

O ESPAÇO SAGRADO NOS CANDOBLÉS NAGÔ*

The Sacred Space in Candomblé Nagô

† José Flávio PESSOA DE BARROS

Os “terreiros”¹, “roças”, “casas-de-santo” ou “casas-de-Candomblé” são denominações correntes utilizadas para nomear tanto os espaços como os grupos de culto aos deuses africanos. Estes locais, onde são reverenciados também os ancestrais ilustres, recebem designações (*Ketu, Angola, Jêje*, etc.) de acordo com as tradições culturais predominantes advindas de suas relações com grupos étnicos africanos. São às raízes da África mítica, reelaboradas no contexto brasileiro, a que tais nomes aludem, reforçando os limites ideológicos entre as comunidades, como também das identidades que tais associações produzem.

O terreiro é, portanto, uma associação liturgicamente organizada, em cujo espaço dá-se a transmissão e aquisição dos conhecimentos de uma determinada tradição religiosa. Trata-se de um conceito que inclui, além da vivência social em uma determinada cultura, um espaço distinto do contexto onde está inserido. Neste local são forjadas identidades religiosas diferenciadas, com características próprias, e constitui-se como:

um patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África), afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para sua transmissão e preservação. (SODRÉ, 1988: 50)

Muitas casas-de-santo surgiram no início do século XIX, e algumas delas foram originadas das reuniões empreendidas nas confrarias religiosas da Igreja Católica. Os *Nagôs* formavam duas irmandades, uma masculina, denominada Nosso Senhor dos Martírios e outra feminina, Nossa Senhora da Boa Morte, na Igreja da Barraquinha, ambas na cidade de Salvador, Bahia. Essas informações são referendadas por Verger (1997: 28), que ainda acrescenta:

várias mulheres enérgicas, voluntárias, originárias de Ketu, antigas escravas libertas... fundaram um terreiro chamado Iya Omi Axé Aira Intile que hoje tem o nome de Ile Iya Naso, e se encontra definitivamente instalado no bairro da Federação,

* Este artículo fue publicado en el 2000 en: *El espacio en América Latina: el contrapunteo entre lo local y lo global*. Memorias de la XII Reunión del GT “Estudios Regionales”, Andrzej Dembicz, M^a Teresa Toribio Brittes Lemos (ed.), serie: El espacio en la Cultura Latinoamericana, Tomo 6, Universidad de Varsovia, Centro de Estudios Latinoamericanos, Varsovia, 2000, pp. 84-90.

¹ Terreiro – esta palavra designa um conjunto espacial, social e cultural. É o local do culto aos *orixás*, composto de: a) Construções diretamente associadas ao mundo dos *orixás*, espaço sagrado; b) Habitações dos praticantes, espaço privado de moradia, porém de propriedade comunal; c) Espaço verde onde são cultivados os vegetais sagrados, que podem ser: árvores e arbustos, utilizados como local de culto especial, ou ainda as ervas sagradas, utilizadas tanto na medicina fitoterápica do grupo como nas diversas cerimônias religiosas que ocorrem no calendário litúrgico das casas-de-santo. Ver Pessoa de Barros, J.F. 1993.

Salvador, Bahia, há mais de um século. Esta casa originou várias outras comunidades famosas, tanto na Bahia como no Rio de Janeiro.

Essas comunidades se autodenominam *Ketu*, isto é, da nação *Ketu*, e este termo é aqui entendido como uma categoria cultural e não de caráter étnico.

Os deuses cultuados, assim como os ancestrais, são de origem africana e denominados genericamente de *orixás*. Na África, entretanto, estas divindades estavam ligadas à família, cidade ou região, o que promovia a caracterização de cultos grupais e regionais, ou mais raramente, de cultos de caráter nacional. No Brasil, a diáspora negra impõe um novo arranjo tanto territorial quanto ideológico à adoração dos *orixás*,

cada um deve assegurar pessoalmente as minuciosas exigências do Orixá, tendo, porém a possibilidade de encontrar num Terreiro de Candomblé um meio onde inserir-se e um pai ou mãe-de-santo competente capaz de guiá-lo e ajudá-lo a cumprir corretamente suas obrigações em relação ao seu Orixá (...). Existem, em cada Terreiro de Candomblé, múltiplos Orixás pessoais, símbolo do agrupamento do que foi dispersado pelo tráfico. (Verger, 1997: 33)

