



## A união mística com o Orixá através da participação no Axé

The mystical union with the deity Orisha through participation in Axé

Sergio Sezino Douets Vasconcelos\*

### Resumo

As religiões de matriz africana no Brasil possuem um rico e complexo sistema de crenças, ritos e mitos que caracterizam a sua experiência religiosa. Este trabalho limita-se a estudar alguns temas religiosos do Candomblé de raiz nagô. A ideia de criação funda-se na concepção de um duplo cosmos, organizado em dois planos: o universo físico (aiyé) e o seu duplo espiritual (órum). Deus (Olorum), concebido como ser supremo e criador de todos os outros seres, estabelece relação com os seres humanos pela mediação dos ancestrais coletivos (Orixás) e familiares (Egúns). Não há uma separação nítida entre os Orixás, enquanto divindades relacionadas às forças da natureza, e os ancestrais fundadores do povo. A partir dessas concepções, destaca-se o Axé como o elemento mais importante dessa tradição, perpassando todo o seu drama religioso na busca de uma experiência na participação na força vital (Deus), envolvendo a vida dos adeptos e as suas relações sociais na comunidade do terreiro de Candomblé.

**Palavras chave:** Espiritualidade nagô. Religiosidade afro-brasileira. Axé.

### Abstract

The religions of African origin in Brazil have a rich and complex system of beliefs, rites and myths, which characterizes their religious experience. This work aims to study some of the religious themes' Candomblé Nago. The idea of creation is based on the design of a dual cosmos, organized in two levels: the physical universe (Aiyé) and its spiritual double (Orum). God (Olorun), conceived as the supreme being and creator of all other beings, establishes relationship with humans through the mediation of collective ancestors (Orishas) and their families (EGUNS). There is no clear separation between the Orishas as deities related to the forces of nature, and the founding ancestors of the people. Based on these concepts, the Axe is highlighted as the most important element of this tradition, passing all his religious drama in search of an experience of participation in the life force (God), involving the lives of followers and their social relations within the community of Candomblé titled Terreiro.

**Key-words:** Nago spirituality. Afro-Brazilian religiosity. Axé.

---

Artigo recebido em 27 de fevereiro de 2013 e aprovado em 15 de maio de 2013.

\* Doutor em Teologia Católica (WWU, 1999). Professor assistente do Bacharelado de Teologia e do Programa de Mestrado em Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. País de origem: Brasil. E-mail: douets@unicap.br

## Introdução

Ao tentarmos compreender a profundidade da experiência religiosa afro-brasileira é necessário termos presente que, de fato, não há uma religião afro-brasileira, o que há são várias religiões de matriz africana no Brasil. Aqui nos limitaremos ao Candomblé nagô. Africanos provindos da cultura nagô predominaram na última fase do transporte de escravos da África, sendo utilizados como mão de obra nos centros urbanos já constituídos, possuindo, desta forma, uma maior liberdade de locomoção e comunicação; também o permanente contato econômico entre o Brasil e a África nos portos do Nordeste possibilitou um intercâmbio com o país de origem. Dessa forma a cultura nagô desenvolveu um papel decisivo de influência na reorganização cultural e religiosa dos negros no Brasil.

Outro elemento importante para tentarmos compreender algo da experiência religiosa do Candomblé é a visão de mundo do africano das regiões de cultura nagô, porém, diante dos limites deste trabalho ela só interessará na medida em que for esclarecedora para que se compreenda a visão de mundo no imaginário dos adeptos do candomblé. Por este motivo nos deteremos nos resultados das pesquisas etnológicas já realizadas que possam ajudar aos fins desta reflexão. Também não é objetivo deste trabalho apresentar os vários mitos constitutivos da arquitetura simbólica do Candomblé, pois vários pesquisadores brasileiros já se deram a este trabalho. Os estudos de Edison Carneiro (1978 [1948]) se apresentam como os mais autorizados sobre o tema, após os estudos realizados por Nina Rodrigues (1977) e Artur Ramos (1988). Os trabalhos de Roger Bastide (1971; 1978) não diferem, qualitativamente, quanto à apresentação dos fatos. Só a partir das pesquisas de Pierre Verger (1977; 1981) e Juana Elbein dos Santos (1988) é que houve um desenvolvimento qualitativo em relação à interpretação dos fatos até então colhidos. Também vale resaltar a contribuição mais recente de Reginaldo Prandi (2001) neste aspecto. Limitar-nos-emos, de modo especial, aos estudos feitos por J. E. dos Santos que dispõe de um material que destaca a grande

influência do imaginário nagô presente nas expressões do Candomblé.

Propomos para a nossa reflexão sobre a espiritualidade afro-brasileira, de matriz nagô, o seguinte percurso: a ideia de criação, a concepção de Deus e as forças do *Iwá*, o *Abá* e o *Axé* para compreendermos que, na verdade, toda a experiência religiosa no Candomblé tem como objetivo a união mística entre o fiel e o seu orixá, que se realiza pela participação no Axé. Todo o drama litúrgico está envolvido na participação e circulação desta força (Axé).

## 1 A criação

Para os nagô a existência do cosmos se realiza em dois planos: o *aiyé*, que compreende o universo físico e os seres vivos existentes, onde se realiza o drama da existência terrestre; e o *órum*, correspondendo ao além, ao espaço sobrenatural. A sua fixação não pode ser localizada em parte alguma, trata-se de algo imenso e amplo onde todos os seres sobrenaturais, cada indivíduo, cada planta, cada animal possuem o seu duplo espiritual. O *órum*, porém, não deve ser confundido com o céu do imaginário cristão (SANTOS, 1988, p. 53-54).

Os mitos revelam que, originalmente, não havia separação entre essas duas dimensões da existência. O *aiyé* e o *órum* faziam parte de uma mesma totalidade onde os seres podiam se locomover sem dificuldade. Foi a violação de uma interdição que provocou a separação definitiva entre o *órum* e o *aiyé*, surgindo assim o *Sanmô*, o céu-atmosfera que marca essa separação.

