

**CANDOMBLÉ**  
**A Identidade Africana, o Axé, no Objeto Sagrado, no Corpo Imaginário.**  
**Baixada Fluminense (1967- 1983)**

Joanice de Souza Vigorito \*

**Resumo:** O presente trabalho consiste no esforço de conectar a origem africana do negro no Brasil, através da produção da cultura material do Candomblé, como representante da religião de raiz africana, com base na tradição ancestral, perpetuada nas manifestações rituais e na história oral de um povo, obrigado a reconstruir sua identidade numa nova realidade, num novo continente. Considerada igualmente importante as manifestações de resistência a dominação advinda de uma ideologia estranha a cosmogonia africana, como o catolicismo, gerada no seio da sociedade brasileira desde o início do sistema escravista e tão claramente expressa no período de 1967-1983, na Baixada Fluminense.

**Palavra chaves:** Candomblé - Cultura Material - Identidade - Resistência.

**Abstract:** The present work consists of an effort to connect the African origin of the black people in Brazil, through the production of the material culture of Candomblé as representative of the religion of African root, on the basis of the ancestral tradition, perpetuated in the ritual manifestations and of the verbal history of a people, compelled to reconstruct its identity in a new reality, in a new continent. Considered equally important the manifestations of resistance to the originated dominations of a strange ideology the cosmos c African, as the catholicism, generated in the interior of the Brazilian society since the beginning of the slavery and so clearly express in the period of 1967-1983, in Baixada Fluminense.

**Keywords:** Candomblé - material culture - Identity – Resistance.

A Baixada Fluminense começou a receber os primeiros terreiros no início do século XX, mas a multiplicação dos mesmos se deu nos anos 30, devido demolição dos cortiços, casarões, no centro do Rio. O projeto modernizador da cidade do Rio de Janeiro ( abertura de novas ruas, prolongamento dos ramais da Central do Brasil...), a perseguição as manifestações religiosas e culturais de origem africana, fez com que os terreiros, situados nas áreas da Praça XV e da Saúde, no centro da cidade, mudassem em direção a Baixada Fluminense (ABREU,1988:59).

Desta forma a Baixada Fluminense adquiriu uma nova função; reduto dos trabalhadores, local de excluídos e de mão-de-obra barata, que longe de usufruir das belezas naturais do Rio de Janeiro, complementava-o satisfatoriamente na dinâmica capitalista, como

---

\* Professora e Mestre em História Social pela Universidade Severino Sombra e Coordenadora dos Cursos de História e Geografia do Centro Universitário Geraldo Di Biase.

aponta a fala de Alves (2003:56): “O Rio de Janeiro, a Baixada, não precisam ser unidos, como se fossem duas metades de uma metrópole partida. Eles sempre estiveram juntos, um definindo o outro, numa integração-segregação inscrita no seu código genético espacial”

Nesse contexto o perfil político-econômico, social e cultural, de uma Baixada, primeiramente ocupada por uma população rural, e depois habitada por trabalhadores de uma indústria crescente no Rio de Janeiro, torna-se totalmente diferenciado. Muda o espaço, mudam as trocas comerciais, muda o relacionamento humano e as comunidades-terreiro se tornam mais atuantes junto à população pelo seu caráter comunitário, humanitário.

Na Baixada Fluminense e para além dos seus limites, a religiosidade africana totalmente integrada a natureza, adequou-se à realidade brasileira, modificou o espaço físico onde seus cultos eram realizados. O espaço modificado devido ao aumento populacional, o crescimento do número de moradias e a devastação das matas provocou o encontro da área urbana com as casas de Candomblé, antes afastadas por conta de perseguições, racismo e também para estarem mais perto das matas, dos rios, da natureza.

A Baixada vivenciou essa realidade e o certo isolamento das casas de Candomblé gerou algumas diferenças rituais e o chamado “sincretismo”<sup>1</sup>, esse que não se efetivou, da forma como o entendemos, pois implica em transformações litúrgicas de parte a parte o que não ocorreu na associação do catolicismo com as manifestações religiosas de origem africana.

