

# Representações sobre práticas religiosas africanas: a visão dicotomista colonial entre “civilizados” e “não civilizados”

*Representations of african religious practices: the colonial dichotomist view between “civilized” and “non-civilized”*

Erivaldo Sales Nunes\*

Palavras-chave:  
Representações  
Práticas religiosas africanas  
África

Resumo: O presente artigo traz algumas reflexões sobre formas de representações oriundas de práticas religiosas africanas, a partir da visão colonial binária “civilizados” e “não civilizados”. As análises recaem a partir de fontes primárias e secundárias. Contamos com etnografias de investigadores portugueses que apresentam em suas narrativas, o lugar e o papel desempenhado por africanos que compartilharam de suas experiências religiosas entre os séculos XVI ao XX. Compreender algumas representações de práticas religiosas africanas, envolvendo categorias tais como, seitas, cosmologia, existência humana, e, por conseguinte, um (ré) conhecimento sobre valores religiosos africanos pautados no princípio da ancestralidade são algumas possibilidades de interpretações presentes em nossas análises.

Keywords:  
Representations  
Religious practices african  
Africa

Abstract: The present article brings some reflections on forms of representations originating from African religious practices, from the binary colonial vision “civilized” and “uncivilized”. The analyzes fall from primary and secondary sources. We have ethnographies of Portuguese researchers who present in their narratives the place and the role played by Africans who shared their religious experiences between the 16th and 20th centuries. Understanding some representations of African religious practices, involving categories such as sects, cosmology, human existence, and therefore a (back) knowledge about African religious values based on the principle of ancestry are some possibilities of interpretations present in our analyzes.

Recebido em 20 de maio de 2020. Aprovado em 05 de novembro de 2020.

## Nosso ponto de partida

A Diáspora Negra erigiu valiosas criações culturais nas Américas. O Brasil revelou-se um importante cenário dessas criações culturais. Merece destaque a reconfiguração étnica que constituiu as identidades afro-brasileiras, assentadas e erigidas a partir de organizações religiosas chamadas *nações* do Candomblé, que procuram preservar memórias africanas. Pode-se considerar, por exemplo, as *nações Angolas, Jejes e Nagôs* não apenas um aparelho institucional que sedia tradições cuja origem sua denominação indica, como também um campo simbólico onde se preserva, através de

ritos, um acervo de valores e saberes transmitido por antepassados africanos, fundamentais na construção da história religiosa e cultural do Brasil. (SERRA, 2002, p. 4)

Entre os séculos XVI e XIX ocorreu no território brasileiro, a dispersão de africanos dos mais diversos grupos étnicos e culturais, capturados e trazidos para o Brasil na condição de cativos. Dentre eles, diversos povos da África Central, que vieram de territórios atualmente conhecidos como Angola, Congo, Guiné, Moçambique e Zaire, denominados pela historiografia clássica como povos de línguas Bantos; os povos de língua Fon, provenientes do antigo reino do Daomé, atual Benin;

\* Doutor em História Social pela Universidade Federal da Bahia e Doutorado Sanduíche pela Universidade Nova de Lisboa. Possui Mestrado em Letras – Literatura e Cultura pela Universidade Federal da Bahia e Graduação em História pela Universidade Federal da Bahia. É especialista em Gestão e Política Cultural pelo Instituto Itaú Cultural/São Paulo e Universidade de Girona/Espanha. Atualmente é professor de História do Instituto Federal da Bahia-IFBA, campus Salvador e do Curso de Especialização em Estudos Étnicos e Raciais-CPGEER do IFBA, campus Salvador. E-mail: [valzeba@gmail.com](mailto:valzeba@gmail.com).

os Ewe, chegados do atual Togo; os povos de língua Iorubá, vindos de cidades hoje compreendidas na Nigéria, tais como Ilexá, Oyó, Ketu, Abeokutá, Ekiti, Ijexá; os Minas (*Fantis e Ashantis*), correspondentes à atual Gana. Esses diferentes povos, com suas múltiplas culturas, incluindo a dimensão religiosa, se reorganizaram continuamente no Brasil, vindo a compor a configuração consideravelmente variada das religiões afro-brasileiras, entre as quais se destaca, como referência mais usual de origem, o Candomblé.

