntas ou associa às possíveis configurações mitos relativos a um passado ancestral cuja interpretação ilumina sobre a situação presente.

O oráculo é consultado em cada atividade ritual e para resolver questões pessoais importantes, para estabelecer a vontade dos orixás e para conhecer o destino.

No Brasil, os métodos mais difundidos são o *jogo de buzios* (*erindilogun* ou *merindilogun*), com que são consultados os orixás através das possíveis configurações do jogo de dezesseis búzios e o *obí* (noz de cola) de quatro gomos, através do qual os orixás ou os *eguns* respondem a perguntas com resposta sim /não.

Métodos oraculares iorubanos mais complexos, como o *opelê-Ifá*, não tiveram continuidade no Brasil, sendo preservados na África Ocidental e em Cuba, onde constituem os métodos principais. As origens míticas do oráculo de Ifá¹⁸ o localizam na cidade de Ilé Ifé, na atual Nigéria. Os *babalaôs* (lett. pais do segredo), consagrados a Orunmila, guardam o segredo (*awô*) e são os únicos autorizados a consultar o *opelê Ifá* e os *ikins*.

Orunmila, *orixá* da divinação e da sabedoria, foi criado por Olodumare, o deus supremo, para manter a ordem na terra e utilizar seus conhecimentos para a interpretação do presente e do futuro.

Na mitologia, os orixás pediam conselho a Orunmila antes de começar qualquer empresa e quando não respeitavam seus conselhos tropeçavam em infortúnios. Orunmila deixou aos homens o oráculo de Ifá, após a separação entre o *orún* e o *ayé*, para ajudá-los a melhor conduzir suas vidas.

Segundo a mitologia ioruba, depois de Oxalá ter modelado os corpos humanos com a lama, os seres humanos vão para a casa de Ajalá, o oleiro divino, onde escolhem seu *orí* (cabeça) junto ao seu *odú*¹⁹ (signo, que determina seu destino²⁰ na terra). Orunmila é o único orixá a ser admitido como testemunha.

Ao nascer no ventre materno, os homens esquecem o que aconteceu no *orún*, então precisam consultar Orunmila através do oráculo para conhecer o seu destino e

¹⁸ Segundo Bascom (1969), o termo Ifá significa raspar, sendo ligado aos signos na pó da tábua de Ifá ou à sua capacidade e afastar o mal e as doenças.

¹⁹ Os *odus* são dezesseis, mais o décimo sétimo, *Odsé-túwá*.

²⁰ O destino determina a personalidade, a ocupação, o sucesso e o número de filhos, a saúde e os infortúnios, as proibições a serem respeitadas, fixa a data da morte.

receber indicações para ter um bom caminho. A realização do destino individual está ligada também a Exú, o mensageiro e tradutor das palavras divinas, princípio dinâmico da existência e da individualização, administrador da justiça; ele é o melhor amigo de Orunmila.

O oráculo de Ifá acumula todos os ensinamentos ioruba: teológicos e cósmicos, da gênese e das experiências míticas dos seres e dos mundos natural e sobrenatural; descobre o *odú* pessoal ligado ao destino, é consultado para resolver questões importantes e tomar decisões, estabelece as oferendas necessárias para manter o equilíbrio pessoal e cósmico. Na África é consultado no quarto dia após do nascimento da criança para descobrir o seu destino e a missão que escolheu de cumprir na terra. Não é excluída, todavia, a possibilidade de modificar um destino adverso através da intervenção humana, de uma conduta correta e da ação ritual.

O oráculo de Ifá utiliza dezesseis nozes de palmeira ditas *ikin*²¹ (cujo resultado é estabelecido depois da sua movimentação entre as mãos) ou o *opelê-Ifá* (colar de Ifá), composto por oito metades de nozes de dendê²² com um lado côncavo e um convexo, dispostas em uma corrente, quatro de cada lado. Ambos os métodos podem ser auxiliados pelo *ibó* (búzio), que significa sim e por um osso que significa não.

O *opelê-Ifá* e os *ikins*, de utilização exclusiva dos *babalaôs*, têm 256 possíveis configurações (*odus*, signos), dos quais dezesseis principais (ditos *baba-odu*, *odu* pai ou *odu-meji*, *odu duplo*) e duzentos quarenta derivados (*omó-odu*, *odu filho*). Há *odus* que acompanham o indivíduo por toda a vida (como o *odu* do nascimento) e *odus* relativos ao momento específico da consulta.

