

“A ESCRITA PERMITE O ACESSO AO SEGREDO?”: UMA REFLEXÃO SOBRE A INTER-RELAÇÃO ENTRE ORALIDADE E ESCRITA EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ

Shelton Lima de Souza¹
Océlio Lima de Oliveira²

RESUMO

A proposta deste trabalho é fazer uma reflexão sobre a relação entre oralidade e escrita em terreiros de candomblé. Tendo em vista que, tradicionalmente, o candomblé é conhecido como uma religião que constrói os seus fundamentos e desenvolve os seus “segredos” por meio da oralidade, analisamos em algumas etnografias de terreiros (CAPONE, 2009; CASTILLO, 2010; SANTOS, 1976) e em observações realizadas em um terreiro de candomblé em Rio Branco-AC, como esses espaços religiosos passaram a permitir que a escrita tivesse um papel importante em suas práticas, consentindo que o discurso oral, erigido em terreiros tradicionais de candomblé, dessem margem ao discurso escrito, mesmo que de maneira não igualitária à oralidade. Esta, ainda, se constitui como elemento fundamentalmente importante nos terreiros, já que “a voz” das mães-de-santo e dos pais-de-santo são portadores de axé (força sagrada). Além disso, abordaremos as adaptações produzidas pelos adeptos do candomblé mais velhos para resguardar os segredos da religião, tendo que, quase forçosamente, atender a uma contemporaneidade que se mostra passiva e carente da cultura da escrita.

Palavras-chave: escrita; oralidade; candomblé; modernidade

ABSTRACT

This paper aims at reflecting on the relationship between orality and writing in Candomble grounds. Taking into account that, traditionally, candomble is known as a religion that builds its foundations and develops its “secrets” through orality, I will analyze from some candomble grounds ethnographies (CAPONE, 2009; CASTILLO, 2010; SANTOS, 1976) and from some observations undertaken in one candomble grounds in Rio Branco-AC, how these religious spaces went through a process of allowing writing to take an important role in its practices, consenting that the oral discourse, erected from traditional candomble grounds, gave place to the written discourse, even though not in equal terms with orality. This latter still constitutes itself fundamentally as an important element in candomble grounds, since the “voice” of (priest women) mothers-of-saints and (male priests) fathers-of-saints are the holders of axé (sacred force). Besides that, it will be discussed the adaptations produced by mothers-of-saints and fathers-of-saints to safeguard the religion secrets, having to, almost forcefully, assist a contemporaneity, which shows itself as passive and deprived of the written culture.

Key words: writing; orality; Candomble; modernity

¹ Professor de Linguística e Língua Portuguesa no Centro de Educação, Letras e Artes – CELA/UFAC. Doutorando em Linguística na Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ.

² Professor de Linguística e Língua Portuguesa no Centro de Letras e Artes – CEL/UFAC (campus Floresta). Doutorando em Estudos Linguísticos na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”/UNESP.

Introdução

O candomblé é uma religião hierárquica e ritualística, baseada em cargos sacerdotais e de senioridade, que são perpassados ao longo de uma tradição construída dentro dos terreiros (espaços ritualísticos)³. Segundo Castillo (2010), o discurso religioso do candomblé torna-se parte fundamental no processo de iniciação de novos adeptos, já que os conhecimentos, particularmente os segredos, serão repassados – dos mais velhos⁴ para os mais novos –, por meio da oralidade. Contudo, na contemporaneidade, o candomblé vem utilizando a escrita como ferramenta de transmissão de conhecimentos, muito embora os textos escritos, ainda, não sejam tão valorizados como os textos orais. Além disso, mesmo com a incorporação da escrita nos terreiros de candomblé, a oralidade ainda é a forma de conexão entre os integrantes da comunidade, já que, diferentemente das religiões cristãs, por exemplo, o candomblé não tem livros (sagrados) que guiem os adeptos na construção e no desenvolvimento dos ritos. Assim, a palavra proferida pela mãe ou pai-de-santo é considerada portadora de axé – força vital responsável pelo equilíbrio espiritual do terreiro. Através da palavra, o sacerdote ou sacerdotisa torna-se mediador ou mediadora entre os homens e o divino. Logo, no início da convivência com os adeptos de uma roça, o abiã⁵ percebe o poder da palavra e, quando se torna iaô⁶, será observado quanto a sua capacidade de guardar o segredo transmitido oralmente ou, também, atualmente, pela escrita, haja vista que nem todos os filhos-de-santo serão alvo de confiança por parte do pai ou mãe-de-santo.