No presente artigo, o ponto central será em se discutir as formas de representações construídas sobre práticas religiosas africanas, a partir do binarismo colonial “civilizados” e “não civilizados”. Num primeiro momento, analisar-se-á as formas de representações sociais sobre as populações africanas e suas práticas religiosas, articulando-as com religiões afro-brasileiras e afro-baianas. Dentre tais análises, dois marcos temporais conduzirão as reflexões: os padrões estabelecidos a partir do processo de expansão marítima comercial ocorrida no século XVI e aquelas envolvendo discussões sobre alteridade (a relação com o outro), pautadas, sobretudo, a partir do século XX. Por fim, propomos compreender algumas representações de práticas religiosas africanas, envolvendo categorias tais como, seitas, cosmologia, existência humana, e, por conseguinte, um (ré) conhecimento sobre valores religiosos africanos pautados, sobretudo, no princípio da ancestralidade.

## **Representações sobre os Africanos e suas práticas religiosas: visões a partir do século XVI**

Muitas literaturas que tratam de temas ligados aos africanos, mesmo as mais descritivas, quase sempre estão diante de representações, ou seja, perante (re) construções do real. O discurso construído sobre as sociedades africanas, por exemplo, entre os séculos XV e XVI e a atualidade, também é, no fundo, uma construção de algo a que chamamos “realidade”, mas que não existe como absoluto; e apenas empiricamente se supõe como tal. Essa construção se dá a partir de categorias

culturais e mentais de quem viu, e/ou de quem escreveu: como é sabido, aquele que observava as terras e os homens e o que fazia o respectivo registro por escrito nem sempre coincidiam numa mesma pessoa (HORTA, 1994, p.189). Portanto, a representação é, aqui, a tradução mental de uma realidade exterior que se percebeu e que vai ser evocada – oralmente, por escrito, por uma imagem – estando ausente. Cabe aqui ressaltar que essa representação se aplica, por exemplo, em artigos publicados pelos jornais baianos entre 1916 e 1948<sup>1</sup>, envolvendo as batidas policiais nos Terreiros de Candomblés. O ato de classificar imediatamente comportamentos, crenças e costumes, cujo ponto de partida mais geral é uma matriz civilizacional de base ocidental cristã, estabelece um lugar em que o afro-descendente será confrontado, num jogo de semelhanças e diferenças. O conhecimento das populações africanas faz-se, em alguns casos, entre limites e possibilidades dos referentes culturais do observador. Contudo, as representações não são apenas fruto do previamente estabelecido, portanto estáticas, mas uma dimensão do pensar que está sujeita a todo o tipo de interações (HORTA, 1994, p. 189-90).

É uma evidência a pertença das representações do africano pelos europeus à história da Europa, mais diretamente à história cultural na expansão europeia. Tomemos como exemplo o modo como foi sendo percebido o Islamismo subsaariano e os seus agentes difusores na sequência dos contatos estabelecidos no litoral do continente desde meados do século XV: trata-se da expansão de um todo que é o processo expansionista, num determinado espaço e num dado tempo (HORTA, 1994, p. 189-90). De igual modo, as representações africanas sobre os europeus: o lugar do Cristianismo no imaginário religioso de diferentes sociedades africanas e sua evolução – constituem, indubitavelmente, um objeto da História da África. Todavia, as representações europeias, mesmo as anteriores ao período colonial, não deixam de pertencer à História da África, na faceta correspondente às suas relações externas, nomeadamente no impacto dessas relações sobre a evolução das sociedades do continente. E ainda:

Na mesma perspectiva, também as representações africanas envolvidas nesse relacionamento interessam à História europeia. [...] Em suma: as representações constituem um binômio indissociável. As últimas têm, portanto, um papel coadjuvante na explicação da natureza do relacionamento entabulado entre duas partes que se observam e que interagem. Nesse sentido, estamos perante um objeto – as representações – que deve assumir uma dupla pertença disciplinar. (HORTA, 1994, p. 190-91)

Um exemplo emblemático é, sem dúvida, o tema do tráfico atlântico de escravos, que constitui simultaneamente um objeto da história da expansão europeia e da história dos africanos e afro-americanos que nesse processo participaram nos sistemas econômicos, políticos e de organização social. O estudo das representações torna-se necessário para o conhecimento histórico quer das sociedades africanas, quer das sociedades europeias, quer das sociedades afro-americanas. Não convém, numa simplificação, enquadrar as representações europeias do africano exclusivamente na área de estudos da expansão europeia (HORTA, 1994, p.190-91). De igual modo, não é possível estudar as representações do africano pelo europeu sem levar em conta a configuração sócio-histórica das sociedades, tanto no espaço quanto no tempo, e que constituem objetos desses olhares. Cabe levar em consideração também a construção de novos significados de crenças, costumes, constituição de famílias, línguas, dentre outras possibilidades, por parte dos africanos e europeus que se deslocaram para o Novo Mundo a partir do século XVI.

A complexidade do debate se dá quando, entre as fontes mais importantes para o estudo dessas sociedades – africana, europeia e afro-americana –, encontram-se precisamente as fontes europeias. Estas são objetos do estudo das práticas expansionistas, bem como das representações. Entretanto, muito pouco se explora do africano pelo europeu. Diferente do afro-americano, este busca referências no africano sobre aquilo que possivelmente possui em termos de continuidades ou descontinuidades (HORTA, 1994, p. 193). A reconstituição das representações de determinadas

sociedades africanas não é confundível com a reconstituição histórica, ou mesmo antropológica, dessas sociedades. De acordo com Horta, estudar o modo como os produtores das fontes escritas sobre os africanos os viram não é, propriamente, estudá-las em si mesmas. Na verdade, pode contribuir para uma manipulação crítica dos textos europeus, obtendo distanciamento em relação ao discurso que importava descodificar para ser usado como fonte histórica (HORTA, 1994, p.195).

## **Representações sobre os Africanos e suas práticas religiosas: visões a partir do século XX**

É fato que, desde meados do século XV, colonizadores portugueses iniciaram a mais atroz ação de devassa nos territórios africanos. De acordo com a documentação existente no Arquivo Salazar do Arquivo Nacional Torre do Tombo-ANTT, do Leste Africano ao Oeste das costas africanas, foram os portugueses os iniciadores da compra e venda de escravos em virtude do qual mais de 100 milhões de africanos foram levados para fora do continente, morrendo a maioria destes entre a captura e o transporte. Portugal possuiu propriedades coloniais nas ilhas de Cabo Verde, S. Tomé e Príncipe, a Guiné chamada portuguesa, Angola e Moçambique; Goa, Dio e Damão (Índia), Macau (China) e a parte oeste da ilha de Timor (Indonésia). Em 1951, o Governo de Salazar apresentou ao Parlamento um adendo à Constituição pelo qual as colônias passaram a chamar-se “províncias ultramarinas de Portugal”. Com esta base, os círculos governamentais arrogantemente recusaram-se a prestar à Organização das Nações Unidas-ONU elementos de informação sobre os territórios não independentes, sob o pretexto que não existem tais territórios. Renegando a palavra “racismo”, a lei portuguesa vai então dividir a população africana em “civilizados” e “não civilizados” (ANTT- AOS/CO/NE-25, Pt.10). A primeira categoria pertencia aos portugueses que viviam nas colônias e os mulatos. Para que os africanos recebessem a designação de “civilizados”, e, portanto, os direitos de cidadania, deveriam falar bem o português, ter nível de riqueza elevado e

apresentar competente certificado de idoneidade política. Fora isso, os demais eram enquadrados como “não civilizados”.