A cada configuração estão associados contos míticos em forma de versos, os *itãs*, cuja representação fornece uma resposta às perguntas do consultante e indicações relativas às práticas rituais necessárias²³ para resolver os problemas e restabelecer o equilíbrio espiritual e material.

Na concepção ioruba de tempo cíclico, em que tudo se repete, a interpretação dos *itãs* fornece uma guia para enfrentar as situações presentes. Bascom (1969) afirma que os *itãs* reúnem quatro ramos do conhecimento: religião, história, medicina e ciência.

Os *ikin* e o *opelê*, tradicionalmente, podem ser utilizados somente por homens heterossexuais, normalmente designados pelo oráculo de Ifá a este ofício e depois de um

²¹ Este método é menos utilizado e não teve difusão am Cuba e no Brasil.

²² Ou placas de metal, ou cascas de coco em Cuba.

²³ *Ebós* (oferendas), rezas, purificações, remédios com o utilização de folhas sagradas, *borí* (ritual de fortalecimento do *orí*, a cabeça).

longo período de aprendizagem marcado por rituais. Uma parte fundamental da iniciação em Ifá é a construção do *assentamento* de Ifá (que consiste em um vaso de argila contendo dezesseis nozes de dendezeiro) e do *assentamento* do Exú pessoal. Estes ficam na casa do iniciado e são objeto de rezas e oferendas.

O sistema oracular que teve mais difusão no Brasil é o *dilogún* (ou *erindilogun*, *merindilogun*, *jogo de buzios*), que responde através do jogo de dezesseis búzios. Estes podem cair na posição aberta (ou que fala) ou fechada, formando uma das dezessete possíveis configurações (*odus*), correspondentes aos principais *odus* de Ifá. Existe uma correspondência entre o *odu* e os orixás que falam através dos búzios.

Na África o jogo de búzios é considerado uma derivação do oráculo de Ifá, contando um mito que foi um presente de Orunmila a sua esposa Oxum para que ela pudesse atender quem batia à sua porta em busca de ajuda enquanto ele estava viajando.

O *erindilogum* não é restrito aos homens, podendo ser utilizado também por mulheres.

Segundo Beniste (1999) foi Bamboxé Obitikô, junto a Ìyá Nàsó (a fundadora do Engenho Velho) e Marcelina da Silva, quem sistematizou o *jogo de buzios* segundo as modalidades em que se difundiu em todo o Brasil. O oráculo preside à toda atividade religiosa e guia a vida cotidiana, atraindo também não adeptos, que usufruem dos serviços oraculares e de cuidados.

O método mais simples, que pode ser utilizado por qualquer iniciado, é o *obí* (noz de cola) de quatro gomos: consiste em jogar os quatro gomos invocando um orixá ou um *egun*, originando uma das cinco possíveis configurações, e responde com um sim ou não. É difundido na Nigéria, em Cuba e no Brasil.

Na Nigéria, o *babalaô* é a figura central do sistema religioso tradicional ioruba: é consultado em caso de decisões importantes para a comunidade (os reis das diferentes regiões têm seus *babalaôs* pessoais) ou para os indivíduos particulares. Ele orienta os sacrifícios e as pessoas aos diferentes cultos, estabelece o orixá e o destino pessoal, ajuda a enfrentar os infortúnios e os ataques por feitiçaria ou por intervenção dos antepassados, prevê os perigos e ajuda a enfrentá-los, prepara medicinas curativas e preventivas.

Em Cuba, o culto de Ifá estabelece um forte vínculo com a santeria (*Regla de Ocha*): compartilham o mesmo sistema mítico e devocional e colaboram na realização de rituais e iniciações.

O sacerdote principal da *Regla de Ocha* é o *babaloshá* (ou *padrinho*) ou a *iyaloshá* (ou *madriha*), que realiza os rituais para os orixás e a iniciação, instruindo o iniciado na forma de cuidar do *assentamento* de seu *orixá* e de si mesmo, de suas obrigações rituais e de suas proibições. Diferentemente do Brasil, em Cuba há poucos templos dedicados aos orixás e os iniciados normalmente levam seus assentamentos para a própria casa. Mesmo jogando o *erindilogún*, o *padrinho* (ou a *madrinha*) interpela o *babalaô*, que estabelece o orixá e o *odu* das pessoas que se iniciam e se estão destinadas a iniciar-se também em Ifá.

Os *babalaôs* são também consultados por clientes, para solucionar problemas de saúde, dinheiro, trabalho, amor, conflitos sociais, ou antes de tomar decisões importantes.