Duas narrativas míticas (*itans*) relatam o evento. Em uma delas, um ser humano tocou indevidamente o *órum* com as mãos sujas, provocando assim a irritação de *Olorum*, o ser supremo, que soprou o seu hálito divino, transformando-o na atmosfera, criando assim o *sanmô*, o céu ou atmosfera que separa o *orum* do *aiyé* (SANTOS, 1988, p. 55). Outro relato fala de uma mulher estéril que pediu insistentemente a *Olorum* para ficar grávida e ter um filho. Após

muita insistência, *Olorum* concedeu-lhe o pedido, mas com a condição que o menino não penetrasse no *órum*. Ao atingir a puberdade e ter seguido o pai no caminho para o trabalho, o rapaz andando sem parar ultrapassa os limites do *órum* e do *aiyé*, além do horizonte material, sendo repellido por *Orixalá*, que para detê-lo lança o seu cajado ritual, o *opaxorô*, vindo este a cravar-se no *aiyé*, separando-o para sempre do *órum* (SANTOS, 1988, p. 55-56).

A representação simbólica do universo nagô é uma cabeça formada de duas metades unidas, a metade inferior representando *aiyé* e a metade superior representando *órum*<sup>1</sup>.

Outros mitos (*itan*) descrevem que, na origem, nada havia além do ar. *Olorum* é uma massa infinita de ar que, ao movimentar-se e ao respirar, fez uma parte do ar transformar-se em água, originando *Orixalá*. O ar e as águas moveram-se conjuntamente e desse movimento surgiu a lama e da lama surgiu um montículo, sendo este a primeira matéria dotada de forma. Era um rochedo avermelhado e lamacento. *Olorum* admirando essa forma soprou o seu hálito divino sobre ela, dando-lhe vida<sup>2</sup>. Essa foi a primeira forma dotada de existência individual, o *proto-Exu*<sup>3</sup>, símbolo do primeiro elemento procriador (SANTOS, 1988, p. 59).

Em outro relato da criação, *Olorum* decidiu criar a terra. Chamando *Obatalá*<sup>4</sup> para esta tarefa, entregou-lhe o “saco da existência” e deu-lhe as instruções para que o seu desejo fosse realizado. *Obatalá* reuniu os outros Orixás

<sup>1</sup> Segundo alguns mitos, Odùdua, também chamada Odù, é a representação deificada da Iyá-mi, a representação coletiva das mães ancestrais e o princípio feminino de onde tudo se origina. Assim, Odù corresponde a Obátálà ou Òrisàlá, que é o princípio masculino. Estes conceitos e seres divinos são representados simbolicamente pela cabeça ritual - o igbá odù - que representa o universo, sendo a metade inferior Odù e a parte superior, Obátálà. Pareceria assim que o *aiyé* é o nível de existência ou o âmbito próprio controlado por Odùduwà, poder feminino, símbolo coletivo dos ancestrais femininos, enquanto *òrum* é o nível de existência ou o âmbito próprio controlado por Obátálà, símbolo coletivo do poder ancestral masculino (SANTOS, 1988, p. 59-60).

<sup>2</sup> O sopro ou hálito da vida (*Lebenshauch*) divino desempenha um papel importante na criação. “A relação direta entre o Deus do céu (*Himmelsgott*) e cada ser humano está no sopro de Deus que cada ser humano possui. Em consequência disto ele participa das forças cósmicas que se manifestam tanto na natureza como nos Orixás (*Gottheiten*) e nos espíritos. Graças ao sopro da vida o ser humano torna-se ele próprio uma *kratofania* (manifestação da força) do Deus do céu (WITTE, 1994, p. 234).

<sup>3</sup> *Exú* foi interpretado pelos missionários cristãos com a figura do mal, o diabo da mitologia cristã, fato que não corresponde de forma alguma ao imaginário nagô.

<sup>4</sup> Na região de Ifá, *Obatalá* é também conhecido como *Oxalá*, o mesmo nome pelo qual é conhecido no Brasil. (BAUMANN, 1936, p. 133).

para acompanhá-lo e já a caminho encontra *Ododuá*, que afirma só poder acompanhá-lo após cumprir os seus princípios rituais. *Obatalá* encontra também *Exú*, o mensageiro e guardião dos caminhos, que pergunta se ele já havia feito os sacrifícios necessários. *Obatalá* responde que não e sem interrupção continua o seu caminho. *Exú*, zangado, profetiza que ele não conseguirá realizar a tarefa a que se propõe. *Obatalá* começa a sentir uma sede insuportável durante o caminho e, ao não controlar-se mais, crava no tronco da árvore o seu cajado ritual, bebe incontrolavelmente a seiva de uma palmeira (vinho de palmeira) até perder os sentidos e cair por terra ao longo do caminho. Enquanto isto, *Ododuá* consultou os *babalaôs* que lhe indicaram o que seria necessário para realizar o sacrifício ritual para *Exú*, que recebeu parte das oferendas e devolveu-lhes para que fossem sacrificadas aos pés de *Olorum*. Tendo *Olorum* se irritado com a presença de *Ododuá*, ela lhe explica que os *babalaôs* lhe haviam indicado aquele procedimento, conseguindo assim que *Olorum* se acalmasse e aceitasse o sacrifício. Durante o sacrifício *Olorum* percebeu que havia esquecido de colocar na “bolsa da existência” um pequeno saco contendo terra. Ele entregou-o a *Ododuá* para que ele o levasse até *Obatalá*. Ao alcançar *Obatalá*, *Ododuá* o encontrou caído sobre a terra rodeado pelos Orixás que não sabiam o que fazer. Ela apanhou o cajado ritual de *Obatalá* e levou-o até *Olorum*, que decidiu incumbi-la da tarefa da criação da terra. Chegando diante do lugar determinado que une o *aiyé* ao *orúm*, ela espalha a terra dada por *Olorum* e inicia-se o processo da criação. Parte dos Orixás seguiram *Ododuá* e começaram a instalar-se na terra. Ao acordar, *Obatalá* percebeu que não possuía mais o “saco da existência” e foi lamentar-se junto a *Olorum*. Mas, para compensá-lo, *Olorum* transmitiu-lhe o seu saber profundo com o qual ele poderia criar todos os seres que povoam a terra (SANTOS, 1988, p. 61-63). Cria-se, dessa forma, um grande conflito em torno do poder. Não havendo um consenso sobre quem deveria reinar, se *Obatalá* ou

*Ododuá*, o conflito chega a provocar uma guerra que ameaçou toda a criação <sup>5</sup>. *Orumilá*,<sup>6</sup> consultando os oráculos sagrados do *Ifá*, conseguiu reunir, face a face, *Obatalá* e *Ododuá*, afirmando a importância e o papel de cada um no processo da criação. Enquanto *Ododuá* havia criado a terra, *Obatalá* havia sido enviado para consolidar a criação, criando os seres que a povoam. Ao aceitarem a solução apresentada por *Orumilá*, *Ododuá* senta-se à esquerda e *Obatalá* à direita, enquanto ele realiza os sacrifícios necessários para selar o acordo (SANTOS, 1988, p. 63-64). Desta forma, sela-se a complementaridade dos aspectos femininos e masculinos no processo da criação, devendo as duas metades complementares manter-se unidas.

