

Do YouTube ao caderno de fundamentos: ciberaxé, temporalidades e práticas mnemônicas de um *ojubonã*¹

David BARBOSA²
Universidade Federal Fluminense

Resumo

Esta é uma reflexão preliminar sobre a utilização do ciberaxé (Conceição, 2018) como recurso mnemônico em um terreiro de candomblé. A partir de experiência própria enquanto *ojubonã*, responsável pelo cuidado e transmissão de saberes ancestrais durante a iniciação de uma *yaô*, discuto como a feitura de santo configura um processo de ensino-aprendizagem baseado na memória oral (Corteze; Juvêncio, 2023) e em repertórios de saberes performáticos (Taylor, 2013) acumulados na vivência do tempo iniciático (Rabelo, 2014), mas que também pode incluir o uso de mídias, como cadernos de fundamentos e arquivos de áudio no YouTube. O debate visa apresentar como esta inserção das mídias no cotidiano do terreiro pode complexificar, sem descaracterizar, a temporalidade própria do candomblé, marcada por um tempo espiralar (Martins, 2021).

Palavras-chave

Candomblé; midiaticização; memória oral; temporalidades.

Introdução

Neste trabalho, apresento uma reflexão preliminar sobre as dimensões temporais da feitura de *yaô* (isto é, do processo de iniciação de uma pessoa no candomblé), a partir do olhar não do iniciante, mas do *ojubonã* — termo que, traduzido, significa “olhos do caminho” e se refere à pessoa responsável por cuidar, alimentar e ensinar a pessoa recolhida durante o processo iniciático. Durante 18 dias, exerci esta função no Ilê Asé Afefé Ayê, em Sepetiba, no Rio de Janeiro, acumulando-a com a de *babakekere* — pai pequeno da casa, braço direito da ialorixá e, portanto, responsável também por parte dos fundamentos iniciáticos da *yaô* e pela organização da rotina do axé.

Pretendo discutir a questão da temporalidade de uma feitura de *yaô* a partir de duas dimensões. Primeiro, busco pensar sobre a temporalidade do terreiro, negociada constantemente com o tempo “lá fora” e marcada por uma organização por tarefas (Gonçalves, 2007) e um tempo espiralar (Martins, 2021), no qual o passado se reatualiza

¹ Trabalho apresentado no GP Comunicação e Religiões, do 25º Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 48º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Jornalista e mestrando no Programa de Pós-Graduação em Mídia e Cotidiano (PPGMC) da Universidade Federal Fluminense. E-mail: david_barbosa@id.uff.br.
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6652206419413014>.

todo o tempo no presente e abre para o futuro novas possibilidades de retorno e redefinição (Sodré, 2017).

Depois, desejo refletir sobre a experiência da iniciação enquanto um processo que (re)institui e convoca memórias e saberes adquiridos ao longo do tempo iniciático das próprias lideranças do axé — em especial, da ialorixá e do ojubonã — para, então, transmiti-los à yaô que está sendo iniciada (Rabelo, 2014). É apenas o tempo iniciático que dá à minha mãe, Nanceli d’Obaluaye, a possibilidade de ser ialorixá e a mim, de ser *ojubonã* e pai pequeno. Neste sentido, o tempo já vivido se torna o principal marcador da hierarquia e da autoridade dentro do terreiro (Prandi, 2001).

Utilizando a distinção proposta por Taylor (2013), entendo que o processo da feitura mobiliza repertórios de saberes performáticos adquiridos ao longo do tempo iniciático, mas que também pode recorrer a arquivos como recursos mnemônicos em alguns casos. Estes recursos podem incluir arquivos midiáticos, como áudios de cantigas disponíveis no ciberaxé, isto é, nos “[...] diferentes espaços online, nos quais se dá a difusão de sons, imagens, vídeos se dá a difusão de sons, imagens, vídeos e textos com conteúdo sobre e textos com conteúdo sobre candomblé” (Conceição, 2018, p. 65).

