SACRILEGENS Revista Discente do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF

Um estudo fenomenológico sobre as religiões de matriz africana: aspectos epistemológicos e cosmogônicos

A phenomenological study on African-derived religions: epistemological and cosmogonic aspects

Marco Antonio Barroso Faria[1]

Resumo: O presente artigo examina as religiões africanas sob a perspectiva da fenomenologia da religião, com ênfase nas tradições nagô/iorubás e bantas. O estudo objetiva aplicar a fenomenologia como ferramenta de leitura das cosmologias mencionadas. A metodologia adota dois blocos de análise: o primeiro articula o referencial fenomenológico em diálogo com estudiosos das religiões afro; o segundo descreve elementos cosmológicos das religiões afro-brasileiras, também em diálogo com a fenomenologia da religião. Os resultados indicam que as categorias do *numinoso*, em Otto, e da *hierofania*, em Eliade, iluminam aspectos centrais dessas tradições, como a organização cosmológica do espaço e do tempo e a centralidade do mito, desde que submetidas a uma revisão hermenêutica crítica. A cosmovisão nagô, estruturada em torno do *àṣẹ*, da bipartição entre *àiyé* e *òrun* e da temporalidade cíclica, dialoga com as estruturas temporais africanas. Conclui-se que é metodologicamente produtivo colocar a fenomenologia em diálogo crítico com epistemologias originárias das próprias tradições estudadas, contribuindo para a descolonização epistemológica das ciências humanas e para o reconhecimento da sofisticação cosmológica das religiões africanas.
Palavras-chave: Fenomenologia da religião; Religiões de matriz africana; Candomblé; Cosmovisão nagô; Descolonização epistemológica.

Abstract: This article examines African religions from the perspective of the phenomenology of religion, with particular emphasis on Nagô/Yoruba and Bantu traditions. The study aims to apply phenomenology as an analytical framework for interpreting the cosmologies under consideration. The methodology is structured into two analytical sections: the first establishes a dialogue between the phenomenological framework and scholars of Afro-descendant religions; the second describes cosmological elements of Afro-Brazilian religions, likewise engaging with the phenomenology of religion. The findings indicate that Rudolf Otto's category of the numinous and Mircea Eliade's concept of hierophany shed light on central aspects of these traditions, including the cosmological organization of space and time and the centrality of myth, provided that these categories are subjected to critical hermeneutical revision. The Nagô worldview, structured around *àṣẹ*, the bipartition between *àiyé* and *òrun*, and cyclical temporality, engages with African temporal structures. It is concluded that placing phenomenology in critical dialogue with epistemologies originating within the traditions themselves is methodologically productive, contributing to the epistemological decolonization of the human sciences and to the recognition of the cosmological sophistication of African religions.

[1] Graduado em Filosofia pela UFJF. Especialista, Mestre e Doutor em em Ciência da Religião pelo PPCIR-UFJF. Professor Efetivo da Universidade do Estado de Minas Gerais, Unidade de Ubá. E-mail: marco.faria@uemg.br

Keywords: Phenomenology of religion; African-origin religions; Candomblé; Nagô worldview; Epistemological decolonization.

Introdução

As manifestações mítico-religiosas constituem dimensões fundamentais da experiência humana e participam da configuração das formas pelas quais grupos e sociedades significam a existência, o mundo e sua própria identidade. A compreensão dessas manifestações exige considerar os sentidos que as cosmologias de matriz africana assumem para os sujeitos e comunidades que as vivenciam, bem como os processos históricos, culturais e sociais por meio dos quais essas experiências religiosas foram significadas, interpretadas, ressignificadas, marginalizadas ou silenciadas. A partir da fenomenologia da religião, este estudo propõe aproximar-se dessas cosmologias mediante a suspensão, tanto quanto possível, de pressupostos e juízos previamente estabelecidos, buscando descrever e compreender o fenômeno religioso tal como se manifesta na experiência vivida, em seus símbolos, mitos, ritos, narrativas e formas de relação com o sagrado. Nessa perspectiva, o objetivo consiste apreender os sentidos que se revelam na própria experiência religiosa e na estrutura simbólica que a sustenta. Tal abordagem possibilita igualmente interrogar os processos históricos de invisibilização e desvalorização das tradições religiosas de matriz africana, particularmente aqueles relacionados à imposição de padrões culturais eurocêntricos apresentados como universais e superiores. Desse modo, a investigação fenomenológica busca compreender essas tradições a partir de suas próprias formas de manifestação e significação, reconhecendo-as como expressões vivas de experiências de mundo, de formas de existência e de modos de relação com o sagrado.

Essa tentativa de apagamento não foi, evidentemente, apenas intelectual. Ela se materializou em décadas de perseguição policial às casas de candomblé, em legislações que criminalizavam as práticas religiosas de origem africana e em um imaginário social que associava sistematicamente essas tradições ao atraso, à superstição e à irracionalidade. O combate a esse legado exige não apenas uma revisão historiográfica, mas, também, uma transformação das ferramentas conceituais com as quais o campo acadêmico aborda essas tradições. É nesse sentido que o presente trabalho se inscreve: como contribuição a um projeto mais amplo de restituição epistêmica.

Conforme podemos inferir da introdução de *Religiões Africanas:* Uma brevíssima introdução, de Olupọna, produzir saberes sobre as religiões africanas é também um ato político. Durante séculos, esse saber foi instrumentalizado para justificar a dominação sobre os povos africanos. Olupọna sinaliza uma ruptura com essa genealogia, e defende que conhecer essas tradições é, em alguma medida, restituir-lhes a dignidade intelectual que lhes foi sistematicamente negada. O que o pensador nigeriano nos propõe, em síntese, é uma descolonização do olhar, antes mesmo que possamos falar das religiões em si. É um convite a aprender não apenas sobre o outro, mas sobre os limites do aparato conceitual com o qual costumamos pensar o sagrado (Cf. Olupona, 2023, p. 13-19).

No presente trabalho, focaremos especialmente nas religiões que têm origem nas tradições de origem nagô/iorubás e bantas. Esses povos formaram a base da cultura nacional, por meio das populações escravizadas que foram trazidas forçosamente para o Brasil. Segundo dados do IBGE, estima-se que entre os séculos XVI e XIX, mais de quatro milhões de africanos foram trazidos ao país em condição de escravidão, sendo os povos iorubás e bantos os grupos numericamente mais expressivos. Esse contingente humano não trouxe apenas força de trabalho: trouxe cosmologias, sistemas de cura, tradições orais, estruturas rituais e formas de relacionamento com o sagrado que, apesar de todos os esforços de supressão, sobreviveram e se reinventaram no novo contexto.