## 2 A imagem de Deus

Dada a complexidade deste tema, faremos, inicialmente, algumas diferenciações necessárias para sua melhor compreensão. Em primeiro, lugar é necessário ter presente alguns elementos da imagem de Deus na cosmovisão da cultura nagô. Nas religiões tradicionais africanas, em geral, a imagem de Deus está relacionada a um complexo sistema hierárquico constituído pelo Deus criador<sup>7</sup>, os ancestrais coletivos (Orixá) e os ancestrais familiares (Egúns) (MBITI, 1974; BUJO, 1980, p. 239-307), formando uma totalidade viva e dinâmica de comunicação com os seres humanos, cada um possuindo o seu lugar especial no

<sup>5</sup> Enquanto *Obatalá* está associado à água e ao ar, *Ododuá* está associada à água e à terra. São os princípios femininos e masculinos que organizam a criação de todos os seres. Segundo Albein *Obatalá* e *Ododuá*, enquanto princípio feminino e masculino disputam entre si o título de Orixá da criação. A luta pela supremacia entre os sexos é uma constante em todos os mitos e textos litúrgicos Nagô. (SANTOS, Os Nagô e a Morte, p. 59). Witte, no seu estudo sobre o panteão Yoruba fala da existência de uma Deusa chamada *Onilé*. No mito da criação há o *orúm* que é o lugar de *Olorum* e há a água original (Urwasser) que é uma mistura de terra com água que são elementos do domínio da Deusa da terra, que seria tão velha quanto *Olorum* não sendo ela uma subordinada dele. *Olorum* não tem culto próprio estando ligado aos Orixás, enquanto *Onilé* tem culto próprio, mas quase nenhuma participação na mitologia yorubá. Não entraremos em detalhes nesta discussão. Como hipótese, talvez aí esteja reminiscências de uma religião ligada a Deusas da fertilidade, ligada à terra para um estágio posterior na agricultura e na caça, para um Deus masculino e criador. (WITTE, 1994, p. 329)..

<sup>6</sup> *Orumilá* ou *Ifá* é o Orixá da adivinhação, possuidor da sabedoria sobre o cosmos. É Ele quem possui os ensinamentos sobre a origem mítica do mundo e conhece os mistérios do destino humano. (CINTRA, 1980, p. 52-53).

<sup>7</sup> As pesquisas sobre a visão de Deus dos Bantos dividem-se em duas tendências: há os que defendem que a religião tradicional Banto é politeísta e os que afirmam contrariamente, que a visão de Deus dos Bantos é monoteísta. Há os que afirmam a existência de um "Ser superior", muitas vezes chamado de o "Grande Deus" da África, acima das muitas outras divindades. Outros defendem a idéia de um "Ser superior" que utiliza os ancestrais como seus mediadores. (KASUKUTI, 1991, p. 54-80). Segundo Verger, a idéia de explicar o sistema religioso africano como monoteísta estaria na influência do número de missionários cristãos que pesquisaram o sistema religioso africano e a influência cristã na afirmação do monoteísmo africano. (VERGER, 1992, p. 18-35). Para Bujo, não há dúvida hoje quanto à fé em Deus da maioria dos negros africanos que foi e é monoteísta. (BUJO, 1986, p. 22-25).

jogo da existência. Com a destruição do sistema familiar tradicional africano, através da escravidão, o culto aos antepassados familiares perdeu a sua estrutura de plausibilidade, ficando, no entanto, preservada a relação entre Deus e os antepassados coletivos (Orixá), que puderam ser preservados e ressignificados no novo sistema religioso.

A visão de Deus no Candomblé é de um Ser superior, *Olorum*<sup>8</sup>, criador de tudo o que existe, não podendo ser ele simbolizado ou cultuado em um rito próprio (KOCH-WEBER, 1976, p. 37). Não há imagens de Deus nem um sacerdócio especializado para ele (CARNEIRO, 1976, p. 39). Para os fiéis do Candomblé “*Olorum é Deus*”, a fonte da vida. Deus é grande e transcendente, ele não necessita, como os Orixás, de fortalecer a sua força; Ele é a fonte da totalidade da vida, é dele que provém toda a energia vital que constitui a existência. Ele é a força em si próprio e é dele que emanam a existência e a força vital que a constitui. Segundo Vicent Mulago (1968, p. 70), a falta de culto específico para Deus nas religiões tradicionais africanas é a prova do reconhecimento da sua transcendência, e ao mesmo tempo da sua presença entre e nas suas criaturas.

As características apresentadas por Moore para descrever a visão de Deus dos povos banto podem ser reencontradas, com algumas variações, na visão de Deus dos fiéis do Candomblé: é um Deus que possui personalidade, vida própria e consciência, diferencia-se do ser humano, é um Deus criador, a última força e autoridade sobre o mundo e sobre todos os viventes aos quais os seres humanos dirigem as suas orações de pedido<sup>9</sup> e é visto como um ser que possui uma relação ética com a humanidade (MOORE, 1968, p. 45-46).

---

<sup>8</sup> O nome *Olorum* possui vários significados: *oló* = dono - *òrum* = céus, *Olorum* seria o dono do orum, possuindo também os títulos de *Eèèda* = dono das criaturas vivas, o Deus criador e *Elèèmi* = dono da vida - o Deus vivo. (CACCIATORE, 1977, p. 201. Segundo Santos, *Olorum* a entidade suprema é derivado do *o + ni + òrum* = aquele que é ou possui *òrum*. (SANTOS, 1988, p. 56).

<sup>9</sup> Sobre este aspecto, Moore (1968) afirma a existência de oferendas, mesma que raras, para o Deus criador. Outros autores africanos afirmam exatamente o contrário. De nossa parte, não podemos encontrar material que pudesse fundamentar a existência, nos rituais do Candomblé, de um ritual próprio com oferendas para Deus. Nós descartamos a existência de um culto específico e direto para Deus no Candomblé. No entanto não, dado que toda oferta é feita com referência à força vital contida no Orixá que em última análise possui sua fonte em Deus, não descartamos que Deus seja cultuado indiretamente nos cultos aos Orixás.

