

## *Reflexões sobre corpo e musicalidade nas experiências da religiosidade afro-brasileira<sup>1</sup>*

Paulino de Jesus Francisco Cardoso <sup>2</sup>

Lisandra Barbosa Macedo Pinheiro <sup>3</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v11i31.41852>

**Resumo:** Este trabalho procura refletir sobre aspectos da musicalidade afro-religiosa no Brasil, a partir da década de 1970 até a atualidade. O enfoque deste trabalho está nas relações entre ritmos e melodias entoados como pontos de umbanda, principais elementos condutores de axé nos ritos que envolvem incorporação de orixás e entidades do panteão afro-brasileiro, assim como suas ressignificações em outras manifestações das culturas africanas na Diáspora, como as rodas de samba. Dessa forma, a partir do trânsito e o diálogo entre esses dois ambientes culturais afro-brasileiros, procuramos entender o significado dos conceitos de sagrado e profano para as comunidades afro-religiosas, a partir das singularidades de uma cosmovisão que ressignifica as noções de corpo e religiosidade nas relações com diferentes ambientes naturais e sociais.

**Palavras-chave:** Diáspora Africana; Religiosidades Afro-Brasileiras; Música Popular; Corpo.

### *Reflections on body and musicality in Afro Brazilian experiences*

**Abstract:** This work tries to reflect on aspects of the Afro-religious musicality in Brazil, from the decade of 1970 until the present time. The focus of this work is on the relationship between rhythms and melodies as a point of umbanda, main conducting elements of *axé* in rites involving the incorporation of orixás and entities of the Afro-

<sup>1</sup> Este estudo é parte de uma pesquisa para elaboração de tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina.

<sup>2</sup> Possui graduação em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (1988), mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1993) e doutorado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2004). Professor da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Email: [paulino.cardoso@udesc.br](mailto:paulino.cardoso@udesc.br)

<sup>3</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História - História do Tempo Presente - na Universidade do Estado de Santa Catarina/UDESC, sob orientação do Prof. Dr. Paulino de Jesus Francisco Cardoso. Possui Graduação e Mestrado em História na Universidade do Estado de Santa Catarina/UDESC. Pesquisadora filiada à Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as)/ABPN e ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros/NEAB-SC, participando do Programa de Extensão Memorial Antonieta de Barros. Email: [lisamacedo@gmail.com](mailto:lisamacedo@gmail.com)

Brazilian pantheon, as well as their re-significances in other manifestations of the African cultures in the Diaspora, like the samba wheels. Thus, from the transit and the dialogue between these two Afro-Brazilian cultural environments, we try to understand the meaning of the concepts of sacred and profane for afro-religious communities, starting from the singularities of a worldview that re-signifies the notions of body and religiosity in relationships with different natural and social environments.

**Keywords:** African Diaspora; Afro-Brazilian Religions; Popular Music; Body.

### *Reflexiones sobre cuerpo y musicalidad en las experiencias de la religiosidad afrobrasileña*

**Resumen:** Este trabajo busca reflexionar sobre aspectos de la musicalidad afro-religiosa en Brasil, a partir de la década de 1970 hasta la actualidad. El enfoque de este trabajo está en las relaciones entre ritmos y melodías entonados como puntos de umbanda, principales elementos conductores de *axe* en los ritos que involucran incorporación de orixas y entidades del panteón afro-brasileño, así como sus resignaciones en otras manifestaciones de las culturas africanas en la Diáspora, como las ruedas de samba. En esta forma, a partir del tránsito y el diálogo entre estos dos ambientes culturales afro-brasileños, buscamos entender el significado de los conceptos de sagrado y profano para las comunidades afro-religiosas, a partir de las singularidades de una cosmovisión que resignifica las nociones de cuerpo y la religiosidad en las relaciones con diferentes ambientes naturales y sociales.

**Palabras-clave:** Diáspora africana; Religiones Afro-Brasileñas; Música popular; Cuerpo

*Recebido em 26/02/2018 - Aprovado em 24/03/2018*

### *Introdução: O ponto de partida*

A valorização do corpo como elemento primordial para a conexão com a ancestralidade sacralizada é uma constante nas memórias exercitadas entre os povos de religiões de matriz afro-diaspórica. Dentre tantas memórias, há uma, que para muitos pesquisadores é definida como mitologia, que conta sobre a formação das religiões afro-brasileiras a partir da ligação entre os orixás e os humanos.

Conta-se<sup>4</sup> que no princípio da era humana, não havia separação dos espaços de existência dos orixás e dos humanos, sendo que estes tinham livre acesso ao Òrun – a

<sup>4</sup> A mitologia citada tem como referência as experiências dos autores deste artigo em terreiros de religiões de matriz africana, na qual fazem parte, a partir também do contato com babalorixás e iyalorixás – dirigentes dos terreiros que buscam, através de mitologias, explicar a dinâmica e as filosofias que embasam os fundamentos religiosos afro-brasileiros. Por isso, algumas informações referentes à esta mitologia e a alguns conceitos e denominações colocadas neste artigo, têm como fonte a observação e experiências dos autores no campo afro-religioso, grifados nas notas de rodapé como “nota dos autores”. A nossa postura, portanto, é de trabalhar como autores que

morada dos orixás, que fazia limites com Ìiyé – a terra, ou a morada dos humanos. Essa coexistência foi harmoniosa, e preenchida com muitas confraternizações, até que um dia um humano chegou até o Òrun tocando os elementos desse ambiente com as mãos sujas. O espaço do Òrun, representado pela cor branca que representa os orixás Funfun<sup>5</sup> ficou tocado pelas impurezas humanas. Oxalá reclamou com Olorun, criador do mundo, que prontamente atendeu as reclamações, separando os espaços do Òrun e o Ìiyé.

Com a divisão entre os dois mundos tanto humanos quanto os orixás perderam a vontade de confraternizar e festejar a existência como outrora. Assim, após perceber as reclamações dos humanos e dos orixás, Olorun consentiu que de vez em quando os orixás pudessem visitar os humanos, que os receberiam através de seus próprios corpos. Assim, os humanos evocavam sua ancestralidade através de oferendas e música ritual, através de atabaques, xiquerês e adjás<sup>6</sup>. Os orixás então tomavam o corpo dos humanos, para poder dançar junto com eles, na roda do xirê<sup>7</sup>. Assim teria surgido as mais diversas manifestações da religiosidade afro-diaspórica, como o candomblé<sup>8</sup> e o batuque<sup>9</sup>.