Em Cuba, a modalidade de transmissão oral do conhecimento de Ifá foi substituída pela escrita, compreendendo *itãs*, *orikís* (rezas), receitas de *ebós*, uso das folhas e rituais.

No Brasil, a transmissão do culto de Ifá não teve continuidade. Encontramos testemunhas de *babalaôs* atuando entre o final do século XIX e o começo do século XX, período caracterizado pela ida e vinda de africanos e afro-descendentes entre o Brasil e a África Ocidental, para importar materiais religiosos e aprender conhecimentos sagrados. É o caso de duas figuras importantes do candomblé brasileiro, conhecidos também como *babalaôs*: Martiniano Eliseu de Bonfim e Bamboxê Obitikô.

Martiniano Eliseu de Bonfim viajou para Lagos (na Nigéria) aos quatorze anos de idade para aprender o culto de Ifá; colaborou com o estabelecimento de muitos aspectos rituais do candomblé baiano. Iniciou Angenor Miranda Rocha em Ifá, e Cipriano Abedé de Ogum, que fundou um dos primeiros *terreiros* de candomblé no Rio de Janeiro no começo do século XX, lhe transmitiu os conhecimentos do culto de Ifá e das folhas. Abedé era *babalorixá*, *babalaô* e *babalossaim*.

Bamboxê Obitikô (Rodolpho Martins de Andrade), de Xangô, chegou em Salvador com Íyá Nassó na sua volta da África. Colaborou também com Mãe Aninha do Axé Opô Afonjá, junto à qual foi para o Rio de Janeiro. Seu neto Filisberto, conhecido como Benzinho, voltou para a Nigéria, onde adquiriu o título de Babalaô Ifásesi. Chegando no Rio de Janeiro no começo do século XX, Benzinho praticava suas atividades no bairro do Catumbi, mas não teve filhos homens a quem pudesse transmitir o cargo de *babalaô*.

Outras pistas que revelam a presença de *babalaôs* no Brasil podem ser encontradas nas crônicas de João do Rio (1976) entre os séculos XIX e XX: fala da presença no Rio de Janeiro de *babalaôs* de Lagos que utilizavam o *opelê* e descreve o ritual de iniciação, as dificuldades de aprendizagem e a variedade das pessoas que o procuravam para consultar o oráculo.

Bastide (2005) acusa a morte a que parecia destinado o culto de Ifá, no âmbito do candomblé baiano, nos meados do século XX, atribuindo as causas à má vontade dos jovens em se dedicar a uma longa aprendizagem e em respeitar as rígidas regras de conduta prescritas aos *babalaôs*.

A chegada de nigerianos no Brasil, na década de 1970, revitalizou o culto de Ifá, que acompanha os processos de africanização e transnacionalização do culto aos orixás. Foi favorecida pelos intercâmbios universitários entre o Brasil e diferentes países da África e pelo interesse de estudiosos como Pierre Verger e Elbein dos Santos, que organizaram em Salvador os primeiros cursos de língua ioruba e congressos internacionais sobre a tradição religiosa ioruba.

Os estudantes nigerianos que ministravam cursos de língua ioruba nas universidades de Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo despertaram o interesse de muitos adeptos do candomblé, o que favoreceu a circulação de conhecimentos religiosos, mercadorias africanas, peregrinações à lugares sagrados da Nigéria e as primeiras iniciações em Ifá. No Rio de Janeiro, protagonistas importantes deste processo foram o *babalaô* carioca Ornato José da Silva e o nigeriano Benji Kayodé.

A partir da década de 1980, aumentou o número de *babalaôs* nigerianos no Brasil, provenientes na maior parte da cidade de Ilê Ifé. Entre os que chegaram ao Rio de Janeiro: o Oluwô Bamikolê Ojô Kowalé, conselheiro do rei de Ijero, no estado de Ekiti, na Nigéria, vindo como membro representante do International Council for Ifa Religion, e Baba Jekolá, *babalaô* do rei de Ilê Ifé, que viaja entre a África, o Brasil e os Estados Unidos.

Na difusão da tradição cubana do oráculo de Ifá foi pioneiro o *babalaô* Rafael Zamora Diaz Awo Ogunda Kete, que fundou a Sociedade de Ifá e Cultura Afro-Cubana no Brasil.

O número dos iniciados em Ifá, homens e mulheres²⁴, continua aumentando no Brasil, fenômeno que leva a uma interação importante com o candomblé e a discussões e mudanças que estão ainda se desenvolvendo.

²⁴ Que podem fazer somente a primeira iniciação e não podem jogar o *opelê*.