No estudo das representações, torna-se necessário articular diferentes níveis de abordagem. Por um lado, o estudo dos mecanismos da “alteridade” na escrita sobre o africano; na verdade, há mecanismos que não são específicos do caso africano – veja-se a estruturação e desdobramentos das categorias europeias de pensamento, como por exemplo, as noções de bestialidade, barbárie, polícia, justiça, civilização, modernidade, que constituem um esteio da representação extra-europeu. Por outro lado, a especificidade do(s) discurso(s) antropológico(s), que resulta dum relacionamento estabelecido com africanos, num espaço geográfico com sociedades concretas, num dado período. Isto é, o discurso que parece de fato ter uma grande proximidade com as reais vivências e reais conhecimentos obtidos de uma forma ou de outra, através de um filtro cultural dos viajantes ou colonos (HORTA, 1994, p.196).

Sabe-se que quanto mais restrito for o objeto de estudo, mais africanista será a perspectiva de abordagem e, porventura, maiores serviços às análises das representações poderão trazer à reconstituição histórico-antropológica das sociedades e reciprocamente. Atualmente, parece consensual que a História da África deva socorrer-se de todas as fontes ao seu dispor, articulando os textos escritos disponíveis, tradição oral, arqueologia, e o auxílio das fontes de conhecimento antropológico, linguístico e aqueles outros correspondentes a outros nichos epistêmicos (HORTA, 1994, p.196-97). Pelo seu posicionamento de espelho, a história das representações pode constituir uma das pontes para a aproximação entre a história europeia, a história africana e a história afro-americana. O futuro da história das relações da Europa, África e América não pode passar senão por uma verdadeira atenção à história dos espaços e territórios em que a primeira se expandiu (ou melhor, “coagiu”). Tratar-se-ia, então, de uma história “vista de dentro” (HORTA, 1994, p. 197).

Numa análise de fontes etnográficas portuguesas, portanto, exógenas ao Brasil e endógena

ao mundo Atlântico, cabe aqui trazer para o centro da discussão a contribuição de Antonio Jorge Dias,<sup>2</sup> que, na década de sessenta do século XX, buscou compreender os fatos e procurar explicar o mundo sobrenatural das populações da África Portuguesa. Numa publicação do Ministério do Ultramar em Lisboa, o autor analisa populações do norte e do sul de Moçambique, bem como do nordeste e sudoeste de Angola, tecendo da seguinte forma considerações sobre religião, magia e ancestralidade dos povos e populações africanas:

Em primeiro lugar, não me parece adequado usar a palavra religião relativamente a estas populações, porque os historiadores das religiões não são todos concordes quanto ao conceito de objecto do seu estudo. Em geral, a palavra religião só é usada quando se trata de religiões que tiveram um fundador e adoram um Deus supremo. De qualquer maneira, a palavra religião nunca cobriria toda uma série de crenças, práticas e superstições intimamente associadas aos princípios de religião natural que se observam entre muitas populações da África Portuguesa. Por outro lado, mesmo encarando só as relações entre homens e o Ente supremo, talvez a palavra religião fosse exacta, pois, segundo creio, a definição de religião implica não só a crença num Ser supremo, como a existência de uma doutrina e de um culto (ANTT – AOS/CO/UL-37 Pt. 4, p. 2).