O Candomblé é uma religião iniciática e suas comunidades possuem características próprias referentes a uma organização social extremamente regrada e hierarquizada, baseada em um parentesco mítico, onde a chefia espiritual e terrena encontra-se concentrada nas mãos de uma só pessoa: a mãe ou pai-ide-santo. É também um grupo social que congrega especialistas rituais vários, como os que tocam os instrumentos (*alabês*), realizam os sacrifícios (*axoguns*), os que preparam os alimentos votivos (*iabassés*) e os encarregados da coleta e preparo dos vegetais (*olos-sain*) e muitos outros cujos títulos correspondem a tarefas específicas, todos sob a chefia do dirigente máximo dessas comunidades. As mesmas apresentam ainda uma hierarquia sacerdotal baseada no tempo de iniciação, distinguindo aqueles já iniciados dos que estão sendo preparados para tal fim. Os primeiros são classificados de *iaôs* e os segundos *ebomis*, de acordo com o tempo de iniciação, mais ou menos de sete anos de integração ao grupo. Os neófitos são chamados de *abians* quando já realizaram alguns ritos iniciais e clientes quando participam de maneira assistemática, ou ainda, são apenas espectadores. Os segredos são revelados paulatinamente, e vários ritos de passagem vão concedendo aos mais velhos no culto, a senioridade, que lhes possibilita ascender na hierarquia sócio-religiosa.

Os terreiros *Nagôs* apresentam uma divisão espacial muito semelhante. Uma descrição etnográfica pode melhor situar esta ocupação territorial. Trata-se de um comunidade situada no município de Nova Iguaçu que faz parte do chamado Grande Rio. Sua localização é distante do núcleo central da cidade do Rio de Janeiro. A repressão policial e os contínuos projetos modernizadores sofridos pela cidade produziu um afastamento de muitas casas-de-candomblé. Estas, outrora situadas na parte mais antiga da cidade, foram deslocadas para a periferia, em lugares mais distantes, de difícil acesso, menos valorizados e que podiam ser adquiridos com maior facilidade. O local em questão pode ser alcançado tomando o trem da Estação

Central do Brasil ou pela Rodovia Presidente Dutra, sendo que, nos dois casos, a viagem dura mais de uma hora.

A casa-de-santo ocupa, ao todo, três lotes. A área construída dá uma idéia clara e concreta dos investimentos sucessivos que a comunidade tem feito durante os últimos vinte e oito anos.

A mãe-de-santo, originária da Bahia, e iniciada no *Ilê Iya Naso*, migrou para o Rio de Janeiro há aproximadamente trinta anos, adquirindo, nesta ocasião, um lote de dez metros de frente por trinta metros de fundo, em Miguel Couto, distrito de Nova Iguaçu. Os dois lotes subsequentes, que formam atualmente o conjunto arquitetônico do *Ilê* de Nossa Senhora das Candeias, são resultado do esforço do terreiro como um todo, e também do prestégio alcançado por esta sacerdotisa, junto a pessoas influentes da sociedade nacional. O primeiro terreno adquirido possuía uma pequena casa que foi o núcleo inicial do terreiro. O „barracão”, local onde se realizam as festas públicas, foi a primeira construção e possuía, como anexo, alguns cômodos, onde foram alojadas as representações dos *orixás* e alguns membros da comunidade. A partir daí, pouco a pouco, foram sendo ocupados os terrenos contíguos. A morfologia do local é, portanto, complexa e demonstra as distintas transformações por que passou, restando do prédio inicial somente a casa da mãe-de-santo que, assim mesmo, sofreu reformas internas sucessivas. Hoje em dia, todo o conjunto é cercado por um muro alto. É a partir da moradia da chefe de culto que descrevemos as demais construções.

A casa da sacerdotisa atualmente se encontra no meio do conjunto que compõe o terreiro: a sua direita, nos dois lotes subsequentes, e em suas laterais estão as “casas” de *Ogum*, *Oxossi* e *Xangô-Airá*. Ao final dessas pequenas casas, construídas em “meia água”, encontra-se, ao ar livre, a representação dos ancestrais sobre a terra, envolvida por uma pequena mureta. A seu lado, no sentido longitudinal, a “casa” de *Obaluaiê*, “senhor da terra e das doenças”. À pouca distância desta, um longo quarto abriga cerca de vinte *ogans* solteiros, que são os encarregados dos sacrifícios, dos cânticos litúrgicos e das pequenas reformas que venham a ser necessárias.