É no convívio dentro da comunidade, tendo a oralidade, a priori, como intermediária das relações inter-relacionais, que se desenvolvem os conflitos⁷. Como uma religião hierárquica, a busca pelo poder dentro das casas de candomblé faz parte do

³ O espaço sagrado de realização dos rituais do candomblé pode ser chamado de terreiro, roça etc. Essa variedade de nomes depende da região ou nação de candomblé a qual pertence os sacerdotes que organizam o espaço supracitado.

⁴ Em um terreiro de candomblé, um indivíduo considerado velho não tem relação direta com sua idade de nascimento, mas com o tempo de iniciação na religião. Assim, uma criança que foi iniciada com oito anos de idade, por exemplo, será “mais velha no santo” do que uma pessoa que se iniciou na religião em uma idade mais avançada.

⁵ Membro de um terreiro de candomblé que ainda não passou pelo ritual de iniciação.

⁶ O iaô ou a iaô são os recém iniciados no candomblé. Por uma questão de padronização, todos os termos do candomblé mencionados neste trabalho serão escritos de acordo com as normas gráficas da língua portuguesa.

⁷ Como uma religião hierárquica, inserida em um espaço de concreta relação inter-relacional, o terreiro de candomblé é um ambiente de conflitos diversos. Para se ter uma ideia mais pormenorizada do desenvolvimento de conflitos em terreiros de candomblé, cf. Vallado, 2010.

cotidiano do povo-de-santo que, durante tanto tempo, lutou e ainda luta por igualdade e respeito dentro da sociedade envolvente de maioria cristã. O conflito dentro dos terreiros ocorre, na sua grande maioria, pela busca de poder de um dos membros da comunidade (VALLADO, 2010). Além disso, a disputa no mercado religioso⁸, que encarece os produtos usados dentro dos terreiros, e, até mesmo, “a mão” do pai ou mãe de santo⁹, podem se constituir como elementos iniciadores de conflitos. A maneira que os conflitos serão administrados poderá ser fundamental para a manutenção da hierarquia, tanto defendida dentro do candomblé, principalmente pelos adeptos mais antigos.

No candomblé, todas as ações têm um significado; uma simbologia que é construída por meio da oralidade que está sendo ressignificada em livros, apostilas, diários, cadernos de iniciação (CASTILLO, 2010) etc. Com os atos de fala permeados pelo texto escrito, cada membro do candomblé vai tomando seu lugar no grupo religioso. Nesse sentido, refletindo sobre o processo de formação do candomblé, podemos fazer referência aos descendentes de negros africanos que conservam, em suas memórias coletivas, seus ritos que, ao longo do tempo, são ressignificados no contexto da diáspora, no espaço colonial:

Esse movimento de volta à África, desde sempre presente no candomblé, é uma reativação, mais simbólica que real, de uma tradição “pura” que deve ser reconstruída em solo brasileiro. A necessidade se faz sentir de modo mais urgente, à medida que os efeitos nefastos do turismo e da participação de brancos e mulatos no candomblé cavam um fosso cada vez mais nítido entre os terreiros “tradicionais” e aqueles que “buscam tanto a estética quanto à religião” (CAPONE, 2009, p. 29).

⁸ Os conflitos, para se manter no mercado religioso, ocorrem dentro das comunidades de terreiro, como também ocorrem entre o candomblé e algumas religiões de base cristã. Não é por acaso que, não raramente, detectam-se, em programas religiosos na televisão, comunidades protestantes apresentando discursos de ódio frente a uma religião de matriz africana. Este ato de intolerância se consolida, também, como uma disputa de espaço no mercado “da fé”. Sobre o mercado religioso, cf. a pesquisa da Fecomércio SP sobre o crescimento deste tipo de mercado no Brasil no site <http://www.fecomercio.com.br/noticia/mercado-religioso-cresce-e-se-mostra-bilionario>); e, também, o artigo de Oliveira e Neto (2014) sobre a Teoria do Mercado Religioso.