### ***Um corpo como morada de muitos: memória ancestral na afro-diáspora***

Esta história geralmente é traduzida como uma visão mítica do que seriam as origens das religiões afro-brasileiras, de matriz Yorubá. Ela também remonta às próprias formas de conexão com o sagrado, como que justificando o transe, característico nestas práticas mágico religiosa. Assim, a oralidade, que não se traduz somente pela palavra, é o elemento motriz para que esta manifestação ocorra.

Assim como na África Ocidental, nas sociedades da África Central, as palavras são carregadas de sacralidade, são fontes de comunicação com outra parte do

---

dialogam com fontes e pressupostos teóricos a partir de uma endoperspectiva – perspectiva de “dentro”, é analisada por Muniz Sodré (2017, p. 25), quando salienta que “um genuíno pensamento por parte de intelectuais orgânicos da diáspora africana” pode ser viabilizado quando se permite outras perspectivas epistemológicas que explicam a diversidade das formas de pensamento e visão de mundo para além daquelas preconizadas pela filosofia e epistemologia de matriz europeia.

<sup>5</sup>Orixás Funfun, também chamados Orixás Brancos, são os orixás responsáveis pela criação do mundo, como Oxalá (nota dos autores).

<sup>6</sup>Instrumentos musicais usados em rituais afro-religiosos nas mais diversas modalidades, como candomblé, umbanda e batuque (nota dos autores).

<sup>7</sup>Xirê, em iorubá, significa festa, confraternização (nota dos autores).

<sup>8</sup>Esta mitologia também foi registrada por Reginaldo Prandi (2001, p. 526-528), como forma de registrar as origens míticas do candomblé.

<sup>9</sup>Batuque, ou Nação, modalidade religiosa encontrada sobretudo no sul do Brasil, consistindo no culto aos Orixás, com ritualísticas que dialogam com o candomblé (nota dos autores).

mundo, que é invisível, mas não sobrenatural, conforme aponta Kwasi Wiredu (2010, p. 5):

Quem consulta qualquer texto da religião africana será prontamente guarnecido com histórias de espíritos, não só vivendo em circunstâncias materiais, mas também se envolvendo em empreendimentos físicos, girando em torno de direções não excluídas. Além disso, os espíritos não são mencionados em quaisquer outros termos. As implicações conceituais disso raramente tem sido seriamente investigadas do ponto de vista das próprias cosmovisões africanas.

Por isso, Wiredu ainda salienta que os povos Mande, assim como os povos Akans, de Gana, percebem os fenômenos que o ocidente considera como “sobrenaturais”, de forma semelhante ao que consideram aspectos do seu cotidiano, como ambientes e ações humanas. Por isso, não faz sentido a separação entre os mundos “natural” e “sobrenatural”, por que não existe um interesse em controlar todas as forças da natureza, como pensam os ideais racionalistas advindos do pensamento iluminista do século XVIII.

As comunidades tradicionais da África Central têm estado mais preocupadas em conviver com essas forças invisíveis, de forma interativa. A palavra “sobrenatural”, portanto, não tem um sentido prático para essas populações.

Na convivência com as forças do invisível, onde estaria concentrada a ancestralidade, elementos de ligação entre esses espaços são denominados como magia – ou axé – princípio energético que percorre os caminhos dos humanos e da ancestralidade. Nesse sentido, a magia é tida como controle de forças neutras e não como energia potencialmente prejudicial para os humanos. A magia pode se tornar benéfica ou maléfica, dependendo de como cada pessoa a recebe ou manipula. A magia, pois, depende da direção ou uso que se dê (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 173).

Mas quando pensamos na fala, estamos propensos a pensar apenas na comunicação estabelecida através da emissão da voz. A gestualidade, a dança e a música também são expressões dessa fala, pois como enfatiza o professor universitário e mestre Griot Toumani Kouyaté: “o corpo fala<sup>10</sup>”.

---

<sup>10</sup>Em palestra intitulada “Povo Mandinga: sociedades de tradições orais e sistemas Pedagógicos” proferida em 17 de abril de 2015 no Plenarinho da Reitoria da UDESC, em Florianópolis/SC. Transcrição de um trecho de da palestra sobre os Griôts (contadores de histórias) e as formas de produção e transmissão de conhecimentos entre a comunidade Mandinga (na África Central),

Dessa forma, a mensagem é proferida de forma ritmada; as mãos e os pés também se expressam. Eles são tomados pelas formas rítmicas das palavras e dos instrumentos musicais, pondo o corpo, então, em dança. A dança, associada ao ritmo dos instrumentos rituais, permitem o transe, que é o ápice da convivência entre humanos e ancestrais – ou divindades.

Nas mais diversas manifestações da religiosidade afro-diaspórica, a musicalidade é o principal meio de comunicação com o sagrado. As ritualísticas são realizadas ao som dos tambores, das palmas e das rezas proferidas em formas melódicas, que remetem às relações humanas com as forças da natureza, comumente denominadas orixás, inkices ou voduns (LOPES, 2011; VERGER, 2012; LUZ, 2013) assim como divindades ancestrais, através do culto a espíritos antepassados – encantados, caboclos, preto-velhos, cosmes, exus e pombagiras (CAPONE, 2004; PRANDI, 2011): “São narrativas que estabelecem nexos e distinguem aqueles que podem ouvi-las. Falam da saga dos deuses, das relações destes com os homens, do Òrun, o mundo invisível, e do Àiyé, o mundo dos homens” (BARROS, 2005, p. 42).

Nessas relações entre o mundo dos humanos e a ancestralidade, propiciadas pelos elementos rituais compostos por música, canto e dança, o corpo se torna primordial para união do mundo material com o mundo espiritual. Os humanos que consagram seus corpos aos orixás, que são agora seus *cabalos*, simbolizando um dos meios de se transportar o *axé* – a energia sagrada, que traz vida e mantém humanos e Orixás em constante comunicação e harmonia.

De acordo com Barros (2005, p. 40), “o som, assim como a palavra, é importante, pois conduz e proporciona o axé. (...) possui uma força especial que zelosamente guardada na memória”. Dessa forma, o corpo é o instrumento essencial para desenvolver, articular e expressar todas as ideias, assim como para veicular toda arte, seja a música, o drama, a literatura, mensagens eletrônicas, o teatro, celebrações ou carnaval.

Esiaba Irobi (2012, p. 276), salienta que no “continente africano e em muitas partes da África diaspórica, a dança acompanhada pela música representa a arte suprema, a arte por excelência”. Assim, a dança, como performance, é “o principal meio para a codificação da percepção do nosso mundo interior e exterior, nosso mundo transcendente, nossa história espiritual; a memória em sua complexidade histórica”.

Deste modo, a relação com o corpo, para as sociedades africanas e afrodescendentes da diáspora, faz parte dessa ampla variedade de expressão do conhecimento e do pensamento dessas populações, permeadas pela oralidade.