O etnólogo português inicialmente não enquadra as crenças das populações africanas na esfera dos estudos das religiões. Vai enxergar a crença num “Ser supremo” como ponto de partida para o desenvolvimento de uma religião natural. Esta encerra em si os anseios próprios da grande maioria dos homens, de se elevar a “Deus” e de receber dele a sua protecção. Entretanto, este princípio de se estabelecer uma verdadeira religião aparece sempre misturado a crenças e práticas que, se em parte se podem considerar formas embrionárias de atitudes, sentimentos, ou cultos religiosos, por outro lado apresentam indiscutível carácter mágico e supersticioso que, de maneira nenhuma

se deveria incluir sob a designação genérica de religião. Portanto, se teoricamente era possível isolar os princípios de religião natural, comum às sociedades indígenas, na prática esses princípios aparecem intimamente associados a crenças e ritos da mais variada natureza (ANTT – AOS/CO/UL-37 Pt. 4, p. 3).

E alerta ainda para o fato de que:

[...] não é fácil estabelecer uma distinção clara entre uma série de crenças e os sentimentos religiosos puros e toda uma série de crenças supersticiosas e práticas mágicas. Não quer isto dizer que o africano não tenha feito um esforço no sentido de interpretar o mundo que o cerca, e entre as diversas crenças pode, por vezes, descobrir-se um nexos que, embora enferme dos defeitos do pensamento mítico, de que atrás falamos, assenta de certo modo uma concepção de mundo (ANTT – AOS/CO/UL-37 Pt. 4, p.4).

## **Representações sobre práticas religiosas africanas: seitas, cosmologia, existência humana**

Cabe ainda compreender que o olhar sobre as crenças das populações africanas, sobretudo aquelas que estiveram sob a égide da colonização portuguesa, aponta que a vida dos sujeitos considerados “primitivos”, isolado na grande vastidão do mato povoado de mistério, é uma vida extremamente contingente e bárbara. Tal qual a visão reducionista e hierarquizada existente no Brasil entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, as práticas afro-religiosas eram vistas como seitas, distantes do modelo religioso cristão, base religiosa da civilização europeia. Do ponto de vista religioso, as plantas possuíam forças ocultas que podiam atuar de maneira benéfica sobre o homem, fornecendo-lhe alimento ou remédio contra as doenças, ou podiam atuar ainda de maneira estranha, dando-lhe estados de exaltação ou entorpecimento, como as bebidas fermentadas ou alcalóides, e ainda, de maneira maléfica, produzindo doenças ou a morte, sob a forma de venenos.

Nas descrições de Antonio Jorge Dias, os

animais também forneciam o sustento e outras matérias primas para produzir doenças e mortes, pois eles acabam sendo um motivo de fascinação, de medo e de espanto (ANTT – AOS/CO/UL-37 Pt. 4, p.5-6). Os extraordinários recursos que os animais revelam ao defender-se do ataque do homem, quer fugindo habilmente das armadilhas ou cercos, quer atacando inesperadamente, quer ainda matando por picadas peçonhentas, levam a atribuir-lhes poderes invulgares e de natureza sobrenatural. Além disso, há que se contar com os fenômenos celestes ou meteorológicos; as trovoadas tropicais, as inundações, os ciclones devastadores, os grandes períodos de secas, em que o sol implacável reduzia as colheitas à triste desolação de míseras plantas mirradas e calcinadas. Tudo isto acabava tendo reflexos para agigantar um mundo de forças atuantes, tanto no bom como no mau sentido. Eis, portanto, a preocupação em reforçar a força vital na luta contra o mundo, e diminuir a força vital dos seres contra quem temos de lutar (ANTT – AOS/CO/UL-37 Pt. 4, p. 5-6). Essa força vital a quem o etnólogo remete está associada às práticas religiosas africanas. Outra análise merece aqui destaque por ser equivalentes à visão colonial portuguesa e a de estado-nação brasileira, ambas ancoradas ao longo do século XX, sobre as práticas culturais e os costumes africanos e afro-brasileiros no sentido de compreensão sobre a morte. Poucas vezes a morte é atribuída a causas naturais. A não ser em casos de velhice ou, às vezes, quando se trata de uma doença conhecida e longa, é sempre atribuída a artes mágicas de qualquer feiticeiro.