Articulo as discussões teóricas aos pensamentos, anotações e memórias produzidos por mim durante o período de recolhimento de Wendy d’Ogum, mais nova yaô de nosso ilê, em janeiro de 2025, no que posso chamar de uma “participação observante”. Brinco com o nome da metodologia justamente para enfatizar que, na maior parte do tempo, se tratou de primeiro participar dos ritos enquanto filho-de-santo, tamanho o volume e detalhamento das práticas ritualísticas, para só depois retomar a memória do vivido e refletir, com o olhar de pesquisador, sobre o que fora feito.

A temporalidade espiralar do terreiro

Na perspectiva de Barros (2010, p. 31), uma casa de candomblé é, antes de tudo, “[...] o lugar da memória, das origens e das tradições”, onde se vive segundo regras baseadas “[...] no parentesco mítico, no princípio da senioridade e na iniciação religiosa”. Por isso, um ilê axé é, essencialmente, um espaço de ancestralidade. Embora atualizações e mudanças façam parte do cotidiano de comunidades mais longevas, há certo tabu em se promover transformações na “essência” da casa: para o candomblé, é fundamental o

compromisso com a manutenção da tradição de onde se nasceu, perpetuada ao longo das gerações por meio das iniciações de novos filhos.

É neste sentido que Rabelo (2014, p. 77) afirma que o candomblé busca conduzir seus adeptos “[...] em direção a um futuro que volta ou reassume o passado”. Este passado se refere a duas temporalidades distintas, mas que se entrecruzam. Fala, por um lado, dos passos dados anteriormente por outras pessoas no culto: os mais novos herdam as obrigações, responsabilidades, tradições e ensinamentos legados pelos mais velhos. Por outro, diz de um tempo imemorial, que desde sempre vigora — o tempo mítico dos orixás e ancestrais, com o qual cada pessoa está intimamente relacionada desde sempre, por deles descender. Para Prandi (2001), o tempo do candomblé é um tempo cíclico, que se relaciona a todo momento com este tempo imemorial, mítico, dos orixás. “A religião é a ritualização dessa memória, desse tempo cíclico, ou seja, a representação no presente, através de símbolos e encenações ritualizadas, desse passado que garante a identidade do grupo – quem somos, de onde viemos, para onde vamos” (Prandi, 2001, p. 49).

Sodré (2017) toma o aforismo iorubá *Exu matou o pássaro ontem com a pedra que só atirou hoje* para discutir esta outra forma de temporalidade dos candomblés: um tempo em que presente e passado não estão separados, mas vivem um no outro. Na perspectiva do autor, o que caracteriza o tempo dos terreiros é a reversibilidade: não se anda para a frente, rumo a um futuro sempre inalcançável, como preconizado pela sociedade ocidental, mas coexiste-se com o que não é contemporâneo, em passos não lineares que caminham sobre as curvas do passado, as espirais do presente e as aberturas de futuros possíveis. Por isso, Sodré (2017, p. 187) afirma que o aforismo de Exu revela a dimensão fundadora do tempo do candomblé: um tempo em que a ação e o acontecimento no presente “[...] pode coexistir com o passado — pode tornar simultâneo o que não é contemporâneo”.

Pode-se afirmar, portanto, que o processo iniciático do candomblé tem o propósito de tornar simultâneo o que não é contemporâneo, consolidando para o iniciado sua ligação com o orixá, ancestral ligado a um tempo mítico, imemorial. “Esta é justamente a realização da feitura: não é apenas o feito de reencontrar uma relação — trazendo à superfície algo que antes estava oculto —, mas o de efetivamente tomar parte de sua história, ativá-la no presente” (Rabelo, 2014, p. 92). Seja por meio do transe, dos assentamentos — objetos sacralizados que carregam a energia do orixá (Rabelo, 2014) —, da participação nos ritos sagrados ou da aprendizagem das tradições do ilê axé, a

feitura do santo institui a presença do ancestral no hoje do indivíduo, derrubando a divisão temporal entre passado, presente e futuro, fazendo acontecer, “[...] um para o outro, pessoa e orixá” (Rabelo, 2014, p. 92).