Sendo assim o Candomblé, religião afro-brasileira, transmitida oralmente, com base em uma memória ancestral, ritual, com métodos específicos de iniciação que determinam um modo próprio de visão do mundo aos integrantes das comunidades-terreiro, organizou e consolidou sua estrutura religiosa. Para entendermos essa organização estaremos analisando as casas de origem nagô/iorubá, nação Ketu<sup>2</sup>, enquanto mantenedoras, no seu fazer religioso, de uma realidade mais próxima da matriz africana, dos quais são originárias e considerando religião como sistemas culturais que fornecem as matrizes dos modelos *de e para estar* no mundo e indicam sua intransponibilidade, estabelecendo assim na fala Geertz (1978:74):

“Um sistema de símbolos que atuam para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”

---

<sup>1</sup>. Barretto define o sincretismo como Nome genérico utilizado por vários autores no campo da antropologia no Brasil, para designar o fenômeno religioso resultante do encontro das religiões trazidas inicialmente pelos escravos negros provenientes da África, com o catolicismo oficial e, posteriormente com o espiritismo segundo a codificação de A. Kardec, e ainda das religiões indígenas” . BARRETO, M. A. P. “*Sincretismo*”, *Dicionário de Ciências Sociais*. SILVA, B. (Coordenador), Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1986

<sup>2</sup> Nagô: Nome dado no Brasil, ao grupo dos escravos sudaneses procedentes do país de Iorubá. Ketu: Antigo reino da África ocidental, cortado pela atual fronteira Nigéria-Benin. Povo desse reino pertence ao Egbá, divisão dos Yorubás.

Com forte caráter simbólico o Candomblé vivenciou na década de 60, do século XX, na Baixada Fluminense, uma época de auge, tanto nas casas de Ketu, como em todas as casas de tradição africana, então instaladas no Estado do Rio de Janeiro. Muitas festas bem organizadas, em terreiros estruturados, se tornaram famosas. O público era proveniente dos bairros de classe alta e média da cidade do Rio de Janeiro

Nesse contexto, a partir de 24 de julho de 1967, início do nosso recorde teórico, o “espaço sagrado”, espaço do rito e da fé do Ilê Omolu Oxum, consagra-se como uma das casas mais freqüentadas e respeitadas da época, data em que Maria do Nascimento, Mãe Meninazinha de Oxum, herdeira espiritual e biológica de Iyá Davina, funda a Sociedade Civil e Religiosa do Ilê Omolu Oxum, situada primeiramente na Marambaia de Nova Iguaçu e depois transferida para São Mateus, São João de Meriti, no Estado do Rio de Janeiro.

Toda essa movimentação no Rio de Janeiro, mais especificamente na Baixada Fluminense, mantém viva a tradição religiosa africana em conexão direta com a Bahia, através das suas lideranças. Tradição essa que se vê reafirmada, no ano de 1983, fim do nosso recorde teórico, quando da II Conferência Mundial da Tradição do Orixá e Cultura, as ialorixás e babalorixás da Bahia, tornam público que o Candomblé não é uma seita sincretizada e sim uma religião.

Desta forma vale destacar a fala de Mãe Stella de Oxóssi, Ialorixá do Opô Afonjá<sup>3</sup>, Bahia (CAMPOS, 2003:66) “É a questão da auto-estima. Se a gente conhecer uma tradição religiosa e sabe o potencial mágico, místico e forte que ela tem, é evidente que não precisa misturá-la com outra para mostrar seu valor. Fazendo isso, só irá enfraquecê-la”.

Nesse quadro é importante levantar que o fazer do Candomblé, enquanto religião nas suas especificidades ritualísticas fornece um suporte legítimo aos seus representantes para um posicionamento político cultural perante a sociedade nos embates pelo direito de ser oficialmente reconhecido como uma religião e não uma seita.

Diante disso, em 1976, com o fim das perseguições oficiais às religiosidades, que tem origem na África, por parte do Governo Federal, foi possível que uma reorganização material simbólica, sem perda da tradição africana fosse efetivada.

Sem nos aprofundarmos, cabe aqui levantar essa organização do Candomblé, pois a mesma é base estrutural que legitima as falas das Ialorixás e dos Babalorixás, nos enfrentamentos em prol do Candomblé reconhecido como religião. Sendo assim, é válido

---

<sup>3</sup>Maria Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella de Oxóssi, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, desde 1976. Respeitada por defender a tradição, a dignidade e a autonomia de sua religião ancestral e de todo povo negro.

apresentarmos alguns componentes desse fazer religioso (cultura material, o axé, o imaginário, território, a oralidade e ...)