Assim como sugere o título supra, a metodologia do presente trabalho partirá do campo de investigação da fenomenologia da religião, tendo como base dois blocos de leitura: a) um focado na fenomenologia da religião, seu método, os limites de aplicação à descrição dos fenômenos religiosos de origem africana, a partir do escopo ampliado da fenomenologia da religião; b) outro, focado na descrição das religiões de matriz africana no Brasil. Referente aos temas trabalhados, foram utilizados preponderantemente os seguintes textos: *O Sagrado e o Profano*, de Eliade, *O sagrado*, de Otto, *A Ciência das Religiões*, de Ries, *Os Nàgô e a Morte*, de Santos, *Religiões Africanas*, de Olupọna, *A Experiência dos Orixás*, de Berkenbrock, *Filosofias Africanas*, de Lopes e Simas, e *Mitologia dos Orixás*, de Reginaldo Prandi. Além dessas obras, também foram trabalhados artigos acadêmicos que ajudem a desenvolver o tema proposto e constarão da bibliografia.

1. Questões epistemológicas

Como apontado por Manica et al. (2007, p. 346), fortes evidências apontam para o surgimento do homo sapiens em alguma parte do centro sul do continente africano. Sendo assim, também podemos colocar a origem primária de todas as manifestações que constituem o humano como tal, situada nesse tempo e espaço. Todavia, quando retroagimos para um lugar tão distante no tempo e no espaço, nossas referências conceituais se tornam confusas e opacas, tornando as classificações quase impossíveis. Ainda mais quando esses conceitos referenciais dominantes são produzidos por um grupo cultural específico. É preciso lembrar que, documentalmente, a separação entre a religião e a filosofia ocorreu há cerca de dois mil e quinhentos anos, com os primeiros cosmólogos gregos, e que a ciência, tal como a entendemos hoje, se separa dessas duas últimas mais ou menos há quinhentos anos, também no subcontinente europeu.

Essa constatação tem implicações metodológicas profundas. Se as categorias de religião, filosofia e ciência são produto de uma genealogia histórica e geográfica específica, a Europa moderna, então sua aplicação a sistemas de pensamento que não passaram por essa mesma trajetória exige cautela redobrada. Não se trata de negar a validade dessas categorias, mas de reconhecer seus limites de alcance e a necessidade de complementá-las com ferramentas conceituais produzidas no interior das próprias tradições que se busca compreender. Ries já alertava para o risco de o pesquisador das religiões projetar sobre seu objeto os pressupostos de sua própria formação cultural, produzindo um autorretrato disfarçado de objetividade. Conforme o autor:

> Se o fenômeno religioso não pode ser concebido senão como vivido pelo homem, se esse fenômeno representa um elemento capital da vida humana, é necessário abordar as religiões para entender tanto o fenômeno religioso quanto suas diferentes expressões. a fenomenologia procurou entender o que a religião significa em sua essência e manifestações. O perigo do reducionismo é grande. [...]. Nosso conceito de religião é um conceito ocidental. Usamos isso para elaborar nossa ciência das religiões" (Ries, 2019, 362).

Portanto, é preciso entender que, fora dessa circunscrição tempo-espacial, o conceito que podemos usar para elucidar sobre a mentalidade humana, em termos cognitivos de explicação de mundo, é cosmovisão (*Weltanschauung*). Podemos mesmo dizer que fora do contexto cognitivo baseado no modo de ser fundado nos saberes europeizados, a vivência tempo-espacial é outra e, portanto, a forma de organizar o

mundo é diversa daquela conhecida pelo mundo moderno ocidental. Trata-se de um conjunto de lentes cognitivas, de crenças, valores e pressupostos, que moldam a maneira como um grupo interpreta a realidade. A partir daí, qualquer conceituação que se faça para explicar uma das variadas facetas dessas manifestações culturais não europeias, constitui um recorte feito por uma lente de analogias formais. Sobre esse aspecto de interpretação da cultura bantu, Fourshey, Gonzales e Saidi (2019, p. 275) escrevem: "Na perspectiva mais ampla das cosmovisões Bantu, a ciência, a tecnologia e a arte eram atividades humanas necessariamente interligadas e complementares que mesclavam o mundo material e expressões humanísticas das dimensões espirituais e emocional."

Essa integração entre dimensões que o pensamento ocidental moderno tende a separar, o técnico e o espiritual, o material e o simbólico, o individual e o comunitário, constitui um traço estrutural das cosmovisões africanas que a fenomenologia da religião europeia, com sua ênfase na experiência individual do sagrado, tem dificuldade em capturar adequadamente. Tempels (2025, p.p. 68-74), em sua obra *Filosofia Bantu*, já havia identificado nos povos bantos uma ontologia centrada na força vital, o *muntu*, que permeia e conecta todos os seres, dos ancestrais aos vivos, dos orixás aos humanos. Essa ontologia relacional, em que o ser é sempre um ser-em-relação, exige instrumentais de análise que ultrapassem o individualismo metodológico característico de boa parte da fenomenologia europeia. Todavia, em consonância aos parâmetros da fenomenologia da religião, ao escrever sobre a possível origem humana das divindades, levantada por alguns autores, Santos afirma que isso

> Seria debater a gênese das teogonias, penetrar no domínio da teologia, do gnosticismo, ou da psicologia e, em todo caso, abrir um interrogante que atinge todas as religiões. São os deuses uma realidade extra-humana inapreensível ou projeções de nossas necessidades individuais e/ou coletivas? Insistimos que não cabe aqui tomar decisão a esse respeito. (Santos, 2012, p. 109).

Não que os recortes da fenomenologia da religião estejam equivocados em si, mas é preciso não tomar a parte pelo todo. Por exemplo, uma manifestação religiosa em um grupamento humano africano é *também* religiosa, mas não somente uma manifestação em relação ao sagrado. Como classifica Leeuw (apud Eliade, 1992, p. 15), a manifestação religiosa é, antes de tudo, uma manifestação de poder, e esse poder se expressa simultaneamente em outras formas. Eliade, por sua vez, aproxima esse poder da própria

estrutura do ser: “o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia.” (Eliade, 1992, p. 14).