A visão de Deus dos fiéis nos terreiros de Candomblé, por acreditarem em um único Deus, fonte da força vital, não pode ser vista como politeísta<sup>10</sup>, nem em relação a Deus e aos Orixás, nem no que se refere a *Olorum* e ao Deus cristão.

A fé no Deus criador está relacionada com a fé nos Orixás, seres intermediários entre Deus e os seres humanos. Eles são criados para cuidar dos seres terrestres, reconstituindo o elo perdido entre o *órum* e o *aiyé*. São massas de movimentos lentos, serenos. Dotados de equilíbrio e associados ao governo do mundo e da justiça, eles estão presentes nos elementos da natureza, no ar, na água, no fogo, nas pedras, nos metais, nas plantas. Mas não são deuses juntamente com um Deus criador (*Olorum*), só há um Deus como fonte de tudo o que existe, a fonte de toda a energia vital<sup>11</sup>.

*Olorum* é o senhor absoluto do *orum* e do *aiyé*, o Deus supremo que torna possível toda a existência. Tudo está em estreita dependência da força vital da qual ele é a fonte<sup>12</sup>. O fato de Ele não intervir diretamente no mundo não significa falta de interesse ou ociosidade (LINK-WIECZOREK, 1989, p. 25-27), pois a sua relação com os seres humanos se realiza através dos Orixás. Nele reside e a Ele deve ser atribuída, em última análise, toda a fonte da energia vital: o *Axé*.

---

<sup>10</sup> Muitas vezes a visão de Deus dos fiéis dos terreiros de Candomblé foi vista como politeísta devido a diversidade das manifestações do divino através dos Orixás. Por não haver um culto e sacerdócio próprio e a relação entre Deus e os Seres humanos se realizar através dos Orixás, foi e ainda é motivo de muitos mal entendidos, fazendo com que se pense ser o Candomblé uma religião politeísta. *Olorum* é o único Deus, os Orixás são intermediários entre a força vital que emana de *Olorum* e da qual eles próprios são constituídos e os seres humanos.

<sup>11</sup> O sistema religioso africano encontrou na cosmovisão cristã colonial apresentada pelos missionários um lastro mítico-simbólico propício para um processo análogo entre a sua cosmovisão e a cristã que lhe foi imposta. (BASTIDE, 1973, 182ss). Para os fiéis do Candomblé, não há contradição entre o *Olorum* e o Deus Cristão, só há um único Deus e este Deus é a fonte de vida. Os fiéis vivenciam existencialmente dois sistemas religiosos como complementares, não contraditórios e ambos lugares da manifestação do sagrado, da força vital. Racionalmente, a pergunta sobre a relação ou a diferença entre o Deus cristão e *Olorum* não é problematizada. Por serem cristãos e fiéis do Candomblé, os nomes são relativos. Para eles, o fundamental é a existência da fonte suprema da vida, a fonte de todo o *Axé*.

<sup>12</sup> Segundo Cintra: “Desta concepção espiritual um elemento comum importantíssimo é a idéia de Deus como causa primeira e última de todas as coisas. Esta concepção mais percebida que analisada, vivida, mais que pensada, se expressa de forma muito diversa de cultura para cultura. Na verdade a presença de Deus penetra toda a vida africana como a presença de um ser superior, pessoal e misterioso. A Ele se recorre nos momentos solenes e críticos da vida, quando a intercessão de qualquer outro intermediário se julga inútil. Quase sempre, colocando de lado o temor da onipotência, se invoca a Deus como Pai.” (CINTRA, 1980, p.183).



### 3 Os Orixás

A experiência religiosa africana é profundamente marcada pela relação entre os seres humanos, os antepassados familiares e coletivos e Deus. As pessoas estão integradas em uma rede complexa de relações entre si, com os antepassados e com Deus; os antepassados desempenham um papel fundamental no sistema religioso.

Na escravidão, a estrutura familiar africana foi destruída e não pode mais ser reconstituída. Como consequência desse fato, o culto aos antepassados familiares, parte constitutiva da cosmovisão africana, possuindo lugar central no sistema religioso (WITTE, 1994, p. 236), não foi preservado no Brasil com a mesma intensidade que na África, como foram preservados os Orixás.

O termo Orixá<sup>13</sup> utilizado no Brasil é de origem iorubá (òrìsà) (SCHAEDLER, 1994, p. 397) para designar, os seres intermediárias entre *Olorum* e os seres humanos. Na África havia um grande número de Orixás<sup>14</sup> dos quais apenas 16 foram preservados no sistema religioso do Candomblé.

Os vários grupos étnicos, com as suas religiões, espalhados ao longo da costa africana tiveram que procurar nichos na nova estrutura social<sup>15</sup>, violentamente imposta pelo sistema escravocrata, procurando integrar-se e desenvolver-se. Os banto cultuavam os ancestrais familiares que eram estruturados a partir da linhagem paterna e o sacerdócio era exercido pelo patriarca da família. Daí a tradição doméstica que marca a religião banto. O culto

---

<sup>13</sup> Normalmente utiliza-se também no Candomblé o termo “os santos” com o mesmo significado. A expressão está relacionada ao papel importante desempenhado pelos santos católicos no imaginário religioso da religião popular.

<sup>14</sup> Segundo Baumann, há 401 Orixás na mitologia iorubá. (BAUMANN, 1936, p. 133).

<sup>15</sup> Com a chegada dos africanos escravizados e já na capturação na África, houve a destruição da estrutura familiar africana. Nas senzalas, na maioria das vezes, devido às condições às quais estavam condenados os negros e negras escravizados, muitas vezes não era possível saber de quem era a paternidade. Torna-se assim impossível a continuação da tradição do culto dos antepassados familiares. Segundo Bastide, houve por parte dos bantos duas soluções na busca de reinterpretarem a sua experiência religiosa na nova estrutura social: a primeira foi o suicídio, para aqueles que foram escravizados separados do seu grupo familiar. Esta atitude foi fortalecida pela idéia de que após a morte a alma voltaria ao seu país de origem, à terra dos seus antepassados. Uma outra atitude foi a reinterpretação do culto aos antepassados das religiões indígenas, a relação com os mortos no catolicismo e mesmo em relação a outros grupos africanos e o culto aos mortos. (BASTIDE, 1971, v.1, p. 87).

dos antepassados da família tem um papel fundamental na estruturação da religião. Quanto aos iorubas e daomeanos, eles possuíam uma religião com um duplo aspecto, um rural e outro urbano<sup>16</sup>, apresentando dois aspectos complementares: um ligado à linhagem familiar, doméstico e outro ligado à comunidade. Com o quase total desaparecimento do culto da linhagem familiar (BASTIDE, 1978, p. 137-148)<sup>17</sup>, permaneceram as confrarias urbanas para os Orixás, mas de forma resignificada.<sup>18</sup> Não foi possível preservar para cada Orixá, separadamente, uma confraria, como na África, mas devotos de vários Orixás no Brasil encontram-se em uma única confraria invocando as suas divindades: essas confrarias são os terreiros de Candomblé.