O percurso metodológico e o campo de pesquisa

Trata-se de um estudo qualitativo, do tipo exploratório, através de uma imersão no campo de pesquisa. Os instrumentos de registro e produção de dados utilizados foram o diário de pesquisa, a observação participante e a entrevista semiestruturada. As entrevistas não seguiram um roteiro rígido, havendo liberdade para o entrevistado falar e trazer à tona o seu conhecimento e vivência. O campo me forneceu reflexões e questionamentos, que foram compartilhados com meus interlocutores.

As temáticas abordadas visam entender as consequências que a africanização e o culto de Ifá comportam na prática ritual, na cosmologia e na estrutura física e social do terreiro, o valor do fundamento e da língua litúrgica, as discussões sobre a transmissão e difusão de conhecimento sagrado, as tenções causadas pelo culto de Ifá e as problemáticas de gênero que leva à tona.

Para analisar a relação com a África e com o culto de Ifá, trago informações de conversas com outros babalaôs²⁵, com mães e pais de santo da área metropolitana do Rio de Janeiro, com iniciados no candomblé ou em Ifá ou em ambos. Mas a análise focaliza-se no Aşe Idasile Ode²⁶ do babalorixá e babalaô Marcelo Monteiro, em Olaria, na cidade do Rio de Janeiro - que continuo frequentando desde 2011 de forma intensa, participando de festas, rituais, cursos e reuniões políticas.

Este caso é significativo por várias razões: Pai Marcelo é também babalaô e segue uma tradição africanista, conhece e frequenta vários terreiros no Rio de Janeiro e no território nacional, dá cursos sobre vários aspectos do candomblé através da ONG CETRAB²⁷ e em universidades (influenciando assim o entendimento de muitos sacerdotes), conhece, dialoga com e, às vezes, contesta a literatura sobre o candomblé.

No Aşe Idasile Ode, por quanto conversei com várias pessoas - filhos de santo, pais e mães de santo que frequentam o terreiro, hóspedes das festas, palestrantes dos cursos (*ogãs*, *elegùns* e aspirantes a abrir o seu próprio terreiro) -, estabeleci relações de maior proximidade com quem estava mais presente no axé e com que realizei as

²⁵ Em particular: Baba Jekolá, babalaô do rei de Ilê Ifé, que viaja entre a Nigéria, o Brasil e os Estados Unidos e Babalaô Zero Ojuani Meyi, baiano residente a Rio de Janeiro, que viveu desde criança em terreiros de candomblé da tradição do Axé Opô Afonjá e que se iniciou em Ifá em Cuba, em 2001, com o babalaô Orumila Ofá Wé Nimé Ifá Laxé.

²⁶

²⁷ Centro de Tradições Afro-Brasileiras, ONG que, como aparece no site <http://www.cetrab.org.br>, “contribui à defesa, resgate e conservação das tradições religiosas e culturais de matriz africana e afro-brasileiras”, administra projetos sociais, produz material escrito e áudio-visual e oferece cursos sobre aspectos rituais do candomblé (merindilogun – jogo de búzios -, folhas sagradas, sacrifícios e oferendas, orí e borí, Aje Salunga, Iyá Mi Osorongá, obi abata – divinação com o obi -, toque, cantigas e dança).

entrevistas para minha pesquisa: Marcelo Monteiro; Dolores, de Oyá, *iyá kekerê*, *iyá bassê* e esposa de Marcelo; César, sacerdote e *axogum* de orixá e *omo awó Ifá* (que cultua Ifá), zelador de orixá que mora no axé; Antonio, *ogã* de Obatalá (*elemoso* e *omo awó*, responsável de cuidar do ajobó de Obatalá) iniciado também em Ifá por Pai Marcelo, que frequenta o terreiro e colabora nas atividades do CETRAB e do PPLE²⁸.

Pai Marcelo é oriundo do Axé Onla Omolu e segue a tradição do Axé Opô Afonjá, tem um entendimento africanista e é também babalaô e estudioso das tradições africanas através de Ifá.

O seu percurso religioso começou quando criança, tendo morado com a mãe num terreiro que passou da umbanda ao candomblé, localizado na Ilha do Governador; em 1975, quando ele tinha quinze anos, foi suspenso *ogã* durante um Olubajé e, aos dezoito anos, foi confirmado *axogum* de Obaluaiê, mesmo sendo filho de Oxossi. Continuou frequentando este terreiro e mais tarde outros, ajudando na sua fundação e manutenção. Em fevereiro de 1998 se iniciou em Ifá (da linha nigeriana) com o Babalaô Orlando J. Santos de São Paulo.