A cultura material<sup>4</sup> na África, e no Candomblé/Brasil é fundamental na formação dos ritos, que são renovados periodicamente, para que o *axé* se perpetue. *Axé* como a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. É o princípio que torna possível o processo vital. A força do *axé* é contida e transmitida através de certos elementos materiais, de certas substâncias. O *axé* contido e transferido por essas substâncias aos seres e objetos mantém e renova nestes os poderes de realização através do rito, sendo o corpo humano parte integrante dessa materialidade. Tendo na pessoa da sacerdotisa suprema do terreiro Ialorixá ou Babalorixá no caso masculino, o *axé* mais poderoso e mais atuante por deter mais conhecimento e experiência ritual e mítica.

Assim, toda ritualística é envolvida por vários elementos, como apontado por Durkheim (1982:416) que trata a religiosidade numa dinâmica coletiva, com características próprias e posiciona o rito como organizador e reproduzidor social. “O culto não é simplesmente um sistema de sinais com o qual a fé se traduz para fora; é a coleção dos meios com que ela se cria e se recria periodicamente”, vindo ao encontro de Le Goff (1980:16) que situa o imaginário enquanto fenômeno coletivo, social e também histórico, a comunidade-terreiro, o Candomblé, no seu processo histórico de organização e manutenção da tradição, caminha por uma estrutura hierarquizada, onde o crente possui sua força pessoal, individualizada, recebe seu orixá, mas também é membro da comunidade enquanto corpo coletivo e social, nela atuando significativamente na manutenção e perpetuação do fazer religioso, com base na ancestralidade, reafirmando identidade como construção concreta de um referencial com base em características próprias de um povo, com base na tradição. O iniciado vive a fé no cotidiano e não só em momentos isolados, quando participa dos rituais propriamente ditos, que são renovados periodicamente, sendo assim, situa-se na dinâmica coletiva que Durkheim discute.

Vale registrar que na casa de Mãe Meninazinha, desde sua fundação, em 1967, até os dias atuais, as primeiras vestimentas usadas pelos novos iniciados e seu orixá, são confeccionadas como manda a tradição, no próprio terreiro.

Ligando à história do imaginário que interessa ao historiador no que concerne as imagens coletivas que se formam, se modificam e se transformam no processo histórico, citamos Le Goff (1980:16) “o imaginário alimenta o homem e fá-lo agir. (...) Uma história

---

<sup>4</sup> Cultura material do Candomblé tendo como exemplo: a indumentária, pedras, o espaço físico do terreiro, comidas, o próprio corpo humano e outros.

sem imaginário é uma história mutilada e descarnada. (...) As imagens não se restringem na produção iconográfica e artística; englobam também o universo das imagens mentais”. Como o Candomblé é complexo em regras e detalhes rituais, sistema firmemente arraigado em cerimônias ancestrais, que não podem ser quebradas, violadas, com pena de perda da religiosidade, tem ele uma estrutura imaginária vivida e sedimentada principalmente nas imagens mentais citadas por Le Goff, mas essas são reproduzidas no real, principalmente na cultura material carregada de energia transcendental, de axé.

Outro fazer desse corpo religioso está desde os primórdios, na África Iorubá, na religião dos orixás, apoiado na transmissão do conhecimento pela oralidade. Nos anos de 2003 e 2004 convivendo com a comunidade do Ilê Omolu Oxum, em São João de Meriti, Baixada Fluminense, num dos primeiros contatos quando expliquei o interesse no Candomblé, como objeto de pesquisa na discussão para dissertação de Mestrado, a Ialorixá do Ilê, Mãe Meninazinha de Oxum, disse que eu poderia conviver na casa, nos limites dos não iniciados, pois pesquisadores são importantes para desmistificar estereótipos sobre a religiosidade afro, mas que Candomblé não se escreve, se sente e que sua casa primava pelas raízes africanas, baianas, sem sincretismo.<sup>5</sup> A oralidade, a voz do povo-de-santo não é apenas uma fala, mas é a própria base da existência sagrada e profana, pois é a partir da memória e da voz que se constrói o gesto do homem e o sentido do mundo.