Com esta perspectiva, tomo a temporalidade do candomblé como o tempo espiralar conceituado por Martins (2021), no qual a ancestralidade preside o presente, em movimentos de retorno, reversibilidade e sincronia. A autora afirma que “A concepção espiralada do tempo funda-se no lugar de privilégio do ancestral que preside, como Presença, as espirais do tempo, habitando a temporalidade transiente, o ilimitado passado, *per si* composto de presente, passado e futuro acumulados [...]” (Martins, 2021, p. 58). No tempo espiralar do candomblé, o passado habita o presente nas performances ritualísticas, nos cantos, nas danças, nas rezas, nos modos de ser e de fazer, abrindo futuros também articulados com a continuidade da ancestralidade e instituindo uma forma outra de estar no mundo.

A temporalidade do candomblé, pois, difere-se da que domina a sociedade ocidental. Prandi (2001, p. 48) afirma que o tempo do Ocidente “[...] é uma variável contínua, uma dimensão que tem realidade própria, independente dos fatos, de tal modo que são os fatos que se justapõem à escala do tempo”. Para o autor, a temporalidade ocidental se define por apostas na sequencialidade, na ideia de causa e consequência e no ordenamento dos fatos em antes e depois, “[...] construindo-se uma cadeia de correlações e causações que conhecemos como história” (Prandi, 2001, p. 48).

No contexto contemporâneo, é necessário que a comunidade do ilê dialogue com este tempo ocidental para preparar e organizar rituais que demandem mais tempo dentro do terreiro. Por exemplo, em uma feitura de santo, que dura cerca de 21 dias, é preciso coordenar o tempo recolhido com férias no trabalho ou escolares, por exemplo. Foi o caso de Wendy, que é professora da rede pública do Espírito Santo, e precisou reservar o recesso do mês de janeiro para sua iniciação. Meu papel como *ojubonã* e pai pequeno também demandava minha presença integral no terreiro, levando-me a trocar meu período de férias no trabalho.

Esta negociação entre o tempo do terreiro e o tempo da sociedade é enfatizada por Gonçalves (2007). Para a autora, o tempo dos candomblés é pontuado pelas atividades sagradas realizadas, rompendo com a lógica do relógio que referencia o tempo ocidental. No terreiro os tempos das coisas são determinados pelas finalidades ritualísticas e pela

duração necessária a cada procedimento, sem haver, na maioria dos casos, uma estipulação prévia e fixada de horários e durações.

É fato que certos rituais só podem ser realizados em períodos específicos do dia — como a *queima de efun*, cerimônia que se repete por sete noites durante a iniciação do *yaô*. Neste ritual, o *yaô* é pintado com pós sagrados e levado do *roncó*, cômodo onde fica recolhido, para a sala, área aberta onde acontecem as festas. Após saudar os pontos energéticos da casa e a *ialorixá*, provoca-se o transe para ensinar o *orixá* a dançar. Este ritual é uma das mais evidentes marcas do tempo espiralar, pois é quando o novo filho aprende os saberes e tradições contidos na performance corporal. No ato de dançar, a ancestralidade se presentifica, como apontado por Martins (2021).

A *queima de efun* deve ser realizada sempre ao anoitecer, após o pôr-do-sol. Durante a iniciação de Wendy, a cerimônia acontecia por volta das 20 horas. Às vezes, porém, atrasávamos o início do ritual, esperando a chegada de outros irmãos que vinham do trabalho. Este exemplo ilustra a posição de Gonçalves (2007) de que as comunidades de terreiro negociam com o tempo da sociedade, orientado pelo relógio, sem, contudo, se definir por ele.

Aprender o candomblé: dimensões do tempo iniciático

Um processo de feitura de santo compreende muitos atos, ritos e cerimônias. Até a festa da saída de *yaô*, quando o *orixá* que acaba de ser iniciado é apresentado à comunidade e revela seu nome iniciático (o *orunkó*), há um longo e dispendioso trabalho, que envolve *ebós* (oferendas para limpeza e positivação dos caminhos da pessoa), o *bori* (rito de alimentar a cabeça), o *labé* (momento em que se raspa a cabeça e se alimenta o *orixá* do iniciado), as *queimas de efun* e diversos momentos cotidianos, como as rezas e banhos do *yaô*.