Antes, porém, de avançar sobre a estrutura fenomenológica eliadeana, é imprescindível reconhecer a dívida que toda a fenomenologia da religião do século XX contrai com Otto. Em *O sagrado*, Otto (1985) elabora a categoria do *numinoso* para designar aquele elemento irredutível da experiência religiosa que escapa a qualquer determinação racional ou ética. Trata-se de uma realidade *sui generis*, que o ser humano encontra como algo radicalmente exterior e esmagadoramente superior a si mesmo. Otto descreve essa experiência como *mysterium tremendum et fascinans*: ao mesmo tempo que o numinoso provoca um recuo de terror sagrado, o *tremendum*, aquilo que faz tremer, exerce sobre o ser humano uma atração irresistível, um fascínio que o convoca para além de si mesmo. O sagrado ottiano não é, portanto, uma categoria moral ou metafísica: é uma vivência imediata, pré-reflexiva, que se impõe à consciência antes de qualquer elaboração teológica ou filosófica.

A relevância dessa contribuição para o presente trabalho é dupla. Em primeiro lugar, ela permite compreender por que as manifestações religiosas africanas não podem ser simplesmente reduzidas a sistemas de crença ou a conjuntos de normas éticas: elas são, acima de tudo, respostas culturalmente elaboradas à irrupção do numinoso no cotidiano humano. Em segundo lugar, a categoria do *mysterium* ottiano, aquilo que é por definição indevassável pela razão ordinária, oferece um antídoto teórico contra o etnocentrismo cognitivo que o presente trabalho busca superar: se o sagrado é, em sua essência, aquilo que transborda qualquer sistema conceitual fechado, então a pretensão de explicar as religiões africanas a partir de categorias puramente europeias revela não apenas um equívoco metodológico, mas uma incompreensão radical da natureza do fenômeno religioso.

Trazendo um olhar interno a essa discussão, Santos (2012, p. 11-24) é explícita em sua crítica ao uso irrefletido de categorias europeias para descrever o universo nagô. A autora argumenta que a tentativa de compreender a religiosidade nagô a partir de categorias elaboradas para descrever outros sistemas de pensamento, especialmente as categorias do pensamento ocidental moderno, não produz compreensão, mas distorção, sendo necessário aprender as categorias do sistema a partir de suas próprias categorias

internas. Em convergência com as exigências epistemológicas da fenomenologia da religião mais rigorosa, a autora complementa que só é possível compreender o candomblé a partir de seus próprios termos, o que exige uma suspensão das categorias prévias e uma abertura genuína ao modo como a comunidade pensa, sente e vive sua relação com o sagrado.

É igualmente relevante, nesse contexto, a contribuição de Segato (2000, p. 178) sobre o processo de etnogênese das nações religiosas de candomblé no Brasil. Segato demonstra que as comunidades de candomblé não representam simples continuidade de práticas africanas transplantadas, mas constituem uma formação histórica original, gestada no cruzamento entre diversas tradições iorubás, entre a diáspora e o Brasil, entre a memória e a invenção. Compreender as religiões de matriz africana exige, portanto, uma perspectiva que articule ao mesmo tempo a profundidade histórica das tradições africanas de origem e a criatividade cultural que caracterizou sua reconfiguração no contexto brasileiro.

Ainda da leitura da introdução de Olupọna (2023, p. 15-16), depreende-se que, antes de apresentar qualquer tradição religiosa africana, é preciso desfazer o chão conceitual sobre o qual o leitor ocidentalizado costuma se posicionar para observar o fenômeno religioso: o paradigma euro-cristão de religião, que historicamente operou como régua universal para medir, e invariavelmente diminuir, as expressões do sagrado oriundas do continente africano. Termos como animismo, fetichismo e magia primitiva, forjados no arsenal conceitual do século XIX, não descrevem as religiões africanas; eles as distorcem ao projetarem sobre elas uma série de ausências, tais como: a de teologia, de ética, de sistematicidade.

Para Olupọna (2023, p. 17-19), é preciso reposicionar o sujeito do conhecimento. Estudar religiões africanas a partir de fora, com o distanciamento asséptico que certas tradições acadêmicas europeias cultivaram como virtude, produz, segundo o autor, não objetividade, mas cegueira. Olupọna defende uma aproximação que reconheça a *insider's perspective* como fonte legítima de saber religioso. Isso é uma exigência fenomenológica: para compreender como o sagrado funciona numa tradição, é necessário compreender como ele aparece para aqueles que o habitam. A experiência vivida é o dado primário.

Hortegas (2021, p. 148-156), em artigo publicado na revista *Numen*, aprofunda essa perspectiva ao analisar as religiões afrodiaspóricas na América Latina, como

fenômenos de resistência e recriação cultural. O autor argumenta que a diáspora africana não deve ser compreendida apenas como ruptura e perda, mas também como processo de recomposição e inovação simbólica. As religiões de matriz africana no Brasil, em Cuba, no Haiti e em outros países da região partilham matrizes comuns, mas desenvolveram expressões particulares que refletem as condições históricas e culturais de cada contexto. Essa plasticidade não é sinal de inconsistência ou degeneração, mas de vitalidade e capacidade de resposta às demandas de sentido que cada novo contexto impõe. Há aqui, inferidamente, uma inflexão metodológica importante: as religiões africanas possuem sua própria lógica interna, sua própria racionalidade. O *Ifá*, os cultos aos ancestrais, as religiões da diáspora como o Candomblé e o Vodou, todos operam segundo estruturas de sentido coerentes, capazes de responder às questões existenciais fundamentais com sofisticação equiparável a qualquer grande tradição religiosa do mundo. Reconhecer isso exige do leitor uma disposição que vai além da tolerância: exige suspensão ativa do etnocentrismo cognitivo.

Outro elemento epistemológico central é a crítica à atomização das tradições. Olupọna resiste à tentação de tratar as religiões africanas como fenômenos isolados, folclorizados, fixos no tempo. Elas são sistemas vivos, dinâmicos, que dialogam com a modernidade, com o colonialismo, com a diáspora, com o cristianismo e o islamismo, e que se transformaram nesse contato sem perder sua identidade profunda. Compreendê-las, portanto, requer uma epistemologia que seja ao mesmo tempo histórica e estrutural. Conforme assevera o autor:

> As religiões africanas são tão diversas quanto o próprio continente africano. A África abriga mais de 50 países, quase todas as formas de sistema ecológico encontrados na terra e centenas de grupos étnicos que, juntos, falam mais de mil línguas. Não é surpreendente, portanto, que esse enorme leque de povos, culturas e modos de vida, se reflita em uma gama diversificada de expressões religiosas (Olupona, 2023, p.21).