---

viabilizada a partir da presença dos autores no evento, que fizeram as anotações e transcrições de alguns trechos, enquanto ouvintes.

Corroborando com essa perspectiva, Antonieta Antonacci (2015, p. 145) complementa, informando que “o corpo negro é o suporte da memória ancestral, contendo em si divindades, ancestrais e até mesmo integrantes da comunidade - que divide experiências pautadas em costumes, tradições, artes e ofícios”.

Por isso, os corpos desses indivíduos se tornam um verdadeiro templo da ancestralidade, e são eles os responsáveis por salvaguardar e transmitir o axé e os conhecimentos e fundamentos de sua bacia religiosa. Através dos diversos “enunciados orais entoados [que] possuem diversas formas de apresentação correspondentes às finalidades a que se destinam no contexto ritual” (BARROS, 2005, P. 41), a presença do corpo afro-diaspórico em plena manifestação de sua cultura independe de espaços físicos ou territórios demarcados, mesmo sendo os terreiros espaços de culto já institucionalizados e consequentemente destinados para essas manifestações sacralizadas.

O que entendemos, portanto, como o corpo, enquanto templo da ancestralidade, como elemento primordial na aproximação energética com outras instâncias da vida humana, é aquele corpo inserido em ritualísticas cujos sentidos se deslocam com esses corpos, podendo se adaptar a diversos ambientes, porém sem dividir ou categorizar efetivamente a condução do axé e as reverências à sua ancestralidade.

Tampouco importa em qual espaço esteja: os corpos afro-diaspóricos, como parte da natureza, são os responsáveis manutenção das ritualísticas e da emanção e troca energética que faz com que o axé se movimente. O homem como parte da natureza, e não acima ou além dela, como apregoam os pressupostos iluministas, é tão sacralizado quanto a próprio ambiente em que vive: “O fato de o ser humano se achar imerso numa ambiência sagrada dilui as linhas divisórias entre o domínio da matéria e o reino do espírito, tal como o Ocidente se habituou a concebê-los” (RISÉRIO *apud* ANTONACCI, 2015, p. 251).

Assim, a movimentação do corpo, desloca, para onde quer que esteja presente, a sua própria ancestralidade e o axé que dá vida e forma a sua existência. Ainda que estejam imbuídos de alguns conteúdos discursivos oriundos de outras práticas religiosas, principalmente cristãs, os cultos afro-brasileiros persistem nas formas de irradiação de axé que, ao contrário das teorias da salvação, não estão em busca de um mundo ideal na pós-morte do corpo físico, mas sim em manutenção de uma “vida eterna” que já se faz presente, já que o corpo afro-diaspórico permite que a ancestralidade continue viva através de seus corpos (ANTONACCI, 2015).

Por isso o “trase” ou a “incorporação” é o símbolo desse tempo circular/espiral que mesmo em contextos ou ambientes diferentes, permite à

ancestralidade a presença – não sobrenatural, mas sim natural e dotada de espacialidade<sup>11</sup> - entre suas gerações subseqüentes.

O ritual, em sua noção mais ampliada para aspectos cotidianos das comunidades afro-religiosas, se configura enquanto “um *éthos*, isto é, o aspecto da linguagem, estilo ou forma de comunicação e expressão de valores estéticos e éticos e conteúdos de saber ou de não saber, porém, o que ele realiza e dinamiza sobretudo é a restituição e transmissão de axé” (LUZ, 2008, p.90).

Este *éthos* se presentifica na manipulação de matérias e objetos, e se estabelece nas expressões do corpo afro-diaspórico, em danças, gestos e músicas, caracterizando um modo de vida; uma maneira de ver o mundo que transcende as individualidades e se impõe de modo coletivo (LUZ, 2008; SODRÉ, 2017).

No princípio da transmissão do axé, os sujeitos não se sustentam de forma isolada. Por isso, a “presença dual ou grupal se faz necessária, pois o axé transmite-se através da pessoa que o detém em seu ser concreto individualizado” (LUZ, 2008, p.92). Para fluidez do axé, os ritos se dispõem geralmente em roda – princípio dinâmico e motriz das temporalidades afro-diaspóricas, já que ele permite colocar os partícipes em igualdade, de forma que todos possam se olhar, e sentir a vibração energética do axé conduzido pela movimentação dos corpos e dos sons propagados.

Mais adiante veremos a importância da roda nas mais diferentes manifestações da cultura afro-diaspórica, não só no que se refere às religiosidades, mas às manifestações hoje denominadas como artísticas, como as rodas de samba. Também analisaremos se os conceitos de sagrado e profano podem realmente serem aplicados, a partir da reflexão de alguns pesquisadores e comunidades de terreiro e de samba. Por ora, ressaltamos a ideia de que o corpo, assim, se torna uma matéria com muitas “moradas” pois se ele carrega a memória ancestral, também carrega consigo a energia vital de seu mais próximo.

### ***Cosmovisão e sacralidade das experiências afro-diaspóricas***

Para entender as lógicas que situam os corpos afro-diaspóricos como elementos primordiais na comunicação e interligação entre diferentes espacialidades do espírito, precisamos refletir sobre alguns conceitos que frequentemente nos deparamos quando

---

<sup>11</sup>Além dos sentidos de sobrenaturalidade e naturalidade para povos da África Central, também recorremos a Kwasi Wiredu (2010, p. 6) para entender o sentido do termo “espiritual” que também conseguimos perceber no âmbito da diáspora. O espírito para as comunidades afro-diaspóricas difere de um sentido neo-cartesiano – ou seja, sobrenatural e, no entanto, não dotado de espacialidade. Se a ancestralidade vive, logo, ela ocupa um espaço. O conceito de existência é espacial, pois existir é estar em algum lugar, ainda que não visível aos olhos humanos.

vamos entender essas interfaces existentes entre as diversas manifestações da cultura afro-diaspórica no Brasil. Muitas ainda estão calçadas nas concepções cartesianas/ocidentais que categorizam as diferentes dimensões da vida humana, e que, por se estabelecerem como tal, rompem com qualquer possibilidade de se configurar pelo menos um exercício de alteridade, ao tentar entender as pluralidades das cosmovisões encontradas em diversas comunidades mundo afora.