Antes de fundar o Aşe Idasile Ode, há muito tempo recebia mensagens do mundo espiritual para que trouxesse os seus santos (Exú, Oxossi, Obaluaiê, Ogum) consigo: acontecia sempre algo que o fazia sair dos terreiros e os búzios lhe davam mensagens que no começo não entendia.

Ele saiu do terreiro – com o mesmo nome do atual, o Aşe Idasile Ode – que tinha fundado em Marambaia (Itaboraí) em 1998 devido a problemas relacionados às expectativas do proprietário de ganhar dinheiro com a atividade religiosa.

Em 2001 se mudou para Olaria, numa casa de herança da sua família, onde montou o Aşe Idasile Ode, fundou a ONG CETRAB (Centro de Tradições Afro-Brasileiras) e o partido político PPLE (Partido Popular de Liberdade de Expressão). Pai Marcelo participa de conferências e seminários e oferece cursos no seu terreiro, produz ainda apostilas e material áudio-visual sobre o candomblé e tem em andamento projetos de saúde, combate à intolerância religiosa, ao racismo e à fome.

Desde criança Pai Marcelo havia morado em uma casa de candomblé, onde aprendeu muito, mas quando abriu o seu axé algumas coisas mudaram, segundo uma compreensão que refere-se às origens (identificadas com a África) e vale-se do seu

²⁸ Partido Popular de Liberdade de Expressão, fundado por Marcelo Monteiro em 20 de novembro de 2000 durante um ato público em frente ao monumento Zumbi dos Palmares do Rio de Janeiro. O partido visa construir uma unidade político-partidária do povo de santo e atender as demandas de descendentes das tradições afro-brasileira, luta contra a intolerância religiosa e a desigualdade racial.

conhecimento de Ifá, não procedendo por simples imitação do que havia visto fazer pelos mais velhos.

Entendimento africanista e Ifá no Aşe Idasile Ode

Tomando como base os dados produzidos em campo, apresento os seguintes aspectos que caracterizam o Aşe Idasile Ode como terreiro de tradição africanista e as problemáticas relacionadas: os assentamentos dos orixás, as mudanças no ritual e na cosmologia, a língua ritual, a transmissão do conhecimento sagrado, as relações no terreiro, as questões de gênero que Ifá leva à tona.

No Aşe Idasile Ode, os assentamentos dos orixás (*ojugbo*, lett. lugar de culto) são coletivos e não há assentamentos individuais, então, todos os filhos do mesmo orixá o cultuam juntos. Antonio precisa que os assentamentos são de barro, como na África.

Na entrada do terreiro, uma mesma casa hospeda²⁹ Exú, Iyá Mi Osorongá e os *egungun*. Para Pai Marcelo, Exú e Iyá Mi são os Adão e Eva da tradição africana, os ancestrais, a origem de toda a humanidade, e então podem estar juntos aos *egungun*.

Para Pai Marcelo é importante diferenciar o Exú africano dos *exus catiços*, o *povo da rua* (Trancarua, Exu Caveira, Zé Pelintra, etc.) que são espíritos de mortos. É um equívoco comum associá-los ao orixá Exú, que também não tem nada a ver com o diabo cristão.

Como observado por Augras (2000), o culto às Iyá Mi perdeu importância no Brasil. Todavia, está voltando, sobretudo nas casas de candomblé de tradição africanista. Como precisa César, as Iyá Mi (*as senhoras dos pássaros da noite*, nossas mães ancestrais) foram criadas por Olodumare; não são bruxas, mas justiceiras que vieram para punirem as pessoas de mau caráter.

No Aşe Idasile Ode a parte dedicada aos *egungun* é um local coletivo de culto aos antepassados; não tem *egungun* assentados. Para Pai Marcelo, ter os *egungun* próximos é enfatizar a relação com a transformação da vida.

No Aşe Odasile Ode cultuam Orunmila. Ifá é um só, mas cada inciado tem seu *ojugbo* Ifá individual junto ao seu Exú na sua casa, para que ele possa cuidar pessoalmente deles. Ifá é caminho e cada um tem o seu, é individual; Exú é o princípio de individualização e o elemento dinâmico do universo.

Uma outra novidade respeito à tradição transmitida no Brasil é a presença do *ojugbo* de Ajé Saluga e Olokum (senhor do mar, yoruba, cuja tradição se perdeu no

²⁹ Sendo os *ojugbos* considerados lugares de moradia dos orixás, podemos dizer que eles também moram lá. No Aşe Odasile Ode os *ojugbos* são de barro, como na África.