Ao lado deste quarto, a meia parede, justamente atrás da casa da *Ialorixá*, encontra-se a cozinha, que serve tanto para a comunidade como para o preparo das comidas votivas. Um pequeno prolongamento, fechado para o exterior e comunicando-se com a parte interna da cozinha, serve como dispensa. Ligado a este conjunto, seguem-se dois cômodos, um pequeno e outro mais amplo onde moram os casais do grupo, com seus filhos. Um corredor estreito e curto separa estas últimas construções do barracão. Ao final deste, a “casa” dos *Exus*. Entre esta última e os quartos dos casados, outro corredor desemboca em terreno contíguo, sem construções, onde se encontram pequenas árvores e muitas ervas utilizadas nos ritos de purificação e iniciação.

Na área onde se encontram as casas-dos-orixás², uma ocupa posição central, que a destaca do conjunto em tamanho e estética: é a “casa” de *Oxum*, orixá da mãe-de-santo, “senhora do ouro e da fecundidade”, protetora da comunidade. Ao lado desta construção e à sua frente, um pequeno jardim contém flores e plantas dedicadas a esta divindade, dentre as quais destacamos o mal-me-quer (*wedelia paludosa*, D.C.) com suas flores amarelas, a água-de-alevante (*Renalmia brasiliensis*, Schum) cujo perfume envolve todo o ambiente.

À frente da casa-dos-orixás, uma pequena faixa de terra contém também inúmeras espécies atribuídas respectivamente a cada um: o peregun (*Dracaena fragans*, Gawl) dedicado a *Ogum*, a mamona (*Ricinus communis*, L.) a *Obaluaiê*, o algodoeiro (*Gossypium barbadensis*, L.) cujas flores brancas o faz pertencente a *Oxalá*, orixá primordial, e a aroeira (*Litsea molleoides*, Engl.) a *Oxossi*. Duas grandes árvores ainda destacam-se neste local, um dendezeiro³ (*Elaeis guineensis*, Jacq.), junto ao muro, ladeando a entrada da garagem, e, alguns metros à sua frente, dois coqueiros da Bahia, sempre plenos de frutos. Uma infinidade de outras plantas formam este reservatório litúrgico dos orixás, empregadas nas beberagens, banhos e defumações (Pessoa de Barros, 1983).

Foram construídos recentemente, anexo à casa da mãe-de-santo, dois banheiros: o primeiro masculino, voltado para o barracão, e o outro, feminino, voltado para a cozinha ritual e, entre ambos, um corredor que permite a circulação por todo o espaço.

Há duas entradas: uma dá acesso ao conjunto formado pelas casas-dos-orixás e cujo tamanho permite a passagem de carros, a outra, em frente à casa da mãe-de-santo, dá acesso ao barracão. No interior desta última, encontra-se um pequeno pote de barro – “quartinha” – contendo água, que deve ser lançada ao solo, em pequena quantidade, por todos que penetram no espaço sagrado do terreiro. Trata-se de um rito lustral que, além de delimitar instâncias diferentes (sagrado e profano), purifica aqueles que ali entram. Próximo a entrada, uma árvore também ostenta um *ojá*, grande laço atado em nó, de morim branco, símbolo de sacralidade, e é conhecida pelo nome popular de graviola (*Annona muricata* L; *Annonaceae*). À sua volta, uma pequena mureta também a distingue. É a morada de Tempo, inquite angolano também cultuado nesta e em outras casas, símbolo do contrato mínimo que originou

² Casa dos Orixás – na divisão espacial dos Terreiros, determinadas construções são dedicadas aos orixás ou a um conjunto de orixás considerados como pertencentes a uma mesma família mítica, exemplo: casa de *Ogum* (onde se encontram os objetos sagrados de todos os iniciados de *Ogum*) ou ainda, casa de *Obaluaiê* (onde estão depositados os objetos sagrados de *Obaluaiê* e sua família mítica: *Nanã*, *Oxumarê* e, por vezes, *Ossain*).