Ao longo de cada etapa, há uma preocupação dos mais velhos, em especial da *ialorixá* e do *ojubonã*, com os ensinamentos que são repassados ao *yaô*. Nem todas as coisas são explicadas de imediato: há um limite do saber que tem a ver com o próprio tempo iniciático. Um filho que está nascendo não precisa, por exemplo, saber como se prepara o *ebó* de caminhos que ele receberá. Entretanto, é fundamental que saia do *roncó* sabendo rezar para o seu *orixá* e os da mãe de santo e pais pequenos, dançar os ritmos dos patronos da casa, seguir e replicar as regras de convivência do *axé*. Cabe, especialmente,

ao *ojubonã* esta tarefa: afinal, é quem está “criando” o *yaô*, quem passa a maior parte do tempo com o filho que está sendo iniciado.

Prandi (2001, p. 54) destaca que a hierarquia religiosa do candomblé se pauta na lógica do tempo iniciático. Os mais velhos viveram mais, logo sabem mais, e cabe aos mais novos ouvir e recolher as informações. Logo, há também uma etiqueta no processo de aprendizagem: espera-se do *yaô* recém-feito a humildade e a atenção para aprender, e a paciência para esperar a hora certa nos casos em que as informações lhe são negadas. Nem todos os ensinamentos são passados na feitura: entende-se que o processo de aprendizagem do candomblé acontecerá ao longo dos sete anos em que o indivíduo participará do cotidiano do terreiro como um *yaô*. Este período pode se estender por mais tempo caso o *yaô* demore a realizar o ritual que o tornará um *egbonmi*, um irmão mais velho, conhecido como “obrigação de sete anos”.

Neste tempo investido dentro do terreiro, é pela repetição de cantos, rezas e danças; pelo olhar o outro fazer; e pelo “botar a mão na massa” que se aprende o candomblé. Por isso, Corteze e Juvêncio (2023) caracterizam-no como uma religião pautada, primordialmente, pela memória oral. Os autores conceituam esta forma de memória como “[...] aquela que, geralmente, é transmitida sem um meio físico, e quando registrada e transmitida, habitualmente é pela escrita” (Corteze e Juvêncio, 2023, p. 3). Porém, ressaltam que a predominância da tradição oral nos terreiros não exclui a presença de outras formas de registro, como os cadernos de fundamentos — arquivos individuais, de acesso restrito, onde o iniciado registra cantigas, receitas, rituais e outros saberes sobre o culto (Corteze; Juvêncio, 2023, p. 2).

Durante a feitura de Wendy, por onde eu ia, carregava meu próprio “caderninho”, onde anoto cantigas, ingredientes e sequências ritualísticas para auxiliar a memória. Meus irmãos mais novos brincavam que, a qualquer momento, o roubariam para “aprender tudo”. Eu respondia, rindo, que teriam três trabalhos: roubar, decifrar minha péssima caligrafia e entender onde cada anotação podia ser utilizada. Se lessem, por exemplo, a página na qual anotei diversas cantigas de *bori*, até teriam uma noção das palavras a serem repetidas. Não teriam, porém, o conhecimento sobre as melodias ou o momento do ritual em que elas devem ser entoadas. Este aprendizado só chega na prática, participando de diversas mesas de *bori*, repetindo as sequências melódicas após a *ialorixá*, prestando atenção aos detalhes, cantando e dançando com os mais velhos.

Martins (2021, p. 23) afirma que “O que no corpo e na voz se repete é também uma episteme”. Aprender o candomblé é uma experiência corporificada, que só se dá através do tempo iniciático — do mais velho que, ao fazer algo no axé, transmite o que sabe; ao mais novo que, ao presenciar o que lhe é possível de acordo com seu tempo de santo, repete e reproduz gestos, sons, memórias e saberes. É neste sentido que Martins (2021, p. 48) dirá que os ritos têm uma função pedagógica. No terreiro, cada cerimônia carrega as memórias de culturas antigas que são (re)presentificadas e ensinadas por meio dos padrões gestuais e vocais repetidos por seus participantes. “São registros e meios de construção identitária, transcrição e resguardo de conhecimentos [...], férteis acervos de reservas mnemônicas, ações cinéticas, padrões, procedimentos culturais residuais recriados, restituídos e expressos no e pelo corpo” (Martins, 2021, p. 47).