Mircea Eliáde (1992) afirma que as pessoas religiosas que estão em constante comunicação com seus deuses, encontra-se em “cosmos aberto”, no sentido de estar em contato com tudo que lhe é sagrado. A sacralização dos corpos, da casa e dos ambientes demonstra o caráter sagrado do próprio homem – é ele que carrega o sagrado consigo. Eliáde enfatiza que este tipo de cosmovisão está ausente no pensamento do ser humano moderno, pois seu corpo, assim como sua casa, também foi privado dos significados e simbolismos religiosos ou espirituais. Por isso a relação do cosmos com o homem cristão, principalmente nas sociedades contemporâneas europeias, é limitada:

Quanto ao cristianismo das sociedades industriais, principalmente o dos intelectuais, há muito que perdeu os valores cósmicos que possuía ainda na Idade Média. Isto não implica necessariamente que o cristianismo urbano seja “degradado” ou “inferior”, mas apenas que a sensibilidade religiosa das populações urbanas encontra-se gravemente empobrecida. A liturgia cósmica, o mistério da participação da Natureza no drama cristológico tornaram-se inacessíveis aos cristãos que vivem numa cidade moderna. Sua experiência religiosa já não é “aberta” para o Cosmos; é uma experiência estritamente privada. A salvação é um problema que diz respeito ao homem e seu Deus; no melhor dos casos, o homem reconhece se responsável não somente diante de Deus, mas também diante da História. Mas nestas relações homem - Deus - História o Cosmos não tem nenhum lugar. O que permite supor que, mesmo para um cristão autêntico, o Mundo já não é sentido como obra de Deus. (ELÍADE, 1992, p. 86)

Ao enfraquecer a relação espiritual com o cosmos, o cristão moderno também acaba restringindo e reprimindo as formas de comunicação com aquilo que ele considera como sagrado. Sendo que as restrições surgem quando os indivíduos passam a limitar o

sagrado a espaços específicos, como templos e igrejas. Desde que as sociedades letradas se sobrepuseram às sociedades orais, valorizando a escrita e a leitura em detrimento de outras formas de comunicação, houve uma repressão significativa dos aspectos comportamentais ou de hábitos, principalmente relacionados à comunicação entre humanos e a relação com o sagrado. Por isso, para muitos deles, as expressões religiosas de matriz africana são vistas como exacerbadas, primitivas e fora dos valores comportamentais da sociedade moderna.

Dadas essas considerações, refletiremos sobre aspectos mais comuns encontrados e/ou difundidos nas mais diversas manifestações da religiosidade afro-brasileira. Nas práticas onde se cultuam orixás e inkices, bem como entidades de umbanda, temos a presença do orixá Exu, que é tido como responsável pelo corpo e pelo movimento, assim como pela condução do axé que parte de cada corpo, como já vimos, enquanto instrumento de comunicação com o mundo da ancestralidade.

No panteão de divindades cultuadas pelas religiões de matriz africana, seria plausível dizer que o Orixá Exu, ou Bará, é a figura mais controversa. Divindade responsável pela energia de movimento e transformação, Exu, que em iorubá significa “esfera” e através de sua qualidade *Elegbara*<sup>12</sup> ou ainda na forma contraída e adaptada o português, *Bará*, o poder da comunicação e da manutenção da ordem e da harmonia; é guardião das comunidades, nada acontece sem o conhecimento e consentimento de Bará. Sua representação se dá através de suas formas sensualizadas, cujo símbolo é o falo - representando aqui o poder da procriação e da virilidade - no somente no sentido da continuidade das espécies, mas também no seu desenvolvimento e cumprimento de seus ciclos de vida e principalmente, do destino a que foi confiado. Na umbanda, suas características estão presentes no grupo de entidades que também carregam a mesma representatividade no nome: exus e pombagiras, ou também conhecidas como exu-mulher:

Representando a ambiguidade, a pelintragem, o imprevisível e o caótico, ele é também o mestre das encruzilhadas e das aberturas, conhecedor dos caminhos, início da vida, mensageiro da palavra e arauto entre os orixás e os seres humanos (BARBOSA, 2006, p.155).

Talvez seja por isso que esse caráter comunicacional de Exu, como princípio ativo na condução do axé, dos conhecimentos e do desenvolvimento dos ciclos de vida e

<sup>12</sup> Elegbara – senhor dos caminhos. Vodum originário do Dahomé (nota dos autores).

do tempo, no mundo, tenha sido retomado nos cultos aos chamados ‘povos da rua’, entidades do panteão umbandista comumente denominados de exus e pombagiras. Conforme Stefania Capone (2004, p. 99)

Exu é o único orixá que sobreviveu ao processo de adaptação da tradição religiosa africana. Como no candomblé, (na umbanda) ocupa um lugar importante na organização do espaço de um centro de umbanda. (...) os exus de umbanda estão sempre próximos dos seres humanos.

Essa proximidade com os seres humanos permite que, energeticamente e liturgicamente, as pessoas que desvinculam a figura dos exus de umbanda à demonização e ao desregramento moral, passam a cultuá-los, ficando muito à vontade durante as ritualísticas, pois as aproximações nas formas de expressão com as atividades dos sujeitos contemporâneos sugerem que essas energias acompanham as práticas cotidianas dos humanos. Ou seja, e gestualidade, as expressões vocais, o uso e manipulação de elementos e materiais comuns às experiências humanas modernas como cigarros e bebidas alcoólicas e a naturalização da sensualidade e sexualidade fazem com que essas entidades se encontrem muito mais próximas do cotidiano dessas comunidades. Não é à toa que em muitas delas, os exus e pombagiras são referidos como “compadres” (PRANDI, 1996, p. 158), denotando proximidade e intimidade com essas entidades. Nas relações humanas de compadrio, a amizade e a identificação energética se torna a base para troca de favores e confidências.

É sabido, pois, que as representações de Exu denotam um aspecto da cosmovisão afro-diaspórica que se coloca muito além dos antagonismos característicos da cultura ocidental. Mesmo tendo se inserido no contexto do pensamento religioso contemporâneo, fechadas em si através de seus rituais e de certa forma também categorizadas em práticas sagradas, por força da hegemonia do pensamento cartesiano, as religiões afro-brasileiras possuem valores que justificam algumas resistências ao pensamento religioso contemporâneo (CAPONE, 2004), através de suas expressões culturais mais notórias: o canto, a música e a dança. Tratadas como dispositivo de conexão com o divino, essas expressões do corpo dos afro-religiosos transcendem os espaços do sagrado e do profano; o corpo é o templo – e é onde as divindades se manifestam e se conectam aos seus fiéis.

### ***Pode-se falar em sagrado e profano nas religiosidades afro-brasileiras?***

Por ter o elemento musical como central nas relações e expressões culturais afro-diaspóricas, as reconfigurações da sacralidade para as sociedades contemporâneas, portanto, tem deslocado os sentidos de *sagrado* e *profano*, como forma de compreender os espaços e os diálogos entre as comunidades do samba e das religiosidades afro-brasileiras. O samba, de acordo com Fenerick (2002, p. 10),

É um gênero musical criado pela modernidade brasileira, que no decorrer do processo de profanou, se individualizou, se transformou em coisa pra ser veiculado e vendido pela moderna indústria de diversões (...).