⁹ “A mão” do pai ou da mãe-de-santo é o trabalho realizado, remunerado ou não, pelo sacerdote ou sacerdotisa em um ritual, seja para um integrante formal do terreiro, do qual o sacerdote é o chefe, ou para um cliente. Este não é, formalmente, membro de um terreiro, mas, como o próprio termo indica, “o/a cliente” procura os serviços dos pais-de-santo ou das mães-de-santo para resolver problemas diversos, pagando para isso.

Segundo algumas etnografias de terreiros tradicionais da Bahia (VERGER, 1981; SANTOS, 1976), o retorno à África descrito no excerto acima, é feito via oralidade, porém Castillo (2010) problematiza essa total adesão dos terreiros de candomblé à oralidade, afirmando que, em muitos terreiros, a escrita é usada como um recurso para perpetuar tradições, consideradas até então pelos adeptos como oriundas da África¹⁰. A escrita, principalmente na contemporaneidade – onde terreiros de candomblé assimilam, como qualquer outro ambiente cultural, características da modernidade – anda lado a lado com a oralidade, promovendo o resguardo dos fundamentos da comunidade. Assim, a escrita participa das relações de poder que se constroem em torno do terreiro, sobretudo na promoção, em torno de um pequeno grupo, do que se deve ou não saber sobre os “segredos” do candomblé.

O resguardo dos fundamentos do candomblé

Os fundamentos são segredos que, na formação dos primeiros terreiros de candomblé, eram guardados “a sete chaves” pela complexa hierarquia da religião. Por estes primeiros terreiros terem se constituído em torno da oralidade – haja vista que o número de analfabetos era alto – muitos pais ou mães-de-santo morriam com os fundamentos, sendo necessário que, para a não derrocada da religião, os segredos fossem passados àquele “digno” de confiança do chefe religioso. Com o advento do candomblé e pela própria inserção de um novo tipo de público frequentador dos terreiros – observa-se a grande quantidade de professores, antropólogos, advogados, médicos, sociólogos etc. que são adeptos ou simpatizantes da religião – muitos fundamentos foram transpassados para os livros¹¹. No entanto, o saber oriundo dos livros, embora seja usado, não é tão valorizado quanto o conhecimento adquirido pelo contato oral via pai ou mãe-de-santo. Nessa perspectiva, Castillo (2010, p. 29) descreve a fala do Ogã¹² Thiago que se mostra contrário à total adesão da escrita nos rituais:

Você pode descrever como é a feitura da iaô, mas só uma pessoa vendo como é que faz, que vai saber como é que realmente faz. Não ouvindo falar, e não lendo no livro. O segredo é isso. O que você lê, você não está tendo a visão

¹⁰ Para uma maior reflexão sobre o processo de refricanização em terreiros de candomblé, cf. Capone (2009).

¹¹ Não estamos afirmando, com essa assertiva, que o novo tipo de público frequentador dos terreiros é o único motivador da inserção da escrita nas práticas sociais desenvolvidas no candomblé.

¹² Cargo masculino de grande importância dentro dos terreiros de candomblé. Cada ogã tem uma função nos rituais realizados e, como a equede (cargo feminino), não passa pelo processo do transe.

do que realmente acontece. A pessoa não vai saber como abrir uma casa de candomblé com um livro. Só uma pessoa experiente, que pratica, que vai saber conduzir aquilo (CASTILLO, 2010, p. 29).

A autora considera que, o mais interessante no depoimento acima, é a não aderência de uma aprendizagem, a partir de um texto falado ou escrito, que seja desvinculada da prática. É na prática que sensações como aromas, paladares, melodias, ritmos, movimentos e sensações físicas são percebidos e que, indubitavelmente, para uma religião marcada pela constante realização de rituais – permeados por cantigas, rezas, evocações e sacrifícios de animais – as sensações trazidas pelo contato direto é fundamental. Quanto a isso, mãe Laura d’Olissa¹³, uma antiga mãe de santo de grande prestígio no Estado do Acre, em vários momentos que presenciamos as suas práticas, disse:

Se vou arriar uma comida para Xangô, o interessado por esse agrado ao orixá tem de estar presente para ir pegando o axé da comida. No caso do filho-de-santo, para ele aprender a fazer todas as comidas-de-santo, tem que ficar do meu lado, me ouvindo e vendo o que estou fazendo. Filho-de-santo, para receber meus fundamentos, tem que estar do meu lado. (entrevista no dia 29/01/2013)