O ciberaxé como arquivo

Taylor (2013) faz uma interessante distinção entre arquivo e repertório que, a meu ver, cabe perfeitamente para debater a transmissão de saberes no candomblé. A autora conceitua o arquivo como constituído de materiais que parecem durar: textos, documentos, edificações etc. Por isso, o arquivo é valorizado como algo estável, durável. Já o repertório é visto como efêmero por ser composto de práticas e conhecimentos incorporados, como a língua falada, os rituais, as danças e cantos (Taylor, 2013, p. 48).

Partindo da visão de Taylor (2013), percebo que o processo de iniciação no candomblé envolve, muito mais, repertórios de performances e códigos, mobilizados ao longo dos rituais e presentificados por meio do canto, das danças e da palavra falada. Não que arquivos — como os cadernos de fundamento — não possam comparecer como auxílios mnemônicos: são, sim, presenças importantes enquanto “um lembrete para a performance” (Taylor, 2013, p. 46). Só eles, porém, não bastam para transmitir o conhecimento da religião aos mais novos: esta transmissão só acontece mediante a incorporação da cultura, por meio das performances ritualísticas que tornam o não-contemporâneo simultâneo, que convocam o ontem para dançar no hoje e nos convidam, aqui e agora, a corporificar outros tempos. “Assim, as tradições são armazenadas no corpo, por meio de vários métodos mnemônicos, e são transmitidas ‘ao vivo’ no aqui e agora, para uma audiência real. Formas legadas, vindas do passado, são vivenciadas como presentes” (Taylor, 2013, p. 55).

Na contemporaneidade, a midiatização configura novas formas de vida, uma vez que a mídia passa a estruturar e reger os cotidianos (Sodré, 2002). Entre essas novas formas, está o surgimento do ciberaxé, conceituado por Conceição (2018) como todo o espaço on-line onde se fala sobre candomblé:

[...] as homepages, os blogs, os espaços online em plataformas digitais (de vídeo, imagem e texto) que veiculam serviços religiosos, compartilham as atividades do terreiro (fotos e vídeos dos rituais, dos membros, das festas, das comidas, dos objetos e vestuários sagrados, etc.), propiciam interação com outros membros e simpatizantes, troca de saberes do culto, denuncia e combaterem violências, discuti temas diversos, etc (Conceição, 2018, p. 65).

De certo modo, o ciberaxé inaugura uma nova forma de viver o candomblé, distinta do modo tradicional caracterizado pela presença física no terreiro. Já não se depende de estar em uma festa pública para ver um orixá dançar: pode-se acessar incontáveis registros nas redes sociais. Fundamentos antes restritos aos cadernos individuais, quase secretos, dos iniciados agora são debatidos abertamente em páginas e grupos de discussão. Pretendo aprofundar esta reflexão em trabalhos futuros. Neste, me interessa, particularmente, a compreensão do ciberaxé como um reflexo da midiatização da vida contemporânea que gera novas possibilidades de arquivos do sagrado, que podem ser utilizados durante o culto, especialmente no processo de ensino-aprendizagem da iniciação, sem, contudo, substituir os modos tradicionais de transmissão.

Um exemplo interessante disso aconteceu durante o processo de iniciação de Wendy. Como dito anteriormente, é na queima de efun que ensinamos o orixá que está nascendo a dançar. Nos primeiros dois dias, contávamos com a presença de nossa *iya nlá*, minha avó de santo, Paula de Jagun. Ela assumiu a condução das cantigas para Ogum. No terceiro dia, quando estávamos somente minha ialorixá, três irmãos de santo e eu, travamos na terceira cantiga. Ninguém lembrava mais nenhuma. Recolhemos Ogum e lhe prometemos que, da próxima vez, ele dançaria mais.

No dia seguinte, buscamos cantigas de nossa nação, Ketu, em canais de adeptos do candomblé no YouTube, para relembrar a sequência dos cânticos que seriam entoados na hora do efun. Passamos o dia ouvindo-as em nossos celulares enquanto cuidávamos das tarefas cotidianas do terreiro, como lavar roupas, cozinhar e arrumar a casa de santo. Wendy, por estar recolhida, não tinha acesso algum a telefones: nossa “pesquisa”

acontecia nos ambientes do terreiro distantes do roncó, em momentos distintos das práticas ritualísticas.