Se o pesquisador enfatiza o processo de “profanação” pelos quais o samba passou, subentende-se que em algum momento ele foi “sagrado”. Ainda que possivelmente o autor tenha interpretado essa dinâmica a partir das lógicas ocidentais-eurocentradas sobre o sagrado e o profano.

Essa concepção maniqueísta acaba sendo reproduzida, ainda que de forma implícita, em pesquisas sobre as religiosidades afro-brasileiras. Cristiana Tramonte (2001), por exemplo, traz um subcapítulo intitulado “*Os Orixás caem no samba: o sagrado e o profano na identidade afro-catarinense*”, onde procura demonstrar algumas breves contextualizações sobre as relações entre samba e religiões afro-catarinenses:

O plano do “sagrado” ocupa o espaço do chamado “profano” demonstrando que não há ruptura no tocante às manifestações culturais afro-brasileiras; ao contrário, estas caracterizam-se pela capacidade de propiciar a convivência da dualidade e da perspectiva caleidoscópica do mundo (...) Fugindo do fácil e enganoso esquema mecanicista que contrapõe o bem e o mal, os orixás são entidades complexas e não há ruptura entre sagrado e profano. (TRAMONTE, 2001, p. 269)

Ainda que a pesquisadora tenha entendido que não *há ruptura entre sagrado e profano*, ainda assim se posiciona na defesa da existência desses espaços. Dessa forma, entendemos que os conceitos dualistas que envolvem o “sagrado e o profano” não dão conta do entendimento do que é tido como diferente entre sessões de umbanda e rodas de samba, por exemplo. Ainda que em muitos ambientes da cultura afro-brasileira essas

concepções são bastante utilizadas. O músico João Martins, em depoimento para a produção audiovisual intitulada *Terreiro de Crioulo*, reflete sobre essas relações entre os sambas e os pontos de umbanda:

Aquele ponto da malandragem do... “se a rádio patrulha chegasse aqui...”, isso é do Silas de Oliveira, (...) do *Império Serrano*... quer dizer, aí as pessoas ficam assustadas... tão tocando ponto de macumba, não! Isso é um samba de terreiro da antiga Império Serrano, que passou por um terreiro de macumba e... tomou essa conotação de malandragem né. Aí já é o papel inverso né, é o profano sendo invadido pela... pelo sagrado e o sagrado sendo invadido pelo profano. O samba é só isso né cara, não tem jeito. (MARTINS, 2014, 3” - 30”<sup>13</sup>)

O que podemos dizer é que, tanto nas comunidades de terreiro como nas comunidades do samba, ainda que esses espaços tenham se expandido para caminhos diferentes, dentro das lógicas de mercado (com relação ao samba) e das concepções ocidentais de religião (no âmbito das religiosidades) o que se tem, a princípio como concepção de sagrado e profano, denotado tanto pelas professora Cristiana Tramonte, quanto pelo músico João Martins, na verdade acabam tendo seu sentido deslocado para outros elementos, por força das influências culturais na diáspora.

Dessa forma, não é possível dizer que as noções de sagrado e profano inexistem entre essas comunidades, assim como outras dualidades já discutidas, como o bem *versus* mal; só que essas concepções não necessariamente remetem necessariamente às categorizações cartesianas comumente identificadas, ainda que aparentemente, através dos discursos, possa parecer. Na ontologia negra, ou seja, nas noções de pessoa para culturas afro-diaspóricas, o homem é parte da natureza, o seu meio ambiente, portanto, é a extensão de seus corpos e instrumento de comunicação com os orixás, que não são seres sobrenaturais, pois são dotados de espacialidade e log, convivem conosco dentro de um mesmo território.

Por isso, é possível que o sagrado e o profano referido por essas comunidades tenham um sentido mais voltado para uma delimitação espacial - mas na acepção material, enquanto espaço físico, e com relação a aspectos litúrgicos, pois de forma mais

---

<sup>13</sup>Este trecho de entrevista foi transcrito a partir de um audiovisual, cuja referência encontra-se ao final do texto, por isso não contém número de páginas e sim o tempo em que se iniciou, no vídeo publicado.

abstrata, ou subjetiva, é possível, por exemplo, louvar os seus orixás e entidades tanto nas rodas de samba quanto nos terreiros de umbanda. Porém, há aspectos litúrgicos que devem ser levados em consideração. Fazendo uma análise mais generalizada, entende-se que as alterações nas formas como os pontos/músicas são cantados ou executados (através dos instrumentos musicais), bem como a incorporação, são alguns desses elementos que diferenciam sessões de umbanda e rodas de samba.

Um fato que pode exemplificar esta concepção, se traduz pela fala de um dos músicos do *Grupo Os Encantados*, identificado como S. Luiz<sup>14</sup>. O músico identifica as proximidades do samba e da umbanda, quando questionado sobre a junção entre o trabalho (como músico) e a espiritualidade, e apontando possíveis diferenças entre tocar na noite e tocar no terreiro: “Eu acho que eles estão sempre do ladinho, ‘faz assim, faz assado’. Temos afinidade com o samba e com a Umbanda e parece que as duas coisas andam juntas.” Ainda demonstra que a diferença estaria na apenas na forma como os pontos são entoados:

A diferença de cantar uma música nos trabalhos e (sic) a mesma na noite acontece porque a gente já tem a ginga, uma certa malícia. No TPM cantamos dentro da batida do terreiro, na noite com batida e tom de voz diferente, cadência diferente. Eu faço os pontos, o Tiziu converte para as cordas, o Juninho faz uma percussão diferenciada para não ficar do mesmo jeito que tocamos no TPM<sup>15</sup>.

Ainda assim, S. Luiz entende que há certas limitações, principalmente com relação a aspectos litúrgicos das religiosidades afro-brasileiras, que podem definir, o que muitas comunidades de terreiro entendem como invasões do sagrado sobre o profano e vice e versa:

Nas primeiras apresentações alguns médiuns abusavam da bebida, da energia e acabavam incorporando. Médiuns novos, sem muito controle da própria energia. Então começamos a pedir que as pessoas não confundissem o que

---

<sup>14</sup>Em entrevista disponível no *site* Terreiro do Pai Maneco, cujo endereço eletrônico é: <http://www.paimaneco.org.br/jornaltpm/jornal-do-tpm-3o-edicao/cantando-para-todos-os-santos>

<sup>15</sup> Na página eletrônica onde se encontra esta entrevista, não há identificação da sigla, porém subentendemos que se trata da sigla que identifica o terreiro na qual o músico, S. Luiz, faz parte.

estávamos fazendo ali com o que acontece no terreiro. Nós estamos levando pontos de terreiro para quebrar paradigmas. A gente não quer confusão de valores na cabeça das pessoas, elas incorporando em um boteco, não queremos isso. Para isso que estamos dentro de uma casa. Temos uma norma que é não banalizar os princípios da Umbanda.