Outro elemento importante no fazer religioso do Candomblé é o terreiro. Tendo em mente que o terreiro é patrimônio simbólico do negro brasileiro, que Sodré (1988:50) coloca como: “(...) a memória cultural da África, afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação”. Herança é o significado que recebe aqui a palavra patrimônio numa conotação metafórica de memória coletiva comum a um grupo nas suas manifestações culturais.

Acrescentando lugar enquanto espaço da afetividade, diferenciadamente de território, espaço físico limitado, conectamos à idéia um território-lugar que no Candomblé através da herança ancestral, se monta em um todo simbólico organizado, onde os significados perpetuados de geração em geração são cultura transmitida em um processo histórico discutido num contexto de relações sociais.

Nestes termos, na Bahia, na casa de Mãe Stella, o Ilê Axé Opô Afonjá se encontra o museu Ilê Ohun Lailai – a “Casa das Coisas Antigas”, criado e idealizado por Mãe Stella em

---

<sup>5</sup> Durante o tempo que convivi com Mãe Meninazinha, não foi possível uma entrevista formal, a convivência com ela e os membros da comunidade era o aprendizado. Portanto, as colocações que aqui são feitas foram frutos de observações e de conversas informais.

1981. Nele encontramos registros da cultura Yorubá e seu processo de transformação histórica, a vivência das Ialorixás no seu cotidiano na vida do santo, objetos de culto dos mais variados, que demonstram as implicações do “sincretismo” em relação às raízes africanas, vestimentas, documentos de eventos, e outros. Da Bahia para Baixada Fluminense o modelo se repete no Memorial Iyá Davina o acervo material (objetos, desenhos, certidões, textos, fotografias) referente à religião dos orixás são significativos documentos da formação das primeiras comunidades-terreiro de Candomblé do Rio de Janeiro. Lá se encontram registros da fundação de vários terreiros como: o Axé Opô Afonjá de Mãe Agripina, o Terreiro de São Gerônimo e Santa Bárbara, de Mãe Senhorazinha e outros.

As comunidades-terreiro, principalmente na Baixada Fluminense, então atentas ao que estava em jogo, quando a expressão da diferença mítico-religiosa no Brasil, na segunda metade do século XX, não era o suficiente para definir uma estrutura cultural do ser afro-brasileiro inserido no contexto social, detectaram que era necessário um novo Pacto Social.

Consolidar uma identidade cultural própria e firmar-se no território brasileiro, era uma questão política crucial. Reconhecendo a trajetória do negro e da sua cultura no Brasil como marcada por repressão e resistência cultural que sofreu vários enfrentamentos, perseguições, o Candomblé se constituiu num foco de resistência, uma vez que a história mostrou que, freqüentemente, as comunidades-terreiro organizaram-se, estruturaram-se em oposição ao poder oficial, mesmo que de forma marginal.

“A resistência do candomblé, dos anos 30 até fins dos anos 70, decorreu do movimento de mães-de-santo que foram ao Rio de Janeiro falar com então presidente Getúlio Vargas pedindo a liberdade de culto que fora conseguida, mas a discriminação continua.

Depois deste fato ainda havia delegados de polícia que prendiam atabaques utilizados nos rituais, mas a resistência foi crescendo. Apesar de que para fazer festa de Candomblé nós tínhamos que nos inscrever na Delegacia de Jogos e Costumes, e bater com hora marcada (...).” ( MÃE ESTELA in JOAQUIM, 2001:29)

Desta forma, nos meados dos anos 70 ressurgiu - na onda das lutas pelas independências africanas e da crescente luta por direitos civis no Brasil - o movimento da Consciência Negra e o crescente interesse em se conhecer a África. Cursos, seminários e palestras proliferaram: discutia-se a revolução africana como uma espécie de exercício de catarse e como inspiração para o enfrentamento dos problemas internos brasileiros.

Nesse contexto, emergem movimentos através de lideranças religiosas e culturais negras, como por cientistas sociais, que não aceitam ver o negro apenas como um ser

descaracterizado pelas contradições sociais, pela discriminação e sim o negro sujeito de sua história e de seu destino e das possibilidades de construção desse mesmo destino.