Os Orixás diferenciam-se dos antepassados familiares, apesar de que um limite rígido não é possível de ser feito. Os Orixás são seres diretamente criados por Deus<sup>19</sup> para servirem como mediadores da força vital da qual Deus é a fonte suprema e os seres humanos, estando eles relacionados às forças da natureza (Cf.: MBITI, 1974, p. 94). No entanto, também um herói ou uma pessoa importante no conjunto da sociedade africana, após a sua morte<sup>20</sup> pode passar a ser reconhecida como Orixá<sup>21</sup>.

No Brasil houve uma mudança qualitativa quanto à relação entre os seres humanos e os antepassados. Com a destruição da estrutura familiar africana, o Orixá, que na África estava relacionado à totalidade da família e ao grupo social, no

<sup>16</sup> Os deuses do ioruba e os voduns daomeanos dirigem departamentos da natureza, com sacerdotes especiais e confrarias de iniciados que os servem, em benefício de toda a comunidade e, ao mesmo tempo, cada deus dirige uma família, da qual é o ancestral e que lhe rende culto, transmitido em linha masculina (BASTIDE, 1971, v.1. p. 87).

<sup>17</sup> Na ilha de Itaparica no Estado da Bahia encontra-se a única sociedade secreta dos Eguns, dedicada ao culto dos mortos no Brasil. (BASTIDE, 1978, 137-148).

<sup>18</sup> Neste fato encontra-se uma diferença fundamental que deve ser levada em conta. Na África, os ancestrais familiares desempenham um papel fundamental na estruturação do sistema religioso, enquanto no Brasil esta tradição desapareceu quase que completamente, ficando o papel da ancestralidade quase que unicamente reservado aos Orixás como ancestrais coletivos de determinados clãs na África, sofrendo no Brasil ainda uma modificação, como anteriormente foi apresentado. O Orixá que possui ao mesmo tempo um caráter sagrado e coletivo na África como ancestral coletivo, no Brasil tornou-se individual e a ancestralidade familiar foi reelaborada na família-de-santo na comunidade do terreiro.

<sup>19</sup> Os orixás são massas de movimento lentos, serenos, de idade imemorial. Estão dotados de um grande equilíbrio necessário para manter a relação econômica entre o que nasce e o que morre, entre o que é dado e o que deve ser devolvido (SANTOS, 1988, p. 76).

<sup>20</sup> Os mortos não estão separados da comunidade dos vivos, eles continuam vivendo na comunidade dos mortos, juntamente com os Orixás. Após a morte os antepassados não se separam dos seus familiares; eles são cultuados pelos membros da família até a quinta geração e durante este período eles têm contato permanente com o mundo dos vivos. (MBITI, 1974, p. 104).

<sup>21</sup> O Orixá *Xangô*, que é a divindade do trovão, é um exemplo deste processo, possuindo um aspecto histórico e mítico. Ele está identificado com o quarto rei de Oyó, tornando-se o seu fundador mítico. (VERGER, 1981, p. 134).

Brasil foi reinterpretado individualmente, ou seja, o Orixá anteriormente coletivo torna-se pessoal. Cada pessoa, individualmente, independentemente da sua filiação sanguínea, possui um Orixá. Na mesma família sanguínea, cada indivíduo está individualmente ligado a um Orixá, independentemente do seu pai ou da sua mãe<sup>22</sup>. Este fato é típico do desenvolvimento religioso posterior ocorrido no Brasil, não sendo encontrado na África.

Os Orixás foram criados por Deus como manifestações da sua força. Deus é a fonte da força a partir da qual os Orixás foram criados, manifestando-se nas forças da natureza, transmitindo a vida criada por Deus. Como manifestação da força divina, os Orixás anunciam a presença de Deus na totalidade da sua criação, são os portadores do *Axé*. Toda a criação está impregnada desta presença que se manifesta como força vital. O contato e a manipulação desta força se realizam através do Orixá. Ao manifestar a força, ele está anunciando a presença da força de Deus na criação e a oferece para a preservação e o crescimento da vida da comunidade.

Os rios, as florestas, os metais, o ar, as águas, a agricultura, a fertilidade masculina e feminina, as ervas medicinais estão profundamente relacionados à preservação e ao crescimento da vida, são experienciados como manifestação da força divina para a existência da vida e são simbolizados na presença dos Orixás, estando cada um daqueles elementos ligado mitologicamente a um Orixá determinado.

Por outro lado, a nível individual, o Orixá se apresenta como mediador da realização plena de cada ser humano em Deus, na medida em que, no processo iniciático, ao ser consagrado ao Orixá do qual está filiado, o fiel será totalmente integrado na totalidade da comunidade e, conseqüentemente, fará a sua

---

<sup>22</sup> A partir da consulta feita pela lalorixá ou pelo Babalorixá fica-se sabendo a qual Orixá o destino da pessoa está relacionada. Cada ser humano, independente de pertencer à comunidade religiosa do terreiro, da sua cor ou da sua nacionalidade, segundo a cosmovisão dos membros do Candomblé, possui um Orixá. Cada ser possui o seu “Orixá de cabeça” ou “Orixá principal” podendo ser qualquer um dos Orixás existentes e um *juntó*, como Orixá auxiliar do Orixá principal, para ajudá-lo na proteção do filho ou filha, podendo seu número variar de acordo com a nação que influencia a tradição preservada no terreiro. (CACCIATORE, 1977, p. 160).

experiência profunda de individuação ao mergulhar no mistério divino que se realiza no centro da comunidade através do Orixá.