Brasil e foi recentemente introduzido da Nigéria), que ficam no mesmo lugar de culto de Ifá. O culto a Ajé Saluga foi introduzido no Brasil da Nigéria junto ao culto de Ifá. Como me explica Pai Marcelo, Ajé Saluga, filha de Olokum, é um ancestral feminino que tem a responsabilidade de proporcionar ao ser humano crescimento, sorte e prosperidade. Não há notícias de sua incorporação no Brasil e na África.

Pai Marcelo explicita que a sua referência é a tradição do Axé Opô Afonjá, mas posiciona-se também em relação às diferenças de entendimento e de ritual que ocorrem entre diferentes linhas e diferentes terreiros. É claro que muitos elementos foram adaptações que aconteceram no Brasil e ele respeita a diversidade e as diferentes formas de fazer as coisas. Mas na sua casa busca um fundamento e um entendimento procurando, nos *itãs* de Ifá e nas rezas, o porquê do que se faz e isso leva-o a relativizar a imitação dos mais velhos. Por este motivo, para ele também é importante conhecer a língua ioruba, assim como o significado das rezas e das cantigas e pronunciá-las corretamente. De fato, a força (*afose*) da palavra do sacerdote, através de rezas e cantigas, acompanha os momentos rituais e reforça o axé das folhas e dos materiais utilizados.

Além do culto à Ifá, Iyá Mi Osorongá, Olokum e Ajé Saluga, um aspecto importante, em que a influência de Ifá e do entendimento africanista de Pai Marcelo sobressai, é o oráculo. Nas suas consultas ele joga o *opelê-Ifá* e refere-se aos *itãs* da tradição nigeriana. No curso sobre *mérindilogun* (jogo de búzios) que participei, a referência ao sistema de Ifá é evidente na forma de jogar: apesar de ser bastante complexo, elenco os traços que mais chamaram minha atenção. O jogo estabelece o *odú* principal e os secundários da pessoa, descobre a ordem de suas sortes (vida longa, saúde, família, filhos, vitória) e infortúnios (morte, doença, luta, carência financeira, derrota) e responde a perguntas, que prevêm como resposta: sim ou não, dando ao consultante um búzio e um osso³⁰. O método de *oxopí* (conhecido também como *cabala*), que alguns babalorixás e yalorixás utilizam através de calculos sobre a data de nascimento, não faz parte do método ensinado por Pai Marcelo.

Pai Marcelo participa da relação com o conhecimento sagrado que registrei na fala de outras pessoas iniciadas em Ifá, em particular de Babalaô Zero e Mãe Nanga.

³⁰ O consultante apresenta o búzio e o osso um em cada mão fechada, enquanto dois jogos de búzios (ou do *opelê*) estabelecem qual mão deve ser aberta, dando a resposta sim se for o búzio, não se o osso.

No candomblé há uma visão particular da relação entre saber e poder, uma vez que tradicionalmente o conhecimento sagrado é coberto pelo segredo e transmitido oralmente no convívio cotidiano, no interior da família religiosa, dos mais velhos aos mais novos³¹ e a cada novo conhecimento corresponde um novo cargo. As obrigações sucessivas estabelecem laços de dependência para com o pai ou a mãe de santo, que perdura ao longo dos anos.

A oralidade permitiu a existência de uma grande variabilidade de tradições e rituais, enquanto as poucas tentativas de unificação através de congressos nacionais e internacionais não obtiveram sucesso.

Pai Marcelo oferece no seu terreiro, através do CETRAB, diversos cursos, que abordam vários aspectos cosmológicos e rituais do candomblé, voltados a sacerdotes, iniciados e pessoas que estão abrindo seu terreiro. São admitidos também não iniciados. Produz também apostilas e material audio-visual. São estes: Toque cantigas e danças; jogo de búzios; obí abata; folhas sagradas; sacrifício e oferendas; Iyá Mí Osorongá; cultura e língua yoruba; Ajé Saluga: orixá da riqueza; orí e borí: manutenção da cabeça.

Falando desta problemática com Pai Marcelo e Mãe Dolores, sobressaiu uma visão consciente da multiplicidade de fontes de conhecimento que se sobrepõem e contrapõem e uma valorização de um conhecimento fundado. Pai Marcelo considera positivos os intercâmbios internacionais entre os países africanos e da diáspora africana, como a organização Orixá World, presidida pelo babalaô nigeriano Wande Abimbola, embora lamente que a adesão por parte do povo de santo seja limitada. Ele admite que a difusão do culto de Ifá no Brasil pode criar conflitos com as autoridades do candomblé (ao contrário do que acontece na África e em Cuba), enquanto no Brasil Ifá e o culto aos orixás são concebidos como distintos e não complementares.