Berkenbrock (2007, p. 250-256) aprofunda a compreensão da necessidade de uma nova abordagem epistemológica ao descrever a experiência religiosa do candomblé como fundamentalmente relacional: o iniciado não apenas venera o orixá à distância, mas estabelece com ele um vínculo de identidade ontológica. O processo de iniciação no candomblé é precisamente o processo pelo qual o iniciado descobre seu orixá pessoal, o orixá de cabeça, reconhece a força divina que habita sua própria existência e aprende a

cultivar essa relação por meio do ritual, da oferenda e da dança sagrada. Essa dimensão de intimidade entre o humano e o divino é estruturalmente distinta da separação ontológica radical que caracteriza certas tradições religiosas ocidentais, e exige, portanto, ferramentas fenomenológicas sensíveis a essa diferença.

Desse modo, ainda que tenha como base conceitual a fenomenologia, o presente trabalho pretende matizar suas limitações colocando a perspectiva estrangeira, ocidental e historicista da fenomenologia em diálogo com o olhar interior de pesquisadores das religiões africanas e da diáspora.

2. Questões cosmogônicas

2.1 O espaço e a natureza

Para Eliade, o sagrado é reconhecido por sua manifestação, a hierofania, que o distingue totalmente do profano, causando uma ruptura da ordem natural das coisas: “A pedra sagrada, a árvore sagrada, não são adoradas como pedra nem como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque 'revelam' algo que já não é pedra nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*.” (Eliade, 1992, p. 17). No contexto das religiões de origem africana, Prandi, ao descrever a organização do panteão dos orixá como uma cartografia narrativa do cosmos, exemplifica essa manifestação do sagrado:

> O panteão dos orixás é a representação, em forma de personagens divinos, de todos os domínios do cosmos. Cada orixá preside um ou mais domínios da natureza e da experiência humana: Oxalá criou os corpos humanos; Xangô preside a justiça e o raio; Iemanjá domina as águas do mar; Ogum abre caminhos e preside a guerra e o trabalho com ferro. Juntos, os orixás recobrem a totalidade do real. (Prandi, 2001, p. 31)

Os orixás representam na cosmologia nagô a sacralização das forças da natureza, em correspondência direta com o que Eliade denomina hierofanias naturais. Segundo Santos (2012, p. 46), os orixás são energias primordiais da natureza, as águas, o trovão, o vento, a terra, o ferro, deificadas e personalizadas pelo pensamento nagô, sendo cada orixá simultaneamente uma força natural e uma presença pessoal com quem o ser humano pode se relacionar.

O sagrado é paradoxal, pois a coisa sagrada pertence a duas realidades distintas. O cosmo, para quem vive a experiência do sagrado, tem dupla pertença: uma, natural e outra, sobrenatural. Toda natureza é potencialmente hierofania (Eliade, 1992, p. 18).

Segundo Santos, a cosmologia nagô opera com uma estrutura bipartida do real: o *àiyé* e o *òrun* são duas faces do mesmo cosmos, e a existência humana só adquire plenitude quando mantém abertos os canais de comunicação com o *òrun*, pois é dali que provêm a força e o sentido para a vida no *àiyé* (cf. Santos, 2012, p. 55-56). Todavia, importa destacar que esta bipartição não implica hierarquia ontológica entre os planos, mas complementaridade funcional.

Nesse cosmo paradoxal, o espaço não é homogêneo: há setores comuns e outros carregados de significação sagrada. Seguindo a análise de Eliade para o homo religiosus, o espaço profano, indiferenciado, equivale ao caos; é somente por meio da revelação de um ponto fixo, um "Centro", que o mundo se organiza, se funda e se torna habitável. Em termos análogos, Santos descreve o terreiro como um cosmos em miniatura, uma representação concreta da estrutura do universo nagô, na qual cada elemento, os quartos dos Santos, o barracão, o peji, ocupa um lugar preciso e significativo (cf. Santos, 2012, p. 40-41).

Escreve Eliade (1992, p. 26): "para viver no Mundo é preciso fundá-lo e nenhum mundo pode nascer no 'caos' da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. A descoberta ou a projeção de um ponto fixo o 'Centro' equivale à Criação do Mundo". Cada vez que consagra um espaço novo, a pessoa religiosa está repetindo a obra da cosmização fundante, realizada no início dos tempos pelas divindades, dando sentido ao novo mundo e tornando-o real. Ao imitar a fundação do cosmos, no rito que consagra o espaço, a pessoa religiosa se aproxima dos deuses.

Por exemplo, o espaço do candomblé é analisado por Elbein dos Santos como uma réplica microcósmica da estrutura do universo nagô. A autora descreve a fundação de um terreiro como um ato cosmogônico, no qual a mãe-de-santo ou o pai-de-santo repete o gesto primordial pelo qual os orixás organizaram o cosmos a partir do caos (cf. Santos, 2012, p. 45-46).

Lopes e Simas (2020, p. 17-21) documentam em *Filosofias Africanas* que esse princípio de cosmização do espaço se manifesta em diversas culturas africanas: a fundação de uma aldeia, a construção de uma casa, a delimitação de um campo de cultivo são, em múltiplas tradições bantas e iorubás, atos rituais que repetem a gesta criadora dos ancestrais fundadores. O espaço profano é sempre transformado em espaço habitável por meio de uma consagração que o insere na ordem do cosmos.

No terceiro capítulo de *O Sagrado e o Profano*, Eliade desenvolve uma investigação profunda sobre a ontologia do cosmos sob a ótica do *homo religiosus*. Para o homem das sociedades pré-modernas, segundo o autor, a natureza nunca se reduz a um objeto inerte, uma *res extensa* cartesiana ou mero cenário físico. Ela é, em sua essência, hierofania: manifestação do sagrado que revela as diferentes modalidades do ser. A existência do mundo, em sua totalidade, é percebida como uma unidade viva que comunica a potência e a transcendência de seus criadores.