Para compreender o papel dos Orixás como intermediários entre Deus e os seres humanos, é importante ter presente o conceito de mediação para a religião e a cultura africana. O intermediário não é considerado como um obstáculo à comunicação, ele constitui um meio indispensável de comunicação nos momentos solenes. O sistema tradicional de governo está estruturado em um sistema de mediação onde o rei se comunica com os seus súditos através de mediadores, da mesma forma como o Ser Supremo comunica-se com os seres humanos. Por isso, a partir da cultura tradicional africana, não há dificuldade nem contradição com a experiência de Deus, como o Ser Supremo, através dos Orixás intermediários.

A experiência entre os fiéis do Candomblé e os Orixás caracteriza profundamente as relações religiosas, pois o contato com o divino se realiza através do contato com os Orixás, tendo estes um papel fundamental na estruturação religiosa. Através dos sacrifícios e ofertas rituais, como também através do transe místico, a comunidade religiosa experiencia a presença da força divina do Orixá: este é o momento onde a unidade mítica original entre o *orúm* e o *aiyê* é reconstruída e a comunidade mergulha na força vital do *Axé* de Deus.

Os Orixás vivem no *orúm* e como os vivos e os mortos, em comunidade. A mitologia iorubá é rica e complexa, sendo parte dela preservada oralmente entre os membros iniciados nas comunidades do Candomblé. Quanto aos mitos e às características de cada Orixá, não serão descritas neste trabalho, uma vez que esta tarefa já foi realizada por vários pesquisadores e é de fácil acesso ao público.

#### 4 A força tríplice: o *Iwá*, o *Abá* e o *Axé*

*Olorum* como fonte de toda a energia vital é possuidor de três forças ou poderes que regulam a totalidade da existência<sup>23</sup>. Estas três forças são: o *Iwá*, o *Abá* e o *Axé*. *Iwá* é o poder que possibilita a existência genérica. No mito da criação, *Orixalá* recebeu de *Olorum* a bolsa da existência (*àpò-ìwà*), para que a criação do mundo fosse processada. O *iwá* está ligado essencialmente à atmosfera e à respiração (SANTOS, 1988, p. 72-73). O *Abá* é outra forma de manifestação da energia vital provinda de *Olorum*, que possui o poder de dar objetivo, direcionamento e acompanha a força do *Axé* (SANTOS, 1988, p. 73).

O *Axé* é de importância vital nesta trilogia para compreender a complexidade dinâmica do sistema religioso do Candomblé. O *Axé* é o conteúdo mais importante do terreiro<sup>24</sup>. Sem *Axé* a existência seria imóvel, sem vida, desprovida da sua dinâmica de realização do processo vital. Por ser uma força, ela é transmissível, pode ser transmitida a objetos e a seres humanos. Tudo o que existe só o é plenamente através da aquisição do *Axé*<sup>25</sup>. Por isso, o terreiro como uma comunidade religiosa que busca a plenitude da união mística entre os seres humanos e os Orixás, entre o *orúm* e o *aiyé*, está empenhado em receber, acumular e desenvolver esta energia vital: o *Axé* (SANTOS, 1988, p. 39).

<sup>23</sup> J. E. dos Santos fala de três forças ou poderes provindos de *Olorum*. Nos parece que não deve ser interpretado como três forças diferentes, ou paralelas, trata-se de três formas de manifestação da mesma energia vital.

<sup>24</sup> Não só no desenvolvimento das relações no terreiro, mas já na construção do espaço arquitetônico-sagrado do terreiro, há o ritual de “plantar o *Axé*”. O próprio terreiro só poderá funcionar e ser reconhecido como um lugar sagrado a partir do momento em que este ritual se realiza e o *Axé* for depositado nos alicerces do terreiro. Ele é plantado e transmitido a todos que participam da comunidade do terreiro.

<sup>25</sup> O termo *Axé* está sempre ligado a uma força. No Brasil, como forma de saudação costuma-se afirmar: “Eu te desejo muita força!” ou simplesmente “Força!”, “Força na luta!” O desejo de força que se expressa não está ligado simplesmente à força física, ele compreende uma dimensão também espiritual, força como totalidade de sustentação e crescimento de vida. Talvez aí esteja o mesmo conceito do *Axé* traduzido no desejo de força. Entre os membros do Movimento Negro ou grupos relacionados à causa negra costumava-se usar o termo *Axé!* como saudação, possuindo este mesmo significado de força. A organização dos padres e bispos negros do Brasil utilizou como saudação final no documento do seu primeiro encontro nacional a expressão “Monjumbá *Axé!*” Que significa: Aquele que é a minha força te abençoe! (DOCUMENTO final, 1989, p. 755).

J. E. dos Santos apresenta as três fontes onde esta força se manifesta na comunidade do terreiro, onde ela pode ser fortificada<sup>26</sup> e transmitida aos membros e objetos da comunidade (SANTOS, 1988, p. 40): Primeiro, no *peji* onde está depositado o *Axé* de cada Orixá nas pedras-altares (*otá*), através das oferendas e dos sacrifícios rituais que ali se realizam<sup>27</sup>. Segundo, em cada membro do terreiro que através do processo iniciático (o *borí*) torna-se um altar vivo do Orixá. Ele possui em si a presença da energia do Orixá.

Através das relações rituais, das ofertas e sacrifícios, a sua energia pessoal, ligada misticamente à do seu Orixá, é fortificada, juntamente com a energia do seu Orixá. Na verdade, cada vez que a energia do Orixá é fortificada, a energia vital do iniciado também é, pois ambos, através do ritual do *borí*, estão profundamente unidos em uma totalidade, onde o Ser do iniciado se realiza na medida em que ele mergulha cada vez mais na força do Orixá.