³ Dendezeiro – palmeira aclimatada no Brasil (*Elaeis guineensis*; Jacq.) de ampla utilização na liturgia dos Candomblés. O óleo obtido dos seus frutos (azeite-de-dendê) e considerado indispensável para elaboração de grande parte das comidas-de-santo. Suas folhas (desfiadas) servem para guarnecer entradas e saídas das casas-de-santo (*mariô*). São ainda utilizadas como adereço de mão e parte das vestimentas de alguns orixás, especialmente *Ogum*.

a síntese do que hoje é o Candomblé. O tempo também representa a passagem dos eventos, o encadeamento das festividades ligadas à sucessão das estações, das fases lunares, às quais os diversos elementos da natureza (*orixás*), estão intimamente ligados. Além disso, o termo indica a relativização do conceito de tempo, que deixa de ser absoluto e finito, para ser o Tempo mítico, uma outra instância, que permite as relações entre céu e terra, homens e *orixás*, sendo que o *Aiyê* é a terra dos seres humanos, e *Orum* é a dos *orixás* e ancestrais.

O barracão, em uma de suas laterais, é de meias paredes caiadas, em grande parte devassado. Dentro dele, o olhar abrange um recorte do terreiro. Este entorno imediato compreende o quarto dos casados, o de *Exu*, a entrada do „espaço mato”, a lateral da casa da mãe-de-santo e dele também se divisa a „árvore de Tempo”. Ao seu centro, o poste que sustenta a cumeeira e, sob este, enterrados no solo, os objetos rituais que constituem o *axé*⁴ da casa – poder mágico-sagrado que une, sustenta e singulariza as comunidades-terreiro. Preso a ele, um quadro emoldurado ostenta o retrato de Tia *Massi*, falecida *Ialoruxá* do Engenho Velho, *Ilê Iya Naso*, e mãe da mãe deste terreiro. Na extremidade esquerda, em sua parte central, uma mureta delimita os três tambores sagrados.

Lateralmente, quatro cômodos ocupam todo o comprimento do barracão. O quarto de jogo, onde a mãe-de-santo consulta o oráculo, os búzios, para desvendar os desígnios dos *orixás* e o destino dos homens. A seu lado, o *roncô*⁵, ou „Camarinha”, onde ficam todos os filhos-de-santo, homens e mulheres, durante a reclusão⁶ iniciática. Em seguida, os quartos de *Oxalá* e de *Xangô*. Com este último, moram as *iabás*, isto é, os *orixás* femininos (*Iemanjá*, *Iarsã*, *Ewa*, *Oxum* e *Obá*).

⁴ *Axé* – conceito fundamental da visão de mundo *jêje-nagô* definido por Maupoil (1943: 334) como “A força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de todas as coisas”. Verger (1966: 36) o define como “A força vital, energia, a grande força de todas as coisas”.

Axé pode designar também o local sacralizado pelas substancias divinas, estas podem ser de origem vegetal, animal e mineral; também pode estar contido no corpo humano que passe pela iniciação, podendo ser transmitido dos mais velhos para os mais novos pela imposição das mãos, pela mastigação ritual e pelas palavras proferidas. É um conceito relativo e que depende de renovação permanente, podendo ser produzido, multiplicado, podendo ainda desaparecer considerando-se as ações humanas. Além disso, refere-se tanto ao local sagrado da fundação do Terreiro, quanto a determinadas partes dos animais sacrificiais, bem como ainda ao lugar de recolhimento dos neófitos. É usado também para designar na sua totalidade a casa-de-santo e sua linhagem.

⁵ *Roncô* – termo pelo qual se designa o aposento destinado à reclusão dos neófitos durante o processo de iniciação. É conhecido também como *alixé* ou *ariaxé*, *camarinha* ou ainda *axé*.

⁶ Reclusão – processo de iniciação, também denominado de “feitura de santo”, que implica, além da reclusão, em catulagem, raspagem, pintura, instrução esotérica, apresentação pública e imposição sobre a cabeça do *Oxú* (massa cônica utilizada na iniciação que identifica a categoria sacerdotal).