A premissa central da análise Eliadeana é que a natureza é transparente ao olhar do homem religioso. Os objetos naturais, o céu, a terra, as águas, as pedras, não são venerados em sua materialidade bruta, mas enquanto veículos de uma realidade absoluta que os ultrapassa e por meio deles se revela. Esta é a base da "dialética do sagrado": um objeto particular torna-se algo diferente sem deixar de ser ele mesmo, transformando-se em receptáculo do transcendente. A natureza não possui valor intrínseco puramente secular; sua validade reside na capacidade de significar algo que a ultrapassa. Conforme pontua Eliade (1992, p. 121): “O Cosmos no seu conjunto é um organismo vivo que se renova periodicamente e, por conseguinte, é sempre jovem, vigoroso e fecundo”. Essa percepção estabelece o que Eliade denomina religião cósmica: uma experiência em que a sacralidade é indissociável dos ritmos do universo. O mundo torna-se um “texto legível”, que narra a história das divindades e a origem da vida, permitindo ao homem participar da própria estrutura do real por meio da observação desses ciclos.

A transcendência é primeiramente intuída através da abóbada celeste. Na análise de Eliade, a altura, o infinito e a eternidade do céu tornam-se atributos divinos imediatos. O céu não “representa” o sagrado; ele *é* sagrado por sua própria existência física e simbólica. Permanece inacessível, transcendente e onipotente. O simbolismo celeste molda a percepção de um Ser Supremo criador e garantidor da ordem universal. A contemplação do céu impõe ao espírito humano uma consciência de sua própria finitude em face da infinitude divina. Essa relação vertical estabelece a primeira fronteira entre o plano humano e o plano divino, onde a "altura" funciona como categoria ontológica que separa o profano do sagrado.

Em contraste com a estabilidade celeste, as águas simbolizam, para Eliade (1992, p. 104), o reservatório de todas as virtualidades da existência: "as Águas simbolizam a soma total das virtualidades; elas são *fons et origo*, o reservatório de todas as

possibilidades de existência". Para o homem religioso, o contato com o elemento aquático não é um ato mecânico, mas um rito de dissolução das formas antigas. A imersão representa o retorno ao estado pré-formal da existência, uma morte simbólica que abre caminho para o renascimento.

A água purifica e regenera porque possui a virtude de recomeçar a vida, mantendo o fluxo cósmico em estado de eterna potencialidade. Na cosmovisão nagô, essa dimensão sagrada das águas encontra expressão paradigmática no culto a Iemanjá e Oxum, orixás das águas salgadas e doces, respectivamente. As águas, no sistema nagô, não são apenas recursos naturais: são corpos vivos de uma divindade, portadoras de *àṣẹ*, capazes de purificar, fertilizar e restabelecer o equilíbrio entre o ser humano e o cosmos. Os banhos rituais, as oferendas lançadas ao mar ou aos rios, as festas aquáticas: todas essas práticas atualizam, no plano ritual, a mesma estrutura simbólica que Eliade identifica como constitutiva da religiosidade cósmica.

Ao descrever o valor das águas para os nagô, Santos (2012, p. 85) escreve: "A terra está associada ao que é seco e quente e precisa ser umedecida constantemente. A umidade e o frescor são para o Nàgô os atributos mais importantes: significam paz e equilíbrio". A água também está associada ao início dos ciclos, explica a autora: "Deitar água é iniciar e propiciar um ciclo. Sem entrar em pormenores, diremos ainda que 'as águas de Òsálá', pelas quais começa o ano litúrgico Nàgô no 'terreiro', tem precisamente esse significado".

A Terra é experimentada como matriz fundamental, a Grande Mãe de onde brota toda a vida. A religiosidade cósmica reconhece na fertilidade biológica uma extensão da sacralidade telúrica. Essa conexão não se limita à subsistência; ela se expande para o simbolismo do *Axis Mundi*, frequentemente representado pela Árvore Cósmica.

A Árvore Cósmica, na análise eliadeana, representa o cosmos em processo contínuo de regeneração. Sua estrutura tripartite é emblematicamente comunicativa: as raízes penetram o submundo, o tronco ancora o plano terrestre e a copa ascende ao céu, articulando os três níveis da realidade. Como afirma Eliade (1992, p. 124): "A Árvore exprime a realidade absoluta no plano da vida vegetal [...] ela é o reservatório do sagrado, o ponto de encontro de todos os níveis cósmicos."

Esse simbolismo axial encontra ressonância direta nas tradições de matriz africana por meio do culto a Iroko, o orixá que habita a figueira-branca, árvore sagrada

por excelência nas tradições nagô. Iroko não é apenas uma árvore: é um ponto de convergência entre o *àiyé* e o *òrun*, um eixo por onde circula o *àṣẹ* que sustenta a vida. A proibição de cortar certas árvores, comum em diversas tradições africanas e afro-brasileiras, não é superstição: é a expressão prática de uma ontologia que reconhece no vegetal uma presença sagrada. Conforme explica Santos (2012, p. 81): "As árvores estão associadas a *igbá íwa sé* – o tempo quando a existência sobreveio – e numerosos mitos começam pela fórmula 'numa época em que o homem adorava as árvores…'"

Eliade avança para a análise de como a vegetação manifesta o mistério da renovação ininterrupta. A morte aparente das plantas no inverno, seguida pelo renascimento na primavera, serve como evidência da vitória da vida sobre o tempo. Esse ciclo não é visto como uma lei física cega, mas como prova da presença de uma vontade divina que mantém a ordem do ser. A sacralização dos ritmos biológicos implica que nada na natureza é puramente instintivo. Para o homem religioso, o ato de colher ou plantar é uma liturgia. A natureza oferece os modelos de comportamento que garantem a sobrevivência não apenas biológica, mas espiritual, protegendo o homem do caos e do vazio ontológico. Assim, a natureza como epifania garante que o universo permaneça habitável, pois ele é inteligível, coerente e, acima de tudo, sagrado em cada uma de suas manifestações rítmicas (Eliade, 1992, p. 23-26).

Prandi (2001, p. 20-25) demonstra, em sua coleção sistemática dos mitos dos orixás, que o corpus mítico iorubá constitui um universo narrativo de extraordinária riqueza e coerência interna. Os mitos dos orixás não são relatos fragmentados e contraditórios: eles compõem uma cosmologia articulada, em que cada divindade representa uma dimensão específica da experiência humana e da natureza, e em que os conflitos entre os orixás narram, simbolicamente, as tensões constitutivas da existência. Xangô e Ogum, Oxum e Iemanjá, Oxalá e Exu: cada relação mítica codifica uma sabedoria sobre o poder, a justiça, o amor, a criação e a transgressão, sabedoria que é transmitida e reativada no rito.