Mas a ligação de cada membro a um Orixá não se dá de forma isolada, pois não há relação com o Orixá, ou seja, fortalecimento da energia vital, fora da comunidade religiosa. Cada indivíduo está inserido em uma comunidade religiosa, unido aos seus irmãos e irmãs-de-santo em profundo respeito e obediência à

<sup>26</sup> Por ser uma força que pode aumentar ou diminuir, todo o drama religioso da comunidade do Candomblé se realiza na busca pessoal e coletiva de preservar um equilíbrio desta força e o seu desenvolvimento. Pois na medida que esta força se fortifica e se desenvolve, toda a comunidade e cada membro individualmente participa desta energia vital que constitui a razão da existência. O *Axé* é contido em vários elementos do reino animal, vegetal e mineral. Tanto na água (doce e salgada) como na terra, na floresta ou no espaço urbano, nos seres animados ou inanimados. Em fim tudo o que existe é portador do *Axé*, toda a existência é possuída por esta energia vital que emana de *Olorum*. Segundo J. E. dos Santos, os elementos portadores do *Axé* podem ser agrupados em três categorias: o “sangue vermelho”, o “sangue branco” e o “sangue preto” presentes no reino animal, vegetal e mineral. O “sangue vermelho” no reino animal estaria presente no corrimento menstrual, sangue humano ou animal; no reino vegetal seria o azeite de dendê, o pó vermelho extraído do *Petrocarpus Erinacesses* e o mel como sangue das flores. No reino mineral seriam o bronze, o cobre...etc. O “sangue branco” no reino animal seria o sêmen, a saliva, o hálito, as secreções, o plasma...etc. No reino vegetal seria a seiva, o sumo, o álcool, e as bebidas brancas extraídas das palmeiras e de alguns vegetais, um pó branco extraído do *irósùn* e uma manteiga branca vegetal, o *orí*. No reino mineral seriam os sais, o giz, a prata, o chumbo...etc. O “sangue preto” no reino animal seria as cinzas dos animais, no reino vegetal seria o sumo escuro de certos vegetais e no reino mineral seria o carvão, o ferro...etc. Também há lugares, objetos ou partes do corpo possuidores do *Axé*: o coração, o fígado, os pulmões, os órgãos genitais, as raízes, as folhas, o leito dos rios, as pedras...etc.(SANTOS, 1988, p. 41-42). Na verdade o *Axé* contido nestes elementos pode ser manipulado e liberado para o necessário equilíbrio da existência. Mesmo portadores da energia vital, a sua plena realização só se realiza através da manipulação ritual.

<sup>27</sup> É sobre as pedras-altares que são oferecidos os sacrifícios aos Orixás. Na concepção dos fiéis do Candomblé, através das pedras sagradas os Orixás “comem” dos sacrifícios oferecidos e fortalecem a sua energia, o *Axé*. E ao serem fortalecidos da energia vital, e estarem satisfeitos pelas oferendas oferecidas, eles presenteiam da sua energia aos seus filhos que ofereceram os sacrifícios e fortificam também o *Axé* do terreiro que consequentemente fortalece o *Axé* de toda a comunidade. Na verdade, é um sistema dinâmico de troca que tem por finalidade, não uma relação simplesmente de dar e receber individual, mas sim a necessidade e obrigação que a comunidade religiosa possui de preservar o equilíbrio e o fortalecimento da energia vital para a totalidade da existência simbolizada na comunidade religiosa do terreiro.

Ialorixá ou Babalorixá do terreiro. Ele faz parte de uma família e só nela é que se processa o desenvolvimento e a transmissão da força vital. Na medida em que um iniciado fortifica e desenvolve a sua relação pessoal e conseqüentemente a sua energia vital com o Orixá, toda a comunidade participa deste desenvolvimento e é também presenteada com Axé. A dimensão pessoal e coletiva do fortalecimento e desenvolvimento desta força forma uma totalidade inseparável. E terceiro, através dos antepassados do terreiro, dos seus mortos ilustres, cujo poder é acumulado e mantido ritualmente nos assentos do *elé-ibó*. Os *eguns* são antepassados humanos, membros da comunidade do terreiro que morreram, possuidores do Axé individual que a pós a sua morte não desaparece, são possuidores do Axé, portadores da tradição e da identidade do terreiro (SANTOS, 1988, p. 220-235).

No terreiro de Candomblé todas as relações pessoais entre os membros e as lideranças religiosas, dos sacrifícios e oferendas aos Orixás, os tabus, as obrigações rituais, a relação com o espaço e o tempo estão relacionadas com o Axé. Trata-se da necessidade do seu fortalecimento, crescimento, preservação e distribuição a cada membro da comunidade religiosa individualmente e à comunidade como um todo. As dimensões individuais e coletivas complementam-se na relação com o Axé, os aspectos individuais e coletivos formam uma totalidade inseparável. Há uma permanente relação entre o mundo visível e o mundo invisível, entre o humano e o divino que se realiza simbolicamente na comunidade religiosa do terreiro em busca de participar desta energia vital do Axé.

## Conclusão

O conceito do Axé está ligado à ideia de força dinâmica, quer dizer, ao princípio que torna possível o processo vital. A fé na existência da força vital e a sua importância para a realização da totalidade da vida vivida pelos fiéis do Candomblé possuem as suas raízes na própria visão de mundo africana. Defendemos a tese que o Axé é o elemento principal para a compreensão da totalidade deste sistema religioso. Compreendendo o significado e o papel desta

força vital do *Axé*, na dinâmica das relações socio-religiosas na comunidade do terreiro, pode-se compreender a profundidade e a riqueza espiritual desta experiência religiosa.

O drama da existência do fiel do Candomblé caracteriza-se pela busca permanente de participação na força do *Axé*, que é a base do seu ser e a busca do *Axé* ocupa toda a sua existência. Ao observarmos o terreiro de Candomblé, já na demarcação do espaço físico, na própria construção e consagração do terreiro, o ritual de plantar o *Axé* simboliza a demarcação do espaço sagrado, da sua organização enquanto cosmos em relação ao caos. O terreiro, no momento em que o *Axé* é plantado, torna-se um microcosmos no qual o drama religioso irá se realizar, como busca permanente de participação na força do *Axé*, que tem a sua fonte em Deus. O centro geográfico do terreiro, o “umbigo cósmico” onde se realizará todo o drama da relação entre o micro e o macrocosmo, está semiotizado neste ponto. Os altares pertencentes aos Orixás, as ervas, a fonte sagrada, tudo está penetrado por este *Axé*. E as várias utilizações desses elementos estão diretamente ligadas à busca de participação na força vital. O processo iniciático também só pode ser compreendido se a complexidade dos seus símbolos e sinais for estruturada a partir da busca da experiência do *Axé*. Na medida em que o iniciado vai, cada vez mais, mergulhando nas tradições da sua comunidade religiosa, simbolicamente desprendendo-se da sua identidade anterior, ele vai renascendo na força do *Axé*, até chegar ao ponto máximo de tornar-se um “altar vivo” do Orixá.