Vemos que, como o ogã Thiago, mãe Laura frisou a necessidade de se ouvir o aprendizado e praticá-lo. Em outro momento da entrevista, mãe Laura se referiu aos textos escritos:

Filho-de-santo não pode ser cosi¹⁴. Para saber das coisas tem que estudar. Todos têm os seus cadernos, se não sabem, é porque não querem aprender. Mas, mesmo lendo nos cadernos, tem que ver eu fazendo. Não adianta só ler, tem que estar no barracão vendo a mãe-de-santo fazendo as coisas, para eu passar fundamento. (entrevista dia 29/01/2013)

No terreiro Ilê Axé Sesile, que era organizado por mãe Laura, os iniciados começam a produzir o “caderno de fundamento” logo nos primeiros dias que entram para a comunidade. Ali, eles escrevem as regras a serem obedecidas, cânticos, rezas da nação, mitos dos orixás, no caso dos “voduns”¹⁵, e tudo o que vão observando através

¹³ Mãe Laura faleceu em 2014, após as entrevistas fornecidas à pesquisa que deram origem a este trabalho. Lissa ou Olissa é o Vodum o qual mãe Laura foi iniciada. Alguns adeptos do candomblé, no Acre, a conheciam, também, por mãe Laura d’Oxalá. Oxalá é o Orixá que, em uma comparação grosseira e sem entrar em muitos detalhes que fogem a este trabalho, tem relação com o Vodum Olissa.

¹⁴ Alguém que, mesmo recebendo os fundamentos dentro de um terreiro, não os aprende, ou seja, um ser considerado incapaz.

¹⁵ O candomblé é dividido em nações, sendo Queto, Jeje e Angola as mais conhecidas. Na nação Queto, as principais divindades são os Orixás; na nação Jeje, os Voduns se constituem como as divindades mais

da oralidade no dia a dia, na convivência com os mais velhos do terreiro. Assim, tudo se constitui em “fundamento”, que um dia, por ventura, poderá ser usado. Durante a pesquisa, nos deparamos, algumas vezes, com mãe Laura recomendando a um futuro iaô que comprasse seu caderno. Indagada sobre o que o iaô poderia copiar ou não no caderno de fundamento, a doné¹⁶ explicou: “ele pode copiar alguns fundamentos da casa, mas somente aqueles que um iaô deve saber, a outra parte do caderno só pode ser copiada depois que completar sete anos de santo feito”. Assim, alguns saberes só são permitidos aos iniciados após um certo tempo.

Os pais e mães-de-santo dos terreiros de candomblé são considerados e reconhecidos como detentores exclusivos de um monopólio na gestão dos segredos. Somente eles decidem a quem esses segredos serão transmitidos:

Não se passa fundamentos do candomblé para qualquer um. Tem filhos-de-santo que podem ser tornar ebomi e pais-de-santo, mas mesmo assim não confio em passar fundamentos para eles. Eu observo e vejo qual é aquele que deve conhecer um fundamento. O iaô que está sempre do meu lado, vendo o que estou fazendo e escutando o que estou falando, não será um iaô descompreendido¹⁷. Aquele que não acompanha a mãe-de-santo não aprende nada. (Mãe Laura em entrevista no dia 29/01/2013)

Mãe Laura nos mostra a importância que dá para a transmissão dos fundamentos por meio da oralidade, sendo que, para que haja transmissão do que sabe, faz-se necessário o constante contato com ela.

Assim, percebemos tão qual é importante as situações de fala dos terreiros, pois é a oralidade que dá desenvolvimento aos rituais. No entanto, Castillo (2010) aponta um estudo do antropólogo Júlio Braga que contesta essa total adesão da oralidade no candomblé:

Júlio Braga (2007) é um dos poucos autores a reivindicar a necessidade de considerar as maneiras pelas quais a tradição oral coexiste com o uso da escrita nos terreiros. Braga sustenta que a lacuna em relação aos pequenos, mas reais usos da escrita, acaba promovendo uma visão exagerada da oralidade como o único meio para a transmissão do saber religioso... Nesse sentido, é importante distinguir entre os usos da escrita considerados públicos, por não transgredirem os limites do segredo, e seus outros usos, guardados em silêncio (CASTILLO, 2010, p. 59).

importantes e, por fim, os Inquices são as principais entidades cultuadas na nação Angola. Sobre as nações no candomblé praticado no Acre, cf. Oliveira e Souza (2016).