Essas questões permitem algumas reflexões sobre o corpo e sua contextualização nas religiosidades afro-brasileiras, que para além das implicações e da importância da incorporação nos ritos, traduz a própria relação da dinamicidade delegada a exu enquanto “dono do corpo” (SODRÉ, 1998), e este, enquanto elemento propagador do *axé*.

Ainda que maiores aprofundamentos sobre o corpo, os indivíduos (o ser) e as relações entre o “eu” e a comunidade, sejam discorridos em outro momento, é relevante entendê-lo aqui como princípio, também, do movimento e da troca energética - essa transposição de energias que pode ocorrer em qualquer lugar que o corpo esteja, pois o *axé* não está no espaço, mas nas pessoas que dele usufruem e/ou permanecem. Ainda mais se estiverem envolvidas em elementos rituais consagrados às religiosidades afro-brasileiras, dentre as quais, a música - o ritmo, a melodia e as palavras, sem contar outros materiais simbólicos de energização e limpeza, como fumaças de cigarro e afins, bebidas alcoólicas, elementos que alteram a consciência energética e impulsionam o transe.

Dessa forma, os sujeitos mais sensíveis aos elementos rituais nas quais estão inseridos, mesmo aqueles não necessariamente pertencentes às comunidades de terreiro, encontram-se mais predispostos à “incorporação” - que é a conexão máxima com as divindades, aproximando “mundos” e “temporalidades”. É o *axé* sendo conduzido no âmbito dos terreiros, mas também nas rodas de samba, o *axé* que

Se deixa conduzir pelas palavras e pelo som ritualizado. Junto com as palavras, junto com o som, deve dar-se presença concreta de um corpo humano, capaz de falar e ouvir, dar e receber, num movimento sempre reversível (SODRÉ, 1998, p. 67).

Entendemos, no entanto, a preocupação de S. Luiz em tentar delimitar a propagação deste *axé* em ambientes externos aos terreiros. É possível que este cuidado esteja relacionado a uma reinterpretação dos valores ocidentais que buscam a

categorização das instâncias culturais, ainda mais se envolvem aspectos conceituados como sagrados e profanos. Ou seja, a disciplinarização dos corpos, que envolvem um conjunto de práticas visando a organização da vida e das funções sociais dos indivíduos, de tal forma que se forma redes de observação e punição contra qualquer indisciplina (FOUCAULT, 1987).

Mas também pode ser um indicativo de que, para muitas comunidades de terreiro, há alguns elementos que não devem se propagar para fora do círculo ritualístico - ou seja, do “território” e do “fazer” no cotidiano dessas comunidades, já que eles só fazem sentido para quem pertence a estes grupos. Isto está implícito na afirmativa de S. Luiz, quanto a existência de uma norma que trata da não banalização dos princípios da umbanda.

Além disso, esses elementos ritualísticos, que se aproximam das pessoas que participam deste movimento do axé, são significativos dentro das liturgias consagradas aos exus e pombagiras, dentro do panteão umbandista. A manipulação de bebidas alcoólicas, incensos, cigarros ou similares, como já citamos anteriormente, é um fator de ligação com o grupo de entidades mais próximas - energeticamente, dos seres humanos.

E a música, os sons percussivos, aliados ao canto e as projeções do corpo em dança, se combinam como um conjunto gerador de energia, pelas quais percorre o axé. Se a energia de Exu – orixá, como elemento dinâmico de tudo o que existe no mundo (SANTOS, 2012, p. 140), também perpassa pelo espírito comunicativo do “povo da rua” – os exus e pombagiras de umbanda, então o deslocamento dos elementos ritualísticos - as bebidas ofertadas; o fósforo que acende o cigarro e a fumaça que se esvai pelo ambiente; o toque das mãos ritmando os tambores ou atabaques; a voz que se impõe, também acabam se tornando a materialização do próprio axé em movimento.

Muniz Sodré (1998) enfatiza o caráter individualizador de Exu, a partir de sua aproximação com a síncope, que caracteriza o samba, entre outros ritmos musicais afro-diaspóricos. Sendo o responsável pelo ritmo, pelo movimento e pela comunicação, Exu permite que o corpo e a fala sejam responsáveis por conduzir o axé, princípio energético que dá vida e ânimo a quem dele necessita e acredita. Assim, Exu permite o deslocamento, a síncope, que movimenta o samba, que interfere nas atitudes humanas, que permite que o axé se desloque entre os seres, tornando a vida, os saberes e os fazeres, sagrados em suas mais diversas dimensões, independente do ambiente em que esses indivíduos se encontrem.

Exus são, assim, o elo de comunicação entre os mundos - Òrun e Àiyé, comunicação que se faz também pelo axé (PRANDI, 1996), que flui de forma intensa e igualitária quando os corpos estão dispostos em círculo - pois assim todos recebem o axé da mesma forma. As individualidades, assim, se desfazem em nome da coletividade.

Essas características de Exu, transmutadas também para o panteão de exus e pombagiras de umbanda, permeiam as relações entre as comunidades de terreiro, tornando suas ritualísticas o cerne de uma cosmovisão que resiste e negocia com as influências cosmológicas e epistemológicas das sociedades contemporâneas.

Roberto Moura, ao discorrer sobre os simbolismos da roda de samba (2004), salienta que a roda, no contexto das comunidades do samba e com seu caráter plural e coletivo, é o “veículo da permanência e da mudança. Resultante da dialética entre o cotidiano e a utopia, a roda de samba instaura no sambista ilusão de eternidade. É como se o tempo tivesse parado e o mundo ficasse lá fora” (MOURA, 2004, p. 23). O crítico e produtor musical ainda descreve a roda de samba como um ambiente que possibilita a cada participante desenvolver diversos papéis em um mesmo momento, através de uma convivência fraterna e democrática, onde a arte se mistura com o cotidiano, e onde “todo mundo é palco – e todo mundo é plateia” (MOURA, 2004, p. 80).

Dessa forma, a circularidade, bem com a presença do corpo negro, o corpo que fala e se comunica no âmbito da roda. E assim temos a música, que entre os povos africanos, está “integralmente relacionada com a sua visão de mundo”, constituindo-se um ‘símbolo de sobrevida permeando todos os aspectos da vida’ (ANTONACCI, 2015, p. 223).