Em nossa tradição, os rituais devem ser cantados pelas pessoas presentes no axé, acompanhados apenas dos atabaques, adjás e outros instrumentos litúrgicos, sem a possibilidade de uso de gravações ou caixas de som. Logo, não seria possível recorrer ao YouTube durante a queima de efun. Para garantir que a memória não nos pregasse mais peças, apostei também no bom e velho caderninho: transcrevi vários vídeos, cantiga por cantiga, anotando a sonoridade das palavras em iorubá e a ordem dos cânticos. Naquela noite, dançamos uma longa sequência para Ogum — cantada com meu caderno em mãos. Era uma cena curiosa e até um pouco engraçada: minha mãe conduzindo o orixá, ensinando-lhe suas danças; meus irmãos de santo batucando nas cadeiras (pois apenas *ogans*, homens iniciados com cargo para tal, podem tocar atabaques em nossa casa); e eu atrás, puxando as cantigas anotadas no caderno. Importa relatar que algumas versões encontradas no YouTube apresentavam pequenas diferenças de pronúncia em relação à forma como costumamos cantar em nossa casa. Nestes casos, mantivemos o nosso modo próprio de cantar.

Este é um exemplo de como o ciberaxé (Conceição, 2018) pode funcionar como um arquivo dos saberes sagrados do candomblé, servindo aos adeptos como um auxílio mnemônico e uma ferramenta complementar para o processo de aprendizado da religião — sem, contudo, substituir a forma tradicional de transmissão da religião. Como discutido anteriormente, é fundamental que as performances estejam inscritas em um contexto ritualístico, presentificando as memórias e saberes sagrados para que os filhos de santo possam corporificá-los e apreendê-los. Apenas acessar os registros on-line não é suficiente para dar conta da apreensão desta temporalidade espiralar. Isto acontece coletivamente no contexto da casa de santo, por meio das performances rituais que trazem a ancestralidade para bailar no hoje, com toda a memória e saber nelas contidos.

Considerações finais

Procurei demonstrar neste trabalho que o tempo do terreiro é o tempo em que o ancestral e o contemporâneo se reúnem para dançar, divergindo da linearidade e sequencialidade do tempo do “mundo lá fora”, embora, por vezes, negociando com ele. É neste tempo espiralar, onde o antes, o agora e o depois não se separam, que é possível

ensinar e aprender o candomblé, aprendido este que se dá por meio de um amplo e complexo conjunto de saberes performáticos, passado ao yaô pelo ojubonã durante o processo de feitura do santo. Embora a internet e os arquivos escritos possam servir de auxílio para a memória dos ojubonãs mais esquecidos, como eu, eles não substituem a presença no espaço-tempo do axé: é no corpo presente que se inscrevem os saberes e memórias, instituindo outra história, marcada por outra temporalidade, para aqueles que se dispõem ao processo iniciático, aberto pela feitura e consolidado ao longo do tempo.

Referências bibliográficas

BARROS, José Flávio Pessoa de. **Na minha casa: preces aos orixás e ancestrais**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

CONCEIÇÃO, Lúcio André Andrade. Ciberaxé: contribuições para um campo em construção. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 207, ago. 2018, p. 63-74. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/43386/751375138059>. Acesso em: 10 jan. 2025.

CORTEZE, Fernando; JUVÊNCIO, Carlos Henrique. O contraste entre a oralidade e a escrita nos terreiros de candomblé: os cadernos de fundamentos como parte da memória de uma religião. **Ágora: Arquivologia em Debate**, Florianópolis, v. 32, n. 64, p. 1-22, jul.-dez. 2023.

GONÇALVES, Maria Alice Rezende. **O candomblé e o lúdico**. Rio de Janeiro: Quartet: NEAB-Uerj, 2007.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 47, out. 2001, p. 44-58. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/BZgDYKY47Nn3gdPDwRTzCLf/#:~:text=Para%20os%20iorub%C3%A1s%20o%20tempo,um%20antepassado%2C%20pelos%20pr%C3%B3rios%20orix%C3%A1s>. Acesso em: 16 dez. 2024.

RABELO, Miriam. **Enredos, feituas e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2014.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas**. Tradução de Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.