¹⁶ O mesmo que ialorixá ou mãe-de-santo.

¹⁷ O mesmo que coci.

O autor, citado por Castillo, afirma a necessidade de se rever essa total adesão do candomblé à oralidade. A própria Castillo, ao estudar a oralidade em terreiros tradicionais de candomblé da Bahia, verificou que, juntamente à tradição oral, alguns cadernos – os cadernos de fundamento – são usados como instrumentos para perpetuar o conhecimento nesses terreiros. Mesmo assim, esses cadernos não substituem o que se chama de a “força da palavra pronunciada”.

A linguagem verbal e a não-verbal no candomblé

A escrita é vista de forma diferente pelo candomblé e pelas religiões judaico-cristãs. Na primeira religião, a transmissão de saberes é analisada por muitos etnógrafos, a exemplos de Verger (1981) e Santos (1976), como sendo feita pela oralidade, criando-se uma lógica de não compartilhamento de conhecimento tradicional afro-religioso via texto escrito¹⁸. Como vimos no parágrafo anterior, autores como Braga (2007) e Castillo (2010) contestam, atualmente, a total aderência dos terreiros de candomblé à oralidade e uma possível negação da escrita. O corpo simbólico do candomblé, concretizado em danças, cantigas, rezas, oferendas etc, não se baseia em textos escritos sagrados (como a bíblia para os cristãos), promovendo-se a ideia – até certo ponto considerada não verdadeira pela autora – de que o candomblé é uma religião fundamentalmente oral. Para Castillo, o candomblé pode “ser descrito como tendo uma tradição oral, embora se insira e interaja com a sociedade brasileira, a qual é profundamente marcada pela influência da tradição escrita”. A tradição oral do candomblé pode ser constatada em Santos (1976), “... a linguagem oral está indissolúvelmente ligada à dos gestos, expressões e distância corporal. Proferir uma palavra, uma fórmula é acompanhá-la de gestos simbólicos apropriados ou pronunciá-la no decorrer de uma atividade ritual dada”.

Oliveira e Souza (2012), ao analisar a relação entre o som oriundo dos atabaques e o ritual de candomblé, mostram a relação existente entre a oralidade e a linguagem não-verbal na representação dos mitos dos orixás. Assim, os autores afirmam que “a sonoridade de um instrumento ou de um objeto é um elemento constituinte do candomblé. Não se faz nada em um ritual de candomblé sem ter um batuque ou um som

¹⁸ As etnografias de Verger (1981) e Santos (1976), como as datas das publicações demonstram, são antigas. O tempo de publicação, portanto, explica o fato de ambos os etnógrafos considerarem a oralidade como o único instrumento de transmissão dos fundamentos do candomblé.

oriundo dos diversos instrumentos presentes em um terreiro”. A maioria dos terreiros de candomblé dão uma importância à pureza de sua tradição africana, e isso é demonstrado constantemente através do discurso do líder e também através dos rituais e situações cotidianas, todas as formas de linguagem são utilizadas para esse fim.

Considerações finais

Como vimos, a produção verbal (oral e escrita) nos terreiros citados é intensa. Mesmo assim, embora a escrita seja um instrumento de transmissão de saberes dentro dos terreiros de candomblé contemporâneos, a preservação dos segredos ou fundamentos se mantém resguardado pela autoridade máxima da casa, onde os pais-de-santo e mães-de-santo criam estratégias para que, mesmo sabendo ler, os seus filhos não saibam de fundamentos antes do tempo estabelecido pelos pais ou mães-de-santo. No depoimento do Ogã Thiago fornecido por Castillo (2010), como no de mãe Laura (em 2013), vemos que a escrita adquiriu um espaço dentro do terreiro, tendo, contudo, um espaço secundário frente às ações conduzidas pela oralidade. É a oralidade que carrega a força vital do terreiro.