Admite também que a difusão do conhecimento sagrado através dos seus cursos pode criar conflitos com outros pais e mães de santo, oferecendo uma possibilidade alternativa de aprendizagem, que às vezes contrasta com o que advém no próprio terreiro. Mas muitos segredos estão já circulando de outra forma e ele manifesta a vontade de se opor, através de um conhecimento fundamentado, à circulação de “invenções e maluquices”.

Através dos cursos e da admiração pelo conhecimento de Pai Marcelo, chegam no Așe Idasile Ode muitas pessoas que começam a frequentar o terreiro ou se iniciam com ele. Um exemplo é Ant3nio, formado em Hist3ria da 11frica, que participou do

³¹ Segundo a *idade de santo*, normalmente do pai ou da mãe de santo aos seus filhos.

curso de toque, cantigos e dança, tornou-se abiã e depois foi iniciado por Marcelo como ogã e em Ifá. Me explica que sua escolha de iniciar-se com Pai Marcelo está ligada também ao valor atribuído por ele a este conhecimento e à sua visão africanista.

No Aşe Idasile Ode integram-se pessoas iniciadas nos orixás, em Ifá ou em ambos. Isso determina diferentes papeis e relações no interior do espaço sagrado, sendo alguns rituais restritos a algumas pessoas, dependendo do cargo ocupado e da idade de santo. A abertura de Pai Marcelo para com o conhecimento permitiu que eu também, mesmo não sendo iniciada, participasse do *oró*³² que antecede o candomblé. Mas Pai Marcelo me explica que a diferença mais importante é entre quem realiza e quem participa dos rituais. E da participação podem ser excluídas pessoas para protegê-las, não sendo preparadas para lidar com as energias que são postas em movimento.

Um último aspecto que problematizei na minha pesquisa sobre o culto de Ifá e que discuti com os meus interlocutores foi o fato das mulheres poderem fazer somente a primeira iniciação em Ifá e não poder tornar-se babalaô e jogar o *opelê*-Ifá. Tendo como protagonistas principalmente homens, nas figuras de babalaôs nigerianos, cubanos e brasileiros, sobressai uma oposição de gênero, como apontado por Cruz (2008).

Sendo o componente feminino muito importante na história do candomblé, o fato do oráculo de Ifá se sobrepôr e, se possa substituir ao jogo de búzios, iria subtrair às mães de santo uma parte importante do seu ofício religioso. Mas não encontrei preocupações sobre este problema entre as mães de santo e as iniciadas em Ifá ou no candomblé que entrevistei. Dolores me informa que esta questão já foi posta em uma reunião internacional em Atlanta.

A mulher tem papeis fundamentais no culto aos orixás: por exemplo as *ekedes* cuidam dos orixás incorporados na sala e a *iyá bassé* prepara os alimentos para os orixás e os humanos, reunindo e transformando a comunidade oferecendo a comida no sentido ritualístico e tradicional. Dolores me explica que a cozinha é também um espaço de empoderamento da mulher no candomblé, o lugar onde acontece a troca de conhecimento sagrado e de informações seculares.

Considerações finais

³² Ritual normalmente fechado ao grupo religioso, em que são consultados os orixás e realizadas as oferendas.

O processo de (re) africanização do candomblé e sua inserção nas rotas transnacionais de culto aos orixás, de que faz parte a difusão do oráculo de Ifá, se por um lado pode ser visto como continuidade das idas e vindas de africanos e afro-descendentes que caracterizou o final do século XIX e o começo do século XX, de outro constitui uma alternativa de volta às origens diferente da proposta pela mães de santo baianas.

A análise do Aṣe Idasile Ode mostra uma possibilidade de ajuste e renovação do candomblé através do culto de Ifá e do diálogo com a Nigéria e os países da diáspora africana.

Uma proposta dos fóruns internacionais é de uniformizar o culto aos orixás com base a cidade de Ilê Ifé, considerada o berço da tradição religiosa ioruba. Todavia, alguns entrevistados apontam à importância de não tomar a África como única referência, esquecendo todo o processo histórico e seus protagonistas que permitiram que o candomblé chegasse até hoje.