Nas laterais do barracão, alinham-se as cadeiras destinadas à assistência. As da esquerda são de lavra rebuscada e alegórica, como também as que se encontram envolvendo o poste central, e pertencem aos *ori-xás*. Suas cores, entalhes e adomos indicam a divindade que se vai sentar em cada uma delas. As da direita, mais simples, são destinadas aos convidados durante as festas públicas.

Duas entradas comunicam os corredores laterais a este centro ritual. Sobre elas, uma fina cortina de palha de folhas de dendezeiro desfiadas – *Mariô* – protege este local dos espíritos dos mortos. O teto do barracão é todo recoberto por bandeirolas, feitas de papel fino, formando um novo e colorido teto.

O poste central, além de sustentar a cumeeira, lembra aos adeptos o mito de formação do mundo, isto é, a corrente que ligou o *Orum* ao *Aiyê*, por onde desceram os orixás povoando o mundo e criando os homens. E em volta dele que se desenrolam os cânticos e danças que rememoram a saga dos *orixás*. O sentido da dança é contrário ao dos ponteiros do relógio, isto é, o movimento lunar. Os cânticos, sempre acompanhados pela orquestra ritual, são entoados em coro e em língua ancestral, isto é, o *Iorubá* litúrgico. É também no barracão, que algumas festividades ocorrem lembrando natalícios, casamentos e rituais ligados à morte daqueles que pertencem a esta comunidade.

Alguns aspectos fundamentais singularizam o barracão nas comunidades-terreiro pertencentes ao complexo cultural *Jêje-Nagô*, que contam sua descendência a partir da Casa-Branca de Salvador, na Bahia. O primeiro deles é o poste central, que, segundo Bastide (1978: 54), estaria relacionado aos quatro pontos cardeais, indicados pelas colunas de madeira que o envolvem e que suportam a coroa de *Xangô* no terreiro de *Ilê Iya Nasô*. Além de todos os aspectos que ligam a presença deste símbolo aos mitos de origem, ele é também expressivo e informa aspectos fundamentais da presença africana no Brasil. A coroa de *Xangô*, segundo os pertencentes a esta casa matriz, é „o legado de lutas que o deus do fogo trouxe para seus filhos”. *Xangô*, *orixá* nacional na Nigéria, assume o mesmo caráter em terras brasileiras.

O nome da fundadora desta casa, *Iá Nasô*, que passa a nominar esta comunidade, está relacionado à sacerdotisa encarregada do culto de *Xangô*, no antigo reino de *Oió*. A presença deste título informa que se trata de uma especialista ritual, que o tráfico negreiro fez chegar a Salvador. O antigo nome desta comunidade-terreiro, *Iya Omi Axé Airá Intilé*, além de reforçar o aspecto altamente significativo do culto ao „*Orixá* do Fogo”, alude a *Airá*, considerado como *Xangô*, culto que a expansão do reino de *Oió* propagou para todo o território *Iorubá*.

Os vários templos dedicados a este *orixá* e difundidos em todo o território iorubano, à época, persistem até o momento dramático da destruição de *Ketu*⁷, pelos

⁷ *Ketu* – Cidade hoje pertencente ao território do Benin, antigamente fazia parte da Nigéria. Tem ainda a acepção de “nação” que no Brasil está ligado aos grupos que cultuam divindades provenientes da mesma etnia africana, ou do mesmo subgrupo étnico. São exemplos do primeiro caso as “nações” Congo, Angola, *Jêje*; ao passo que o segundo caso é ilustrado por

invasores *Fulani*, e a transformação de seus habitantes em presas de guerra, convertidos à condição de escravos e vendidos para o Brasil. É interessante que o terreiro se autodenomina *Ketu*, como a cidade destruída, e que tenha dado continuidade ao culto de *Xangô*, como é atestado pelo título portado por sua mãe-de-santo e pelo fato de que, sobre o seu poste central, encontre-se a coroa de *Xangô*. No mesmo lugar, a cumeeira da casa, e, sobre o telhado, estão, dentro de um alguidar, o *xere* e o machado duplo, símbolos dominantes deste *orixá*. Capinam (1986: 165) informa que até hoje, na cidade de *Ketu*, encontra-se um templo dedicado a *Airá*, presença tardia do antigo reino de *Oió* que tão fortemente influenciou os Candomblés baianos.