2.2 O Tempo e a Morte

Tão importante quanto a organização do espaço é a organização do tempo para o religioso. Ele também compartilha do paradoxo profano-informe/sagrado-organizado. Diferente da visão do senso comum moderno, em que o tempo é algo contínuo e uniforme, o tempo para o religioso é dividido em dois: o tempo ordinário e o sagrado, que se

manifesta nas festas. O rito é a costura que dá continuidade a essas duas realidades. Eliade explica que “o tempo sagrado é por sua própria natureza reversível, no sentido em que é, propriamente falando, um Tempo mítico primordial tornado presente. Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, 'nos primórdios.” (Eliade, 1992, p. 63). Como assevera Eliade, tempo e mundo têm correspondência direta. Portanto, a passagem do tempo é também uma passagem do mundo. Cada fim de ciclo temporal não é somente a passagem linear de um contínuo, é um novo começo cósmico; a cada ciclo, o universo se destrói e reconstrói. Realizando a síntese entre o espaço sagrado e o tempus, encontra-se o *Templum*.

O mito é o responsável por contar a história primordial que ocorreu no começo do tempo, *ab initio*. Narrar um mito é dizer sobre aquilo que ocorreu *in illo tempore*, na origem do tempo. Por se tratar da história dos deuses e dos heróis, o mito só se dá a conhecer pela humanidade quando é revelado. Escreve Eliade (1992, p. 85): “‘dizer' um mito é proclamar o que se passou *ab origine*. Uma vez 'dito', quer dizer, revelado, o mito torna-se verdade apodítica: funda a verdade absoluta”. Uma vez que narra o que ocorreu no tempo sagrado, o mito é a narração da realidade ontológica manifesta: o relato de algo que começou a ser, de uma abertura do ser no tempo.

O tempo sagrado é o eterno retorno do mesmo, é a vivência momentânea da eternidade. Conforme Santos (2012, p. 59), o universo nagô é concebido como composto de dois planos interdependentes: o *àiyé*, o mundo visível dos vivos, e o *òrun*, o mundo invisível dos mortos, dos orixás e dos ancestrais; esses dois mundos não se opõem, mas comunicam-se constantemente por meio do ritual.

A centralidade do tempo na fenomenologia de Eliade ganha contornos ainda mais reveladores quando confrontada com a análise de John S. Mbiti. Em *African Religions and Philosophy*, Mbiti propõe que as sociedades africanas tradicionais não operam com a linearidade temporal ocidental. Para elas, o tempo se organiza em torno de duas dimensões principais: *o Zamani*, um passado mítico-ontológico que não se esgota, mas permanece como reservatório de força ativa no presente, e *o Sasa*, o horizonte vivo da experiência imediata. O futuro, nesse quadro, possui apenas a extensão dos eventos já previstos ou iminentes. Escreve Mbiti (1969, p. 29):

> Cada povo africano tem sua própria história. Esta história move-se "para trás", do período *Sasa* para o *Zamani*, do momento da experiência intensa para o período além do qual nada pode ir. No pensamento tradicional africano, não existe o conceito de uma história que se move "para a frente" em direção a um clímax futuro ou a um fim do mundo. Como o futuro não existe além de alguns meses, não se pode esperar que ele traga uma era de ouro ou um estado de coisas radicalmente diferente daquele que está no *Sasa* e no *Zamani*.[2]

Essa estrutura, como se verá, dialoga diretamente com a cosmovisão nagô descrita por Elbein dos Santos, e traz implícita consequências éticas e rituais de grande alcance. Se o passado é ontologicamente ativo no presente, então a relação com os ancestrais não é uma questão de memória sentimental, mas de responsabilidade ontológica. Honrar os ancestrais é manter aberta a fonte de força que sustenta a existência dos vivos. Negligenciar essa relação é romper o fio que conecta a comunidade com sua origem e, portanto, enfraquecer a própria estrutura do real. O ritual funerário, o culto aos *egúngún*, as oferendas periódicas: todas essas práticas, à luz da temporalidade de Mbiti, aparecem como tecnologias de manutenção da ordem ontológica, não como simples tradições culturais ou formas de expressão emocional do luto.

A concepção de tempo na cosmovisão nagô é estruturalmente diversa da linearidade moderna ocidental. Elbein dos Santos a descreve em termos que dialogam diretamente com a análise de John S. Mbiti. Para os nagôs, o tempo não é uma linha que avança irreversivelmente do passado para o futuro, mas um ciclo que se repete e se renova, no qual os ancestrais, os orixás e os vivos participam de uma mesma trama de existência.

Essa estrutura temporal africana explicita, por contraste, a profundidade do argumento eliadeano. Quando Eliade descreve o tempo sagrado como “retorno” ao tempo primordial, ele está identificando, com vocabulário fenomenológico europeu, uma estrutura que Mbiti localiza como constitutiva do pensamento africano tradicional: o passado não é um depósito inerte de eventos encerrados, mas uma dimensão ontológica viva, que a comunidade reativa periodicamente por meio do rito e do mito. No contexto das religiões de matriz africana, isso significa que a invocação dos ancestrais, das

[2]“Each African people has its own history. This history moves ‘backward’ from the Sasa period to the Zamani, from the moment of intense experience to the period beyond which nothing can go. In traditional African thought, there is no concept of history moving "forward" towards a future climax, or towards an end of the world. Since the future does not exist beyond a few months, the future cannot be expected to usher in a golden age, or a radically different state of affairs from what is in the Sasa and the Zamani”. (Tradução nossa).

divindades e dos orixás não é um ato de rememoração saudosista, mas a atualização de uma presença que jamais se ausentou completamente do Sasa. A ancestralidade não é passado, é Zamani irradiando sobre o presente. A ancestralidade não é passado encerrado, mas força ativa no presente. Conforme Elbein dos Santos, os mortos não desaparecem, mas transitam para outro plano da existência, de onde continuam a agir sobre os vivos, transmitindo-lhes força, orientação e proteção, a morte é uma transformação, não uma extinção. O Zamani, de Mbiti, repositório ontológico do passado que permanece ativo no presente, encontra sua contraparte nagô na descrição de Elbein dos Santos dos ancestrais como forças operantes mais próximas do *àṣẹ* primordial. O rito funerário é, neste sentido, tecnologia de manutenção do fluxo ontológico entre os dois planos. Conforme a autora afirma, a relação com os ancestrais é a espinha dorsal da religiosidade nagô, e todo o sistema ritual pode ser compreendido como um conjunto de técnicas para manter aberta a comunicação com aqueles que já morreram, que estão mais próximos do *àṣẹ* primordial. (cf. Santos, 2012, p. 108-138).