A preservação da hierarquia e a distribuição de poder dada pelo pai ou mãe-de-santo de cada terreiro tem relação com a manutenção da tradição. A religião das entidades que se remete a uma África redefinida ou imaginada tem se mantido como uma religião misteriosa e de segredos. A manutenção do segredo está intimamente ligada à ideia de poder. Quem sabe mais, tem mais prestígio; aquele que domina a língua ritual dos cânticos, das rezas, aquele que conhece as plantas de cada orixá etc. tem mais poder que o outro.

Dessa forma, entendemos que os adeptos do candomblé, em rituais específicos e contato diverso no terreiro, usam de um aparato verbal para o desenvolvimento das suas práticas e de uma linguagem não-verbal (dança, jogos corporais, encenações, etc) para compor o(s) processo(s) ritualístico(s) no terreiro. Portanto, o terreiro de candomblé é um ambiente que aciona várias linguagens, apresentando uma manifestação linguística sincrética. Pietroforte afirma que:

Os sistemas verbais são as línguas naturais e os não-verbais, os demais sistemas, como a música e as artes plásticas. Os sistemas sincréticos, por sua vez, são aqueles que acionam várias linguagens de manifestação, como ocorre entre um sistema verbal e um não-verbal nas canções e histórias em quadrinhos (PIETROFORTE, 2007, p. 11).

Complementar à citação de Pietroforte, os autores Vogel, Mello & Barros (2001) ressaltam que a dança, diversos elementos coreográficos e sincronizados a partir de um som qualquer, além de diversos jogos corporais, funcionam como uma linguagem não-verbal que está em constante “diálogo” com as entidades invocadas no candomblé. Pode-se afirmar que os “jogos” corporais desenvolvidos no período das senzalas são ressignificados nos terreiros. Dessa forma, entende-se como linguagem não-verbal os elementos do candomblé que não têm relação direta com uma língua, mas sim com imagens, danças, representações, relações simbólicas etc. Os autores intensificam, ainda, que a linguagem não-verbal era constantemente usada pelos negros escravizados para manter comunicação entre si, haja vista que era uma política dos escravocratas colocar em um mesmo ambiente africanos de etnias e, conseqüentemente, de regiões diferentes da África – que por extensão falavam línguas diferentes entre si – para não ter contato, evitando motins. Portanto, eram os “jogos” corporais que substituíam a palavra, tornando-se um dos únicos meios que os negros tinham para se fazer compreender. A festa, o transe, a dança começam a fazer parte da identidade religiosa afro-brasileira e os terreiros seriam uma das concretizações dessa necessidade de demonstrar uma identidade negra.

Referências

- BRAGA, J. **O tempo sagrado no candomblé**. In: BACELAR, J. & PEREIRA, C. (Orgs) Vivaldo da Costa Lima: Intérprete do afro-Brasil. Salvador: Edufba/CEAO, 2007.
- CASTILLO, L. E. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: Edufba, 2010.
- CAPONE, S. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- OLIVEIRA, B. **Mercado religioso cresce e se mostra bilionário**. Disponível em: <http://www.fecomercio.com.br/noticia/mercado-religioso-cresce-e-se-mostra-bilionario>
Acesso em 08/02/2017.
- OLIVEIRA, L. L. S. e NETO, G. B. **A teoria do mercado religioso: evidência empíricas na literatura**. REVER, São Paulo, n. 1, ano 14, 2014.
- OLIVEIRA, O. L. e SOUZA, S. L. **O batuque dos atabaques Rum, Rumpi e Lé como elemento sagrado e sacralizante no candomblé acriano**. Revista do curso de licenciatura em música – CELA, Rio Branco, v. 2, nº. 1, 2012.

_____. **A relação entre língua, nação e identidade no candomblé acreano.** Revista Tropos, Rio Branco, vol. 5, n. 2, 2016.

PIETROFORTE, A. V. **Semiótica visual: os percursos do olhar.** São Paulo. Contexto, 2. ed. 2007.

SANTOS, J. E. **Os nagô e a morte.** 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

VALLADO, A. **Lei do santo: poder e conflito no candomblé.** Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

VERGER, P. **Orixás.** Salvador: Corrupio, 1981.

VOGEL, A., MELLO, M. A. S. & BARROS, J. F. P. **Galinha D'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira.** Rio de Janeiro: Pallas, 2001.