Nos anos 80 com a abertura política pode-se finalmente resgatar os estudos acerca das relações raciais brasileiras, com a perspectiva de constituição de uma sociedade democrática. Esses estudos em conexão com as idéias de intelectuais como Sodré, legitimam as comunidades-terreiro como suportes simbólicos condutores de regras de trocas sociais para a perpetuação de um grupo determinado, onde cultuar um orixá, nos termos da tradição africana, implica aceitar um sistema de pensamento, uma “filosofia”, capaz de responder a questões essenciais sobre o sentido da existência do coletivo. Indicam a existência efetiva de uma cultura negra, fruto de um processo de reelaboração e sustentação da herança cultural afro-negra- multifacetada na medida em que apresenta expressões de elevadíssima coerência interna e externa e de continuidade em relação à África – tradicionais Casas da religião negra em São Luiz/Maranhão, em Recife/Pernambuco, em Salvador/Bahia e no Rio de Janeiro.

Nesse contexto, Mãe Stella de Oxóssi levanta o debate sobre o sincretismo e o coloca como desconectado da identidade afro-brasileira, desconectado da descendência africana, mas como um recurso utilizado para manutenção da integridade da comunidade-terreiro, sendo assim uma realidade vivenciada, mas que não teria alterado o âmago, a essência da raiz africana, pois, quando não se fez mais necessário foi descartado sem danos a religiosidade. Segundo Mãe Stella “A verdadeira religião por si só se valoriza. Não precisa encostar-se em outra para mostrar que tem valor. Isso é medo de mudar, é querer continuar como no tempo da escravidão”.<sup>6</sup> Desta forma, os membros da comunidade Nagô estão unidos não apenas pela prática religiosa, mas, sobretudo, por uma estrutura sócio-cultural cujos conteúdos recriam a herança legada por seus ancestrais africanos.

Na Baixada a fala se repete, no Ilê Omolu Oxum, Mãe Meninazinha desde a sua fundação se preocupa com a preservação das raízes africanas-baianas, com base na tradição, como já citamos, mas associando-a a realidade Baixada Fluminense, pois de acordo com Mãe Meninazinha, o Candomblé está em contato direto com a comunidade próxima e não pode ficar fora desse contexto, ficar alienado.

Conectando os movimentos de resistência, de conscientização da realidade afro-brasileira ao papel da religiosidade nesse contexto gerou-se uma “visibilidade africana” que pode ser vivenciada no cotidiano, e ela apareceu, na música, no teatro, na dança, na religião, na comida, na palavra e demais linguagens.

---

<sup>6</sup> Entrevista concedida por Mãe Stella de Oxóssi a Rosane Santana na revista Neon, ano I n.4, abril de 1999.

Apesar dos pontos positivos desse contexto, Mãe Meninazinha, em sua casa, em São João de Meriti, posicionou-se sobre os exageros que os novos tempos trazem nesses aspectos, mas sem desmerecer processo religioso envolvido. Seu comentário demonstra os meandros do fazer artístico citados no parágrafo anterior.

“O que eu sei de orixá que aprendi(...), hoje nos vemos coisas diferentes, indumentária de Orixá, tem roupas que parece mais é destaque de Escola de Samba, com todo respeito que eu tenho aos orixás, umas roupas cheias de plumas, uns santos que não tem nada a ver, Oxaguiã cheio de plumas, uns negócios estranhos.”<sup>7</sup>

Desta forma, as Ialorixás e os Babalorixás da Bahia, do Rio de Janeiro, não querem permitir mais que sua religião seja tratada como folclore, seita, animismo ou religião primitiva, e nem que os filhos-de-santo aprendam a tradição dos orixás em sincretismo com a religião católica.

Esta posição assumida por algumas das mais respeitadas mães de Salvador - Stella de Oxossi, Mãe Menininha do Gantois, Tete de Yansã, Olga do Alaketo e Nicinha do Bogum - repercutir intensamente na comunidade local, uma cidade que cresceu vendo o culto de candomblé sendo sincretizado com o catolicismo. Mãe Stella de Oxossi, falou ao Jornal da Bahia, explicando:

“Os Santos e imagens católicos têm seus valores. Nós não estamos a fim de deixar de acreditar, por exemplo, em Santa Bárbara. Um espírito elevado, sem dúvida. Mas sabemos que Iansã é uma outra energia, não é Sta. Bárbara. Religião não se impõe, depende da consciência de cada um. Mas queremos respeito com o Candomblé. Não tem nada a ver, por exemplo, arriar-se comida de Iansã nos pés da imagem de Sta. Bárbara”<sup>8</sup>

Reafirmando esse pensar, em 1983, Mãe Stella propôs ação concreta: o ensino da língua iorubá e o ensino da tradição dos Orixás, e não somente da religião católica. Ela coloca que: “Daqui pra frente, os filhos de gente de Santo rompem, decididamente, com quase cinco séculos de silêncio, imposto desde a chegada das masmorras e dos pelourinhos, para fazer uma só voz com Mãe Stella. Já passamos do tempo de ter de esconder nossa religião”<sup>9</sup>.