A transição da fenomenologia geral da religião para o estudo específico das religiões de matriz africana exige que se reconheça, desde o início, a especificidade dessas tradições frente às categorias construídas na Europa. Se Otto nos oferece a estrutura formal do encontro com o sagrado, e Eliade nos fornece as morfologias do espaço, do tempo e da natureza religiosa, é necessário agora interrogar o modo particular pelo qual essas estruturas se articulam nas tradições religiosas africanas e afro-brasileiras.

Nesse sentido, a obra de Juana Elbein dos Santos, *Os Nàgô e a Morte* (2012), representa uma contribuição inaugural e incontornável. Fruto de uma pesquisa etnográfica densa junto às comunidades iorubás do candomblé baiano, o trabalho de Elbein dos Santos descortina a estrutura cosmológica nagô a partir de categorias forjadas em diálogo rigoroso com o próprio sistema de pensamento investigado. A autora demonstra que a cosmovisão iorubá é organizada em torno de uma ontologia da força vital, o *àṣẹ* —, que permeia e anima todo o cosmos: divindades (*orixás*), ancestrais (*egúngún*) e seres humanos participam de uma mesma corrente de potência sagrada, cujas modalidades de circulação e acumulação são reguladas pelo ritual.

A categoria de *àṣẹ* reverbera, em termos nagôs, aquilo que van der Leeuw identificava como “poder” e que Otto descrevia como a potência carregada pelo numinoso. Contudo, ao contrário das fenomenologias europeias, que tendem a colocar o

sagrado como algo que irrompe de fora sobre um mundo profano, a cosmovisão nagô analisada por Elbein dos Santos não opera com uma divisão rígida entre o sagrado e o profano. O *àṣẹ* não habita um plano separado que eventualmente penetra no mundo ordinário: ele é a substância mesma da realidade, presente em graus variáveis em tudo o que existe. Essa distinção é teoricamente relevante porque impede que a dialética do sagrado eliadeana seja aplicada de modo mecânico às religiões de matriz africana, sem os necessários ajustes hermenêuticos.

Além disso, Santos demonstra que a relação com os mortos, dimensão central da religiosidade nagô, não pode ser compreendida fora de uma concepção de temporalidade que encontra ressonância direta com a análise de Mbiti (1969, p. 32). Os ancestrais não partiram, eles transitaram para o domínio do *Zamani*, de onde continuam exercendo agência sobre o mundo dos vivos. O ritual funerário e os cultos aos ancestrais são, portanto, tecnologias de manutenção do fluxo de *àṣẹ* entre os dois planos da existência, o dos vivos e o dos que já viveram. Nesse sentido, a fenomenologia do tempo sagrado em Eliade, a estrutura temporal africana em Mbiti e a ontologia da força vital em Elbein dos Santos convergem para uma descrição coerente: nas religiões de matriz africana, o tempo não separa os mortos dos vivos, mas os mantém em relação ritual permanente.

Mulago (1979, p. 188-194), em seu estudo comparativo entre o simbolismo religioso africano e o sacramentalismo cristão, identifica na comunhão vital com os ancestrais o núcleo irredutível das religiosidades africanas. Independentemente das variações regionais e culturais que distinguem os povos bantos dos iorubás, os fons dos achântis, todas essas tradições compartilham a convicção de que a vida não se encerra com a morte biológica, mas continua em outro plano, de onde os ancestrais continuam participando do destino da comunidade. Essa convicção não é uma crença abstrata: ela se encarna em práticas rituais precisas, em um calendário de celebrações, em uma ética das relações intergeracionais que reconhece nos vivos a responsabilidade de honrar os mortos e, por meio deles, de se conectar com a fonte primordial de toda a força vital.

Importa ainda sublinhar que as perspectivas de Santos, Mbiti e Mulago representam, no âmbito deste trabalho, uma voz oriunda do interior das tradições que se busca compreender, um contraponto epistemológico indispensável ao risco de que a fenomenologia europeia acabe por funcionar como única metalinguagem legítima para descrever experiências que ela, por definição, observa de fora. A articulação entre as

categorias dos autores citados e as de Eliade não dissolve essa tensão entre a visão externa da fenomenologia da religião e a interna, mas a torna produtiva, permitindo que as religiões africanas sejam compreendidas tanto em seus próprios termos como em diálogo com um horizonte fenomenológico mais amplo.

Considerações finais

A análise desenvolvida permite afirmar que as categorias elaboradas pela fenomenologia da religião oferecem possibilidades relevantes para a compreensão das religiões de matriz africana, sobretudo quando utilizadas em diálogo crítico com as categorias produzidas no interior dessas próprias tradições. As noções de *numinoso*, em Otto, e de *hierofania*, em Eliade, possibilitam iluminar dimensões fundamentais da experiência religiosa, particularmente a relação com o sagrado, a organização simbólica do espaço e do tempo e a função estruturante do mito. Entretanto, sua utilização não pode ocorrer de maneira mecânica ou indiferenciada, pois as cosmologias africanas apresentam formas próprias de articulação entre o humano, o divino, a natureza, os ancestrais e a comunidade.

No âmbito da cosmovisão nagô, a categoria de *àṣẹ* revela uma compreensão da realidade que não se ajusta integralmente à oposição entre sagrado e profano característica de determinadas formulações da fenomenologia da religião. O *àṣẹ* constitui uma força vital que permeia os diferentes níveis da existência e estabelece relações entre divindades, ancestrais e seres humanos. Essa concepção permite compreender que a experiência religiosa nagô não se estrutura primordialmente pela separação entre duas esferas ontologicamente distintas, mas pela manutenção de relações e fluxos de força que articulam o conjunto do cosmos.

A bipartição entre *àiyé* e *òrun* reforça essa compreensão. Os dois planos da existência não aparecem como realidades absolutamente separadas ou hierarquicamente opostas, mas como dimensões interdependentes que permanecem em comunicação por meio do ritual. A existência humana encontra sua plenitude na manutenção desses vínculos, mediante práticas que atualizam a presença das divindades e dos ancestrais. Desse modo, o espaço ritual não constitui apenas um lugar destinado ao culto, mas uma configuração concreta da ordem cosmológica, na qual os diferentes elementos que compõem o terreiro participam de uma estrutura significativa e relacional.