As oferendas apresentadas aos Orixás, “exóticas” aos olhos exteriores, são existencialmente vividas pelos sujeitos como fortificação e distribuição do *Axé*, da força vital. A própria estrutura social do terreiro (as relações familiares entre os sacerdotes e entre eles e os seus filhos, como também a relação entre os vários membros do terreiro, vivos e mortos) encontra a sua razão de ser no *Axé*. O terreiro é muitas vezes chamado de “a comunidade do *Axé*”. A sua estrutura que simbolicamente representa a reconstrução da estrutura familiar tradicional africana, é o lugar onde a força do *Axé* se manifesta. Sem comunidade o *Axé* não



pode se manifestar, tendo em vista que a comunidade é essencial para a experiência de Deus no Candomblé. A comunidade é, de certa forma, também portadora do Axé, na medida em que ele só se manifesta nela. A relação entre os membros de um terreiro, cada um com os seus Orixás, em um processo permanente de busca de comunicação e participação desta força, é o lugar *per excellence* onde a experiência religiosa se realiza. Sem a comunidade, como lugar da manifestação desta força de Deus e do compromisso ético dos seus participantes, a relação com o mistério divino não estaria completa.

A partir da cosmovisão dos adeptos do Candomblé, toda a criação de Deus é possuidora do seu Axé, o que não significa dizer que tudo é Axé, mas que o Axé está em tudo o que existe. Sendo a experiência religiosa fundamental dos fiéis do Candomblé a participação nesta força vital do Axé e por estar o Axé presente em toda a criação, não é difícil incluir na sua experiência religiosa todas as formas que a manifestação da força da vida possa utilizar para manifestar-se na complexidade e amplitude da sua criação. Tudo o que é experienciado como manifestação da força vital do Axé pode ser integrada na sua experiência religiosa, sem que haja com isso paralelismo ou relativismo religioso.

A manifestação da presença de Deus, da sua força vital não se limita ao seu sistema religioso enquanto tal. Talvez, por esse fato, não há na religião afro-brasileira algo que se assemelhe a uma “missão”, não há o desejo de convencer os outros a se tornarem membros do seu sistema religioso, por ser ele o lugar da manifestação dessa força. A preocupação fundamental é com a experiência religiosa de participação nessa força. Assim, o critério da autêntica experiência de Deus para os adeptos do Candomblé se encontra na experiência da manifestação do Axé. Deus é experienciado como o Deus da Vida, fonte de todo o Axé. Neste sentido toda experiência que manifesta a preservação e a amplitude da vida é divina e participa em Deus.

É a vida, para os fiéis do Candomblé, o critério da verdade. Dito, a partir da categoria afro-brasileira: o Axé é o critério da verdade. O verdadeiro Deus se revela

e se manifesta aos seus filhos e filhas como vida e tudo que produz vida é divino, pois participa da fonte do Axé. A partir daí pode-se buscar compreender também porque da dupla pertença em dois sistemas religiosos, sem que seja experienciado pelos sujeitos envolvidos como contradição ou paralelismo. Não se encontra como preocupação primeira a racionalização dos significantes, mas sim, a experiência existencial fundamental dos significados. O significado contido na constelação simbólica no Candomblé e no cristianismo é o fundamental para a experiência religiosa. Não há uma reflexão racional em relação aos sistemas simbólicos, mas sim uma experiência existencial emocional com os símbolos e sinais como mediações do desejo fundamental da radical abertura para Deus, que poderia ser, dito a partir das categorias afro-brasileiras, como plenitude da participação na força do Axé.

## REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**, rito Nagô. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

BAUMANN, Hermann. **Schöpfung und urzeit des menschen im mythus der afrikanischen völker**. Berlin: Dietrich Reime, 1936.

BUJO, Bénézet. **Afrikanische theologie in ihrem gesellschaftlichen kontext**. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1986.

BUJO, Bénézet. Der afrikanische Ahnenkult und die christliche Verkündigung. **Zeitschrift für Mission und Religionswissenschaft**, v.64, p. 239-307, 1980.

BUSIA, K. A. Ahnenkult. In: BÜRKLE, Horst (Hrg.). **Theologie und kirchre in Afrika**. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1968.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

- CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 6.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978 [1948].
- CARNEIRO, Edison. A teologia dos cultos afro-brasileiros. In: CNBB Leste I (Org.). **Macumba: cultos afro-brasileiros**. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1976.
- CINTRA, Reimundo. Cultos afro-brasilenos - desafio para la pastoral de la iglesia catolica del Brasil. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO . **Encuentro sobre pastoral con grupos afroamericanos**. Colômbia: Conselho Episcopal Latino-Americano, 1980.
- DOCUMENTO FINAL. I Encontro de Padres e Bispos Negros do Brasil - Documento Final. **SEDOC**, Petrópolis, v. 21, n. 214, p. 755, 1989.
- KASUKUTI, Ngoy. **Recht und Grenze der Inkulturation: heilserfahrungen im Christentum Afrikas am Beispiel der Kimbanguistenkirche in Zaire**. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1991.
- KOCH-WEBER, Maritta R. M. **Die yoruba-religion in brasilien**. Bonn: [s.n.], 1976.
- LINK-WIECZOREK, Ulrike. **Reden von gott in afrika und asien: darstellung und interpretation afrikanischer theologie im vergleich mit der koreanischen minjung-theologie**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- MBITI, S. John. **Afrikanische religion und weltanschauung**. New York: de Gruyter, 1974
- MOORE, Robert O. Gott und Menschen im Bantu-Glauben. In: BÜRKLE, Horst (Hrg.). **Theologie und Kirche in Afrika**. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1968.
- MULAGO, Vicent. Die lebensnotwendige Teilhabe. In: BÜRKLE, Horst (Hrg.). **Theologie und Kirche in Afrika**. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1968.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise**. 2.ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. 5.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte**. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SCHAEDLER, Karl-Ferdinand. **Lexikon afrikanische Kunst und Kultur**. München: Klinkhardt & Biermann Verlagsbuchhandlung, 1994.
- VERGER, Pierre Faratumbi. **Lendas africanas dos orixás**. São Paulo: Corrupio, 1977.

VERGER, Pierre Faratumbi. O Deus supremo Iorubá: uma revisão das fontes. **Afro-Asia**, Salvador, n. 15, abr., p. 18-35, 1992.

VERGER, Pierre Faratumbi. **Orixás**: deuses na África e no novo mundo. São Paulo: Currupio, 1981.

WITTE, H. A. Familiengemeinschaft und kosmische Mächte: Religiöse Grundideen in Westafrikanischen Religionen. In: ELIADE, Mircea. **Geschichte der religiösen Ideen**. 2.ed. Freiburg: Herder, 1994.