Entre as sociedades estabelecidas na década de sessenta da África Portuguesa, na visão do etnólogo português, existe sempre a crença num “Ente” supremo criador dos homens e das coisas, onipresente e em muitos casos onisciente, mas demasiado grande e distante para se interessar pelos destinos individuais dos homens. É este “Ser supremo” que os *Ambós* do Sudoeste de Angola designam por *Kalunga*, os *Cubais* por *Huku*, os *Macondes* do norte de Moçambique por *Nungu*, os *Macuas* por *Mulungu*, os *Lomués* por *Muluco*, *Roga Kulunkumbu*, entrona-se no céu e é a origem de tudo. O entendimento é de que essas populações

de territórios de domínio colonial português não têm uma representação clara deste “Ser supremo”; concebem-no como uma força suprema, onipotente. Se não é possível considerar esta crença num ser supremo como uma religião monoteísta, pois é uma crença vaga, que não se apóia em numa espécie de doutrina e não deu origem a um culto, não há dúvida de que temos aqui o embrião de uma religião (ANTT – AOS/CO/UL-37 Pt. 4, p. 14-15). Há, portanto, a partir dessa documentação analisada, que o olhar do etnólogo português se desloca do afastamento inicial para o reconhecimento de um embrião de uma religião propriamente dita. Entretanto, será através do critério de equivalência diante dos cultos cristãos que tal reconhecimento surtirá efeito. Essa constatação em muito se aproximará do processo de sincretismo<sup>3</sup> existente nas situações de resistências e permanências das práticas religiosas afro-brasileiras.

Constatou-se ainda que, na impossibilidade de se dirigirem diretamente a Deus, os africanos – no caso em questão, aqueles sob domínio colonial português – costumavam apelar para os seus antepassados. Os mortos, sejam os da família, sejam aqueles do clã, sobretudo os mortos grandes, isto é, aqueles que morreram velhos e conseguiram acumular experiência, descendência e saber, ou aqueles que em vida foram chefes ou homens dotados de excepcionais capacidades, podiam continuar a ajudar os seus do outro lado. Os mortos são por vezes divinizados e configurados como uma espécie de deuses, podendo eles próprios proteger os seus parentes vivos ou interceder junto do ente supremo em seu favor. Esta crença no morto vivo, que participa de certos atributos divinos e por outro lado, conserva muitas características humanas, inclusivamente aspectos pouco edificantes de mesquinhez, melindre e ciúme (ANTT – AOS/CO/UL-37 Pt. 4, p. 14-15).

### **Nosso ponto de chegada: o (ré) conhecimento do papel da ancestralidade**

E o etnólogo português percebeu que era através da ancestralidade que o verdadeiro culto se (ré)conhecia entre as populações africanas até aqui

delineadas. A este culto estão associados rituais que envolvem orações, cânticos, oferendas, sacrifícios, danças, etc. Muitos destes rituais baseiam-se em concepções mágicas e a magia nem sempre se pode separar as formas do culto. Entretanto, seria indubitável a existência de princípios religiosos que traduzem os anseios destas populações. Quando a magia falha, o recurso é implorar a proteção da divindade, recorrendo aos antepassados que mais perto do “Ente supremo” e conhecedores das misérias e necessidades humanas, podem apiedar-se e interceder em seu favor. Esse sentimento religioso, de humildade perante um “Ente supremo”, bem como o culto aos mortos, seria a porta de entrada do Cristianismo, pois aí se encontraria excelente terreno para semear a seara fecunda da sua religião que pregava o discurso de fraternidade humana (ANTT – AOS/CO/UL-37 Pt. 4, p. 15).