Este complexo simbólico, inscrito no espaço, é a presença forte que afirma “que não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial” (Halbwachs, 1941: 85). Outros aspectos falam da importância e da presença da cultura *Iorubá*, especialmente a de *Oió*. O complexo arquitetônico das casas-de-santo redesenham, no caso brasileiro, este antigo reinado federativo, onde os quartos-de-santo, ou *Ilês-orixá*, representam as antigas cidades-estado, inscritas neste território simbólico. Neste sentido:

a epistemologia não estuda o espaço unicamente do ponto de vista da materialização do território, porém sobre a sua construção, sua organização, sua disposição e suas inscrições, vistas como fenômenos culturais enquanto formas de representações que se fazem do seu território, os grupos que nele vivem (D’Adesky, 1997: 306).

Além de significar um tipo específico de religião de matriz africana, no Nordeste – os *Xangôs* – este *orixá* é venerado em todo território brasileiro como “senhor da justiça”.

Edson Carneiro (1937: 145), em artigo intitulado “Xangô”, relata que este *orixá* „vive mesclado à vida de milhares de negros e de mestiços, mesmo de brancos (...) amado e temido (...) é o verdadeiro *orixá-niá* dos negros da Bahia”.

Ressaltando esta mesma importância, Morton (1961: 84) relaciona a popularidade deste *orixá*, à presença maciça de *Nagôs* e *Jêjes* que cultuavam a *Xangô*, em suas terras de origem, e que, na Bahia, dominavam, numericamente, a massa da população negra. A memória de *Xangô*, inscrita, tanto no nível espacial como no dos cantos e mitos, que norteiam a vida do povo-de-santo⁸, exerce uma função essencial:

Ketu, *Ijexá* e *Oió*, correspondentes aos subgrupos da etnia *Nagô*. Trata-se, na verdade, de categorias abrangentes às quais se reduziram as múltiplas etnias que o tráfico negreiro fez representadas no País. O termo tem servido para circunscrever os traços diacríticos através dos quais se revela um mundo caracterizado por um notável conjunto de elementos comuns. Tem servido, além disso, para hierarquizar esse universo em termos da maior ou menor “pureza” atribuída a cada “nação”, em virtude de uma suposta fidelidade e autenticidade litúrgica.

⁸ Povo-de-Santo – designação coletiva que abrange o conjunto de filhos-de-santo, ou adeptos, de todos os Candomblés.

sendo capaz de dar forma e conteúdo a esta grande abstração que é a identidade, seja ela de um povo, de um grupo ou de uma nação. E muito poucos se oporiam à idéia de que o acesso dos indivíduos a memória é um fator fundamental para a transmissão da cultura e, portanto, para a permanente refitndação de uma sociedade. (Gondar, 1997: 53)

BIBLIOGRAFIA:

- BASTIDE, R. (1978), *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*, Cia. Ed. Nacional, v. 313, Coleção Brasileira, São Paulo.
- CAPINAM, M. B. e RIBEIRO, O. (1986), “A Coroa de Xangô no Terreiro da Casa Grande”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Número 21, Rio de Janeiro.
- CARNEIRO, E. (1937), „Xangô”. *Novos Estudos Afro-Brasileiros*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- D’ADESKY, J. (1997), “Acesso diferenciado dos modos de representação afro-brasileira no espaço público”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, No. 25, Rio de Janeiro.
- GONDAR, J. (1997), “O Esquecimento como crise do social”, em: *Memória Social e Documento: uma abordagem interdisciplinar*. UNI-RJO, Rio de Janeiro.
- HALBWACHS, M. (1941), *La topographie légénaire des Évangiles en Terre Sainte*, Paris, PUF.
- MORTON, W. (1961), *The Oyo Yoruba and the Atlantic Slave Trade – 1670-1830*, Londres.
- PESSOA DE BARROS, J.F. (1993), *O Segredo das Folhas: Sistema de classificação de vegetais nos Candomblés Jêje-Nagô do Brasil*, Rio de Janeiro, Pallas/UERJ.
- SODRÉ, M. (1988), *O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira*, Vozes, Petrópolis, RJ.
- YERGER, P. (1997), *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*, Corrupio, Salvador de Bahia.