Na Baixada Fluminense as vozes da Bahia tiveram eco. Mãe Meninazinha é taxativa ao afirmar que sua casa não é pelo sincretismo e que as raízes baianas se fazem presente, lembrando, em conversa informal, a vinda do santo Omolu da Bahia, para o Rio de Janeiro, através de sua avó biológica e mãe-de-santo, Iyá Davina.

---

<sup>7</sup> Entrevista feita à Mãe Meninazinha pela União Umbandista dos Cultos Afro-brasileiros, em 2004.

<sup>8</sup> Idem

<sup>9</sup> Ibidem



Quando analisamos o culto no Candomblé sem uma visão estereotipada, não o considerando um tecido de superstições, pelo contrário, subtendendo uma cosmologia, uma psicologia e uma teodicéia; não podemos negar que o pensamento original africano que o permeia é um pensamento, sistematizado, organizado, histórico. Candomblé é religião.

Ao tentar interpretar a cultura material africana, manifestada no Brasil, com ênfase na religião, não se busca reproduções lineares dessa cultura material, em espaço e complexidade brasileira na dimensão afro-brasileira e sim conectar a produção criativa, artística afro-brasileira convencionalmente ligada as fontes africanas, traduzida em estilos, soluções plásticas, conforme maior ou menor ligação com a matriz africana. No entanto, definindo que em menor ou maior grau de influência, ou adaptações, essa matriz africana se fez real na comunicabilidade entre fé, produção material religiosa e o homem negro no Brasil.

Pensar em África, em Bahia, em Rio de Janeiro e também pensar em identidade do negro no Brasil, é pensar numa ligação além do espaço físico propriamente dito, é pensar num espaço sagrado de conexão imaginária, mas feita real. É pensar em símbolos, em sinais, em ícones, em cultura, é pensar na religiosidade, que de longe foi e é ponto de aglutinação dos que arrancados de suas raízes, se fizeram sobreviver pela fé.

### Referências Bibliográficas

- ABREU, Maurício de Almeida. *Evolução Urbana do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro* . Iplan-Rio. Zahar Editor, 1988.
- ALVES, José Cláudio Souza Alves. “*Dos Barões ao Extermínio – Uma história da violência na Baixada Fluminense*”. Rio de Janeiro. APPH, CLIO, 2003. BACHELAR, Gaston. “*O Ar e os Sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*”. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001
- \_\_\_\_\_. “*Sincretismo*”, *Dicionário de Ciências Sociais*. SILVA, B. (Org), Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1986
- CACCIATORE, Olga Gudolle. “*Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*”. 3d. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. “*Mãe Stella de Oxóssi – Perfil de uma liderança religiosa*”. Rio de Janeiro. Zahar, 2003.
- DURKEIM, Émile. “*Las formas elementares da vida religiosa: el sistema totemico em Australia*”. Madrid: Akal Editor, 1982.
- FERRETI, Sérgio. “*Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural*”, CAROSO, C. & FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). *Brasil “Afro-Brasileiro*”. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- GEERTZ, Clifford – “*Interpretação das Culturas*”. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- JOAQUIM, Maria Salete. “*O Papel da Liderança Religiosa Feminina na Construção da Identidade Negra*”. Rio de Janeiro/São Paulo. Educ/FAFESP/ Pallas, 2001.
- LE GOFF, Jacques. “*A História Nova*”. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_ “*O Imaginário Medieval*”. Lisboa: Edições 70, 1980.

SOARES, Maria Nazareth (org.). “*Brasil Afro-Brasileiro*”. Belo Horizonte. Autêntica. 2000.

PRANDI, Reginaldo.”*Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo,*

SANTOS, Juana Elbein. “*Os Nãgô e a Morte*”. 11 ed. Petrópolis/RJ. Editora Vozes, 1986.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade: A forma social negro-brasileira*. Petrópolis. Vozes, 1988.