A compreensão do tempo apresenta consequência semelhante. A temporalidade nagô, em diálogo com a formulação de Mbiti sobre *Sasa* e *Zamani*, permite compreender o passado não como uma dimensão definitivamente encerrada, mas como uma realidade que permanece atuante no presente. A ancestralidade, nesse horizonte, não corresponde simplesmente à memória daqueles que morreram. Os ancestrais permanecem integrados à dinâmica da existência e participam, por meio do ritual, da continuidade da vida comunitária. A morte, consequentemente, não representa uma ruptura absoluta, mas uma transformação da condição de existência e da modalidade de participação na ordem cósmica.

Essa compreensão temporal estabelece uma aproximação significativa com a noção eliadeana de tempo sagrado, especialmente no que diz respeito à atualização ritual de acontecimentos primordiais. Entretanto, a aproximação não elimina as diferenças entre os sistemas cosmológicos. No contexto nagô, a relação entre passado, presente, ancestralidade e existência não pode ser reduzida simplesmente à ideia de retorno a um tempo mítico primordial. A dinâmica do *àṣẹ* e a continuidade das relações entre *àiyé* e *òrun* apontam para uma concepção na qual a ancestralidade permanece ontologicamente ativa e participa da constituição do presente.

A análise das relações entre natureza e sagrado também evidencia a necessidade de evitar interpretações que reduzam os elementos naturais a meros símbolos externos de uma realidade transcendente. Nas cosmologias de matriz africana examinadas, águas, árvores, terra, vento, trovão e outros elementos da natureza encontram-se integrados a uma ordem de relações na qual o mundo natural não aparece como simples cenário da experiência religiosa. A natureza participa da própria constituição do cosmos e encontra-se relacionada às forças e presenças divinas. Nesse sentido, a relação estabelecida por Eliade entre natureza, *hierofania* e manifestação do sagrado pode contribuir para a interpretação dessas experiências, desde que seja confrontada com as categorias próprias das tradições analisadas.

O diálogo entre a fenomenologia da religião e os estudos produzidos a partir das tradições africanas evidencia, portanto, que nenhuma linguagem conceitual deve ser tomada como suficientemente abrangente para apreender, por si só, a totalidade da experiência religiosa. As categorias fenomenológicas podem favorecer a descrição de determinadas estruturas da experiência do sagrado, mas encontram seus limites quando

aplicadas a sistemas cosmológicos cuja organização do real não coincide com os pressupostos históricos e culturais nos quais tais categorias foram originalmente elaboradas. A compreensão das religiões de matriz africana exige, por isso, uma atitude interpretativa capaz de reconhecer simultaneamente a validade das categorias analíticas utilizadas e a autonomia conceitual das tradições estudadas.

Nesse horizonte, a descolonização epistemológica não significa substituir categorias europeias por categorias africanas, mas estabelecer condições de diálogo nas quais diferentes formas de produção de conhecimento possam participar da interpretação do fenômeno religioso sem que uma delas seja previamente estabelecida como medida universal das demais. A contribuição de autores como Santos, Mbiti, Olupona e outros estudiosos das religiões africanas torna possível deslocar o olhar exclusivamente externo e reconhecer que essas tradições possuem categorias, racionalidades e estruturas próprias de produção de sentido.

Os resultados alcançados permitem, assim, compreender as religiões de matriz africana não como resíduos de um passado pré-moderno ou como conjuntos fragmentários de práticas sobreviventes, mas como sistemas dinâmicos de significação, dotados de estruturas cosmológicas, éticas e religiosas próprias. Sua permanência histórica, sua capacidade de recriação no contexto da diáspora e a continuidade das relações entre seres humanos, divindades, ancestrais e natureza demonstram a vitalidade de suas formas de compreensão do mundo.

A principal contribuição do diálogo estabelecido entre a fenomenologia da religião e as cosmologias africanas encontra-se, desse modo, na possibilidade de ampliar a compreensão do fenômeno religioso sem submetê-lo a uma única matriz interpretativa. A aproximação entre Otto, Eliade, Mbiti e Santos evidencia tanto pontos de convergência quanto diferenças fundamentais entre os sistemas conceituais mobilizados. Mais do que eliminar essas diferenças, é justamente a preservação de sua tensão que permite uma compreensão mais rigorosa da experiência religiosa. Nesse sentido, o estudo das religiões de matriz africana contribui não apenas para o conhecimento de tradições religiosas específicas, mas também para uma reflexão mais ampla sobre os limites das categorias utilizadas pelas ciências humanas para compreender a pluralidade das formas de existência, de conhecimento e de relação com o sagrado.

Referências bibliográficas

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FOURSHEY, C.; GONZALES, R. M.; SAIDI, S. África Bantu: De 3500 a.C. até o presente. Petrópolis: Vozes, 2019. (e-book).

GIRALDO HORTEGAS, M. Religiões Afrodiaspóricas na América Latina. *Numen*, v. 23, n. 2, 2021. DOI: 10.34019/2236-6296.2020.v23.30447.

IBGE. Território brasileiro e povoamento. Disponível em: https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/negros.html, Acesso em: 7 abr. 2026.https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/negros.html

LEEUW, G. *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

LOPES, N.; SIMAS, L.A . *Filosofias Africanas*: uma introdução. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

MANICA, A.; AMOS, W.; BALLOUX, F. et al. The effect of ancient population bottlenecks on human phenotypic variation. *Nature*, v. 448, p. 346–348, 2007. DOI: 10.1038/nature05951.

MBITI, John S. *African Religions and Philosophy*. Londres: Heinemann, 1969.

MULAGO, V. *Simbolismo religioso africano: estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano*. Madrid: La Editora Católica, 1979.

OLUPONA, J. *Religiões africanas: Uma brevíssima introdução*. Petrópolis: Vozes, 2023.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Tradução de Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RIES, Julien. *A ciência das religiões*. Tradução de Henrique Barrilaro Ruas. São Paulo: Paulinas, 2019.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2012.

SEGATO, Rita Laura. Alteridades Históricas, Identidades Políticas: A Nação Nagô Diante da Nação Brasileira. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 24, p. 83–117, 2000.

TEMPELS, Placide. *Filosofia bantu.* Petrópolis: Vozes, 2025.