A roda que movimenta a ritualística dos terreiros, e também impulsiona a produção musical nas comunidades de samba, é dotada desse sentimento de pertencimento às comunidades que consomem suas experiências de vida a partir da troca do axé. Como bem salienta o sambista Wilson das Neves (2000), o samba “é o nosso idioma, é o que a gente sente, é o que a gente fala, e é o que a gente vive. Essa junção, né, de louvor aos Orixás e acabou virando semba, que na África chama-se semba, que é samba<sup>16</sup>”

Assim, é imprescindível a presença dos corpos que não se sujeitam ao comedimento e disciplinarização, bem como todo regramento moral comumente associados a tudo que é considerado sagrado, na acepção ocidental/cristã. Na movimentação dos sujeitos dispostos em roda, está o congraçamento com a espiritualidade e a ancestralidade que se sobrevive e se molda a partir dos corpos que dançam na ânsia de permitir a continuidade da vida de seus antepassados.

Não é à toa que nas ritualísticas afro-brasileiras a incorporação se dá, na maioria das vezes, a partir do impulsionamento do corpo que gira em seu próprio eixo. Eis outro aspecto da circularidade como instância máxima nas relações entre os diferentes mundos.

---

<sup>16</sup>Trecho de entrevista extraído do documentário “As Batidas do Samba”, gravada no ano 2000 e disponível *online* através do *link*: <https://www.youtube.com/watch?v=spjc6KhWZIo>.

A gira<sup>17</sup>, como prática afro-religiosa e como o ato de dispor o corpo em movimento circular, se compreende enquanto meio de comunicação entre os diferentes aspectos da espiritualidade afro-diaspórica. Ela se perfaz enquanto caminho, elo do corpo com a sua ancestralidade. Independente do ambiente, essas ligações são possíveis, pois não só as práticas culturais de matriz africana, mas a própria existência humana, na lógica afroperspectivista<sup>18</sup>, entende que é impossível haver separação plena entre homem e natureza, assim como entre seus pares, sejam eles contemporâneos ou advindos de outras temporalidades, como os ancestrais já enunciados ao longo deste texto.

A exemplo de alguns aspectos da musicalidade e do transe na religiosidade afro-brasileira tratada nesse artigo, trazemos a letra do samba-rock “Se papai Gira”, que foi gravado pelo grupo *Originais do Samba* na década de 1970<sup>19</sup>, também cantados em alguns terreiros de umbanda<sup>20</sup>:

Se papai gira  
Se mamãe gira  
Eu vou girar também  
Se papai gira  
Se mamãe gira  
Eu vou girar também  
Tenderé,  
o amor do homem é mulher  
Tenderé,  
mas o leme do corpo do homem é o pé

<sup>17</sup>Algumas lideranças religiosas remetem a palavra *gira* ao correspondente em quimbandu *njira*, que significa caminho ou via. A Gira corresponde às sessões e ritualísticas de umbanda, e também remetem ao ato de girar, ou seja, movimentar o corpo a partir do próprio eixo, para gerar energia necessária para aproximação com as entidades através da incorporação (nota dos autores).

<sup>18</sup> Segundo Renato Nogueira (2014, p. 45), a afroperspectividade busca uma abordagem filosófica demarcada por repertórios africanos e afro-diaspóricos. Diferente do Eurocentrismo, o Afroperspectivismo engloba a pluralidade de interações, influências e conexões com as perspectivas africanas e afro-diaspóricas, em diálogo com perspectivas ameríndias e inclusive europeias. Trata-se de uma outra forma epistemológica que, em certa medida, procura refutar ou apontar a não “exclusividade do Ocidente como reguladora epistemológico do conhecimento em geral, e mais especificamente, da filosofia” (NOGUEIRA, 2014, p. 55).

<sup>19</sup> Informações e letra da música disponíveis através do site Sintonia Musikal, disponível no endereço eletrônico: <http://sintoniamusikal.blogspot.com.br/2016/12/os-originais-do-samba-se-papai-gira-ep.html>

<sup>20</sup> A partir das experiências dos autores em visita a terreiros de umbanda na região sul do Brasil, mais especificamente na região de Porto Alegre/RS e Florianópolis/SC.

O leme do corpo do homem é o pé  
Manda-ver vem aí  
Manda ver vai cantar  
Manda-ver vem aí  
Manda-ver vai cantar  
Homem mulher e criança  
Todo mundo vai ter que rodar  
Homem mulher e criança  
Todo mundo vai ter que rodar  
Gira mamãe, gira papai  
Filho de Zambi menino não cai  
Gira mamãe, gira papai  
Filho de Zambi menino não cai

Consideramos, portanto, que a musicalidade que se percebe e se apreende a partir da ancestralidade – papai, mamãe giram, logo, giraremos também. O girar pressupõe a circularidade na qual os corpos afro-diaspóricos se dispõem para que recebam o axé, a partir do movimento em torno do próprio eixo, possibilitando a incorporação, onde a sustentação ou a impulsão do homem/corpo se faz pelo pé- comparado com o leme dos barcos. Os pés controlam os impulsos e o rumo do corpo. O “Manda-ver”, pressupõe a *entidade* que, em contato com o corpo, “vem aí” e “canta”. Todos rodam: homens, mulheres, crianças, o que entendemos como a coletividade e os sentidos de comunidade e cooperação estão inerentes às práticas mágico-religiosas de matriz africana. O girar do corpo, possibilitando a incorporação ou o transe, indica que aqueles que se entregam ao transe, à incorporação de sua ancestralidade devem confiar naqueles que estão próximos, e que em roda, dão suporte à circulação do axé a partir de suas performances, interagindo com o sujeito que se encontra em processo de conexão com o sagrado, a partir de seu próprio corpo.

A confiança no próximo, que possibilitará o sucesso da “gira” – ou da incorporação, é explicitada ao final da letra da música: “Filho de Zambi<sup>21</sup> menino não cai”. Ou seja, o sucesso do transe, do contato com a espiritualidade e ancestralidade é possibilitada pelo corpo, não mais como um ser individual, mas em conjunto com a coletividade que permite a propagação do axé a partir dos vários elementos constitutivos das ritualísticas afro-religiosas: a dança, o canto, a música, o toque das palmas das mãos e

---

<sup>21</sup> Zambi é o Deus-Supremo, o criador, nas concepções religiosas dos candomblés de Nação Angola (nota dos autores).

dos instrumentos litúrgicos, na qual várias pessoas se tornam responsáveis e que, de forma interativa, permite o engendramento dos rituais que propagam e mantém a memória ancestral e, assim, as manifestações culturais afro-diaspóricas.