A articulação entre diferentes fontes de autoridades (de um lado os pais e as mães de santo e do outro os babalaôs nigerianos e cubanos) e os possíveis conflitos ainda não se manifestaram na cena religiosa brasileira, provavelmente pela incipiência do fenômeno e de sua difusão. Minha opinião é que as tendências atuais manifestam a grande vitalidade e criatividade das religiões afro-brasileiras, que acompanharam a sua história. Isso levou a uma grande diversidade interna ao campo religioso afro-brasileiro, como apontado por Bastide (1995) e como podemos ver no cenário atual.

A problemática principal que sobressai da minha pesquisa é a relação com uma nova modalidade de culto aos orixás e de transmissão de conhecimento.

De fato, quem se inicia em Ifá leva os seus assentamentos de Ifá e de Exú (que são feitos juntos) para a sua casa e cuida pessoalmente deles, não estabelece vínculos com o seu babalaô, com um grupo religioso e um espaço de culto como nos terreiros de candomblé³³. Por exemplo, um iniciado em Ifá por mim entrevistado admite que através do culto a Ifá ele pode realizar sua ligação espiritual com os orixás fora da tradição de obrigações e de vínculos que se estabeleceu no Brasil, que não caberiam na sua organização de vida. Todavia, a possibilidade que esta modalidade de culto particular substitua a estrutura do terreiro parece remota e não foi problematizada pelos meus entrevistados.

³³ Onde ficam os santos do iniciados e há uma organização hierárquica marcada por obrigações e dependência.

Uma nova atitude para com a transmissão do conhecimento sagrado sobressaiu em todas as entrevistas com pessoas iniciadas em Ifá. Pai Marcelo aponta para a importância de transmitir informações fundamentadas, que se oponham aos muitos erros que estão circulando, e o faz através de cursos e apostilas. Babalaô Zero relata que, após ter passado a vida em terreiros de candomblé foi buscar conhecimento em Ifá em Cuba; a escrita possibilita ter uma referência e evitar que as pessoas inventem coisas, há também uma colaboração entre diferentes babalaôs para esclarecer dúvidas e trocar conhecimentos. Aponta também à importância de entender o fundamento em que se baseiam as práticas rituais em vez de continuar por simples imitação dos mais velhos. Também Mãe Nanga, iniciada no candomblé com Valdomiro de Xangô e em Ifá com Baba Jekolá, encontrou em Ifá uma resposta à sua busca de conhecimento que ficou insatisfeita no candomblé.

Ao contrário, no candomblé a transmissão do conhecimento é marcada pelo segredo e uma longa aprendizagem, que acontece na convivência cotidiana e está limitada ao cargo ocupado. Na visão mais tradicional do candomblé, como foi apontado por mães e pais de santo entrevistados, na transmissão do conhecimento há aspectos fundamentais para a formação de um sacerdote ou um iniciado: o pertencimento a uma genealogia e a uma família religiosa, a prática, a participação ao sagrado através de todos os sentidos e do corpo (através da música, danças, cantigas, comida, cheiros, abraçar o orixá e cuidar dele, o contato com os mais velhos que é também uma troca de axé), as emoções, os sentimentos e os sofrimentos, os rituais e a convivência na comunidade religiosa.

Referências

- AUGRAS, Monique. *De Iyá mi à Pomba-Gira: transformações e símbolos da libido*. In: DE MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org.), *Candomblé. Religião do corpo e da alma*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- BASCOM, William. *Ifá divination. Communication between gods and men in West Africa*. London: Indiana University Press, 1969.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- BASTIDE, Roger. *Les religions africaines au Brésil*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

- BASTIDE, Roger. Négritude et intégration nationale: la classe moyenne de couleur devant les religions afro-brésiliennes. *Afro-Ásia*, n. 12, p. 17-30, 1976.
- BENISTE, José. *Jogo de búzios : Um encontro com o desconhecido*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- CRUZ, Robson Rogério. “Branco não tem santo”: *Representações de raça, cor e etnicidade no candomblé*. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2008. Orientação de Peter Henry Fry.
- FLAKSMAN, Clara. O Sincretismo como Relação. *Anuário Antropológico*, 2016.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora 34/Universidade Cândido Mendes, 2001.
- GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.
- LANDES, Ruth. *Cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- MIRANDA, Angenor Rocha. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro – as nações Kêtu: origens, ritos e crenças*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.
- MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal da Cultura. Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- RÉGIS, Olga Francisca (Olga de Alaketo). “Nação-Queto”. In: *I Encontro de Nações-de-Candomblé*. Salvador: Inamá/CEAO-UFBA, 1984, p. 28-58.
- RIO, João do. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.