Em suma, fica evidente que, tanto sob o ponto de vista etnológico endógeno como exógeno, as práticas religiosas de africanos e suas ressignificações na América e no Brasil permaneceram ao longo da primeira metade do século XX como formas de representação bárbara, não civilizada, apoiadas, sobretudo, na condição de seita e não de uma religião propriamente dita. Estabelecer nos ritos e cultos africanos formas equivalentes a ritos religiosos cristãos parece ter sido comum, tanto no processo de colonização e descolonização no Brasil quanto nas intervenções colonialistas portuguesas em territórios africanos. A construção social de uma religião em que o espaço de convívio fez uso de hierarquias no exercício de suas funções internas criou calendários de festas, estabeleceram contatos através de prestígios com membros da sociedade, acaba de algum modo formando modelos de configuração que se assemelham a uma congregação religiosa.

Diante de práticas remetidas como fruto de sobrevivências africanas, algumas dessas congregações foram vistas sob o ponto de vista inter-étnico e de seus ritos como sendo puras, e outras como sendo misturadas e fracas. No caso do Brasil e em especial na cidade de Salvador, na Bahia, ao longo da primeira metade do século XX, se estabelecerá uma espécie de relação de forças

entre os Terreiros de Candomblés Angola, Nagôs e Jejes pautados no binômio “pureza” africana e “fraqueza” mítico-ritual. Entretanto, essa já é outra trama de sentidos que envolvem a história das religiões afro-brasileiras e afro-baianas com amplos desdobramentos na contemporaneidade.

## Notas

1 Periódicos frequentemente revisitados para o tema envolvendo perseguições policiais aos Terreiros de Candomblés na Bahia: *Jornal A Tarde*, *Diário de Notícias*, *Jornal da Bahia*, *Jornal O Estado da Bahia*, dentre outros.

2 Doutorou-se em Etnologia pela Universidade de Munique, foi licenciado em Línguas germânicas pela Universidade de Coimbra e professor catedrático do Instituto Superior de Ciências Sociais de Lisboa. Além disso, ocupou o cargo de diretor da secção de etnografia do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular. Numa visita que efetuou a África, viajou entre Angola e Moçambique, e elaborou importantes monografias acerca do grupo étnico africano – Macondes de Moçambique.

3 Sobre Sincretismo ver FERRETI (1995) e CAPONE (2004).

## Referências

CAPONE, S. **A busca da África no Candomblé.** Tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

DOCUMENTO AOS/CO/NE-25, Pt.10. **Correspondência sobre a publicação de artigo no *Jornal Pravda***, em 20 nov. 1960, intitulado de *Os colonizadores portugueses, os maiores inimigos dos povos de África*. (tradução, sem autor), 6 pgs.

Arquivo Salazar, NE-25, cx. 406, pt. 10. Arquivo Nacional Torre do Tombo. Lisboa. Portugal.

DOCUMENTO AOS/CO/UL-37 Pt. 4. **Conferência intitulada “O mundo sobrenatural dos indígenas da África portuguesa”** proferida na Sociedade Geografia de Lisboa, em 21 mar.1960, por Antonio Jorge Dias, do Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta das Missões Geográficas e de Investigações do Ultramar – Ministério do Ultramar – Lisboa. 15 páginas. Arquivo Salazar, UL-37 cx. 764, pt. 4. Arquivo Nacional Torre do Tombo. Lisboa. Portugal.

FERRETI, S. **Repensando o sincretismo.** São Paulo: Edusp. 1995.

HORTA, J. da S. **Entre história europeia e história africana, um objecto de charneira:** as representações. Lisboa: s.n., 1994. p. 189-200; 23 cm. – Sep. Actas do Colóquio “Construção e ensino da história de África”, Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 de Junho de 1994.

NUNES, E. S. **Contribuição para a história do Candomblé Congo-Angola na Bahia:** o terreiro de Bernardino do Bate Folha (1916-1946). 2017. 384f. Tese (Doutorado). Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, 2017.

SERRA, O. J. T. **Lauda antropológico:** exposição de motivos para fundamentar pedido de tombamento do Terreiro do Bate-Folha como Patrimônio Histórico, Paisagístico e Etnográfico. IPHAN, 2002.