### ***Considerações finais***

Estas são apenas alguns dos aspectos que compõe o universo simbólico das religiões afro-brasileiras, considerada como um dos principais meios de resistência às perspectivas culturais dominantes. Ancoradas nas memórias trazidas por homens e mulheres de origem africana que, desterritorializados de suas comunidades originais e de suas identidades a partir do processo de escravização racial na Europa e no chamado Novo Mundo, desenvolveram múltiplas formas e práticas culturais, ressignificadas pela ação do tempo, pela subjetividade das narrativas orais e pelas novas experiências adquiridas pelos conflitos, negociações e rearranjos culturais, frutos da socialização com modelos culturais tradicionalmente imbricados em diferentes nações do mundo moderno.

Em respeito às mais diversas modalidades religiosas, dentro do arcabouço conceitual que envolve a identificação destas enquanto religiões de matriz africana, salientamos que não adentramos às questões litúrgicas e processos ritualísticos que também são plurais e regidos de acordo com os fundamentos de cada terreiro ou comunidade específica. Alguns conceitos e análises aqui colocadas fazem parte de um ponto de vista específico que é conceitualizado a partir das experiências dos autores, sem pretensão, portanto, de se constituir como uma verdade única e nem mesmo como legitimadora das expressões culturais de toda uma comunidade.

O que buscamos trazer neste artigo são aspectos de uma cosmovisão que permeia o pensamento e as expressões culturais de diversas comunidades afro-diaspóricas e que, independentemente de serem construídas durante ou após o processo de desterritorialização de seus ambientes ancestrais e dos violentos episódios de destituição de identidades e saberes culturais, sem, no entanto, saber que corremos o risco de cair em essencialismos ou generalizações. Pensamos que, ao denotar analiticamente esses aspectos da cosmovisão afro-diaspórica no Brasil, estaremos contribuindo, ao menos, para as necessárias desconstruções e reformulações paradigmáticas na produção de conhecimento, que historicamente têm suscitado epistemicídios ao impor ideologias e cosmovisões dominantes e ao subestimar a produção intelectual de populações muitas vezes marginalizadas pelas próprias instituições científicas que as consideram, apenas, como objeto de estudos.

As desconstruções na forma de produção do saber, a partir das possibilidades de se dar voz a essas populações, poderão contribuir para a construção de outras formas de

conhecimento, que representem, dialoguem e interajam, de forma ampla e diversificada, com essas outras visões de mundo e de sentidos. É a identificação e o diálogo com essas formas de conhecimento que pode amparar o respeito à multiplicidade das formas de expressão cultural existentes nas experiências da população afro-diaspórica, sobretudo, no Brasil.

### **Referências**

- ANTONACCI, Maria A. *Memórias ancoradas em corpos negros*. 2 ed. SP: Educ, 2015.
- BARBOSA, Maria José Somerlate. *Exu: "Verbo Devoluto*. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). *Brasil Afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- BARROS, José Flávio P. *O banquete do rei – Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. 2 ed. RJ: Pallas, 2005.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Pallas, 2004.
- ELÍADE, Mircea. *O sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Disponível *online* em:  
<<http://gepai.yolasite.com/resources/O%20Sagrado%20E%20O%20Profano%20-%20Mircea%20Eliade.pdf>>. Acesso em 06 de fevereiro de 2018.
- FENERICK, José Adriano. *Nem do morro, nem da cidade: as transformações do samba e a indústria cultural - 1920-1945*. Tese de Doutorado, 2002. Universidade de São Paulo - história econômica.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. 2 ed. SP: Ed 34; RJ: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2012.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed. RJ: DP&A, 2011.
- HALL, Stuart. *Dá diáspora: identidades e mediações culturais*. 2 ed. BH: Editora UFMG, 2013.
- HAMPATÉ BÂ, A. *A tradição viva*. In: KI-ZERBO, J. (org.). *História Geral da África: Metodologia e pré-história da África*, vol. 1. Brasília: UNESCO, 2010.
- IROBI, Esiaba. *O que eles trouxeram consigo: carnaval e persistência da performance estética africana na diáspora*. Projeto História, São Paulo: Educ, n.44, p. 273-293, jun. 2012.
- LOPES, Nei. *Bantos, Malês e identidade negra*. 3 ed. BH: Autêntica, 2011.
- LUZ, Marco Aurélio. *Cultura negra em tempos pós-modernos* [online]. 3rd ed. Salvador: EDUFBA, 2008. 181 p. ISBN 978-85-232-0531-7. Available from SciELO Books.
- MOURA, Roberto. *No princípio, era a roda*. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

- NOGUEIRA, Renato. *O ensino de Filosofia e a Lei 10.639*. Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca Nacional, 2014.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PRANDI, Reginaldo. *Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé*. SP: Hucitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. SP: Cia das Letras, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: Os orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. 14 ed. RJ: Vozes, 2012
- SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017.
- SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- TRAMONTE, Cristiana. *Com a bandeira de Oxalá! Trajetórias, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis*. Itajaí: Editora da UNIVALI, 2001.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre oculto aos orixás e voduns*. 2ª ed. São Paulo: EDUSP, 2012.
- WIREDU, Kwasi. *As religiões africanas desde um ponto de vista filosófico*. Tradução para uso didático de WIREDU, Kwasi. African Religions from a Philosophical Point of View *In*: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (eds.). *A Companion to Philosophy of Religion*. Second Edition. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, 2010, p. 34-43, por Lana Ellen T. de Sousa. Revisão de Wanderson Flor do Nascimento.

### **Fontes audiovisuais e digitais:**

- ABRANTES, Bebeto (dir.). *Documentário “As batidas do samba”*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=spjc6KhWZIo>>. Acesso em: 14 de fevereiro de 2018.
- LENDA DAS MATAS (O SACI RODOPIOU) – DVD TERREIRO DE CRIOULO. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2pfUIv5aVNE>>. Acesso em: 14 de fevereiro de 2018.
- CURIOSIDADES SOBRE UMBANDA. Disponível em: <<http://saravaorixas.blogspot.com.br/2018/01/10-curiosidades-sobre-umbanda.html>> Acesso em: 16 de fevereiro de 2018.
- GRUPO ORIGINAIS DO SAMBA – SE PAPAÍ GIRA. Disponível em:

---

<<http://sintoniamusikal.blogspot.com.br/2016/12/os-originais-do-samba-se-papai-gira-ep.html>>. Acesso em 18 de fevereiro de 2018.

BELLENDÁ, Izabella. Cantando para todos os santos. Disponível em: <<http://www.paimaneco.org.br/jornaltpm/jornal-do-tpm-3o-edicao/cantando-para-todos-os-santos>>. Acesso em 15 de fevereiro de 2018.