

Candomblé nagô de Salvador: identidade e território no Oitocentos

Érika do Nascimento Pinheiro *

Resumo: O século XIX foi o momento de uma redefinição étnica em Salvador. Em função das guerras em solo africano, que levaram à desagregação do Império Iorubá, muitos nagôs (iorubás) foram feitos cativos e enviados para o Brasil. Além de guerrear eles viveram, na paz, as tradições de seu povo, a filiação étnica, a formação familiar, política e religiosa. Uma vez no Novo Mundo, a identidade étnica continuaria a ser um guia de organização social e, principalmente, religiosa. A constituição do candomblé nagô, especificamente do Axé Opô Afonjá, no século XIX, pode ser entendida como a formação de um território-religioso que amalgamou os iorubás da Bahia. Assim como significou, também, a reterritorialização desses grupos na diáspora. Foi a fundação de um território-religioso, chamado candomblé, no espaço urbano de Salvador.

Palavras-chaves: Candomblé – Identidade – Território

Abstract: The Century XIX was the moment of an ethnic redefinition in Salvador. In function of the wars in ground African, that had led to the disaggregation of the Iorubá Empire, many nagôs (iorubás) had been made captive and envoy for Brazil. Beyond fighting they they had lived, in the peace, the traditions of its people, the ethnic filiation, the familiar formation, religious and politics. A time in the New World, the ethnic identity would continue to be a guide of social organization , mainly, religious. The constitution of candomblé nagô, specifically of the Axé Opô Afonjá, in century XIX, can be understood as the formation of a territory-religious one that it amalgamated iorubás of the Bahia. As well as it meant, also, the reterritorialização of these groups in the change. It was the foundation of a territory-religious one, called candomblé, in the urban space of Salvador.

Keywords: Candomblé - Identity – Territory

A Bahia da década de 1850 estava vivendo um declínio do tráfico ilegal de escravos. Houve um grande deslocamento de recursos do tráfico para outros setores econômicos, como o setor imobiliário e bancário. Foi um momento de exaltação do progresso onde o Brasil apresentava “a face externa de um país organizado em um modelo europeu” (CARVALHO, 1995:11). As regiões ainda eram muito fechadas em si. Não havia uma identidade nacional. Ela estava em vias de ser construída, o que ocorreu, principalmente, no começo do século XX, quando as nações de candomblé se organizaram na forma como conhecemos hoje. Em relação à população, ou seja, como ela devia se constituir, não havia um consenso. As teorias racistas ainda não estavam estabelecidas no Brasil, mas não se via uma contribuição cultural e religiosa dos negros como positiva para o mesmo. A escravidão era tida como uma coisa bárbara e os africanos e descendentes percebidos como constante ameaça. Mas extinguir a

* Mestre em História Social do Território pela FFP/UERJ e especialista em História da África e do Negro no Brasil pela UCAM/RJ.

escravidão não significava absorver esta parcela da população como cidadã. Desta forma, a imigração passou a ser muito incentivada (SALLES & SOARES, 2005:117).

O fim do abastecimento internacional de escravos levava as províncias do Nordeste a abandonar ou secundarizar a escravidão, na medida em que os escravos eram vendidos para o Sudeste, onde seu preço era mais elevado, devido à demanda da economia cafeeira em ascensão. A partir deste momento, as condições de vida dos escravos melhoraram devido à escassez de braços, e aumentou a proporção de crioulos e africanos integrados na sociedade. A família escrava conseguiu uma maior estabilidade devido às poucas vendas de escravos, proporcionando maior socialização de seus filhos. Mesmo com o fim do tráfico internacional, navios à vela saíam da Bahia com tabaco, cachaça e brasileiros que iam visitar a África. Esses navios voltavam com noz-de-cola, objetos de culto, sabão e pano-da-costa (SILVA, 2003:33). Produtos consumidos em grande quantidade pelos praticantes dos cultos aos Orixás. Estes não eram baratos, logo uma parcela de frequentadores desses terreiros tinha renda para comprá-los. As trocas não foram somente comerciais, pois através do Atlântico os barcos também serviam como espécie de jornal e correio: os cativos que chegavam traziam notícias das suas nações e os marinheiros e ex-escravos de retorno levavam notícias do Brasil.

Segundo nossa análise, o candomblé se constituiu como algo novo e brasileiro, pois se tratava de uma comunidade imaginada baseada em tradições inventadas, a formação de um território de identidade étnico-religiosa iorubá. A partir desse lugar, escravos e libertos se reposicionaram diante da sociedade brasileira, também em formação.

O candomblé se constituiu como uma novidade no Brasil oitocentista. Como uma prática mágico-religiosa coletiva que se diferenciou dos calundus e acotundás por se constituir como uma “sociedade”.¹ Foi organizado como um egbé, ou seja, uma associação bem organizada que ocupa um lugar determinado chamado terreiro e onde se pratica a religião dos Orixás (SANTOS, 1986:32).

Forjou-se um panteão com Orixás de lugares diferentes dentro do território Iorubá assim como Voduns do antigo Dahomé. A formação do panteão do candomblé nagô poderia ser compreendida como um grande acordo entre diversos grupos dos referidos territórios, já que o deus principal de Ifé não era necessariamente o mesmo de Oió ou da região de Egbá (VERGER, 1981:17). Aqui no Brasil percebemos deuses de povos rivais, como daomeanos e iorubás, respectivamente Oxumaré e Oxossi, convivendo em um mesmo terreiro e se reconhecendo mutuamente nos lugares sagrados a eles designados dentro do egbé. A

¹ Calundus e acotundás foram práticas mágico-religiosas de origem africana comuns no Brasil colônia.

construção do panteão nagô foi o resultado da influência dos diversos grupos que vieram para o Novo Mundo, como aqui se inseriram em um novo contexto social caracterizado por outras relações sociais e políticas e como passariam para as futuras gerações seus diversos legados culturais. Ele foi formado a partir de escolhas criativas para uma adaptação ao novo meio, ou seja, qual Orixá será cultuado, onde será sua casa dentro do espaço territorial do egbé, com quem compartilhará este espaço.

Os Orixás passaram a fazer parte do cotidiano das pessoas. Eles não ficaram limitados ao espaço físico do terreiro e ganham a rua. Eles tornaram-se uma expressão de identidade religiosa, uma referência para escravos e libertos ávidos por autonomia cultural e religiosa. Eles passaram a representar dentro dos terreiros, um espaço onde as queixas e angústias podiam ser colocadas. A relação com o Orixá ocorre não em uma abstração, mas ele incorpora nas filhas-de-santo. O deus escolhia seu filho, que por sua vez se preparara para recebê-lo num relacionamento de união, intimidade, intercâmbio e coabitação (SIQUEIRA, 1998:44). O papel do candomblé como instituição passa a ocorrer nesse momento, pois é necessária a intervenção de um sacerdote para iniciar uma pessoa para que ela venha a ser relacionar de uma forma específica com seu Orixá e ocupar lugar no novo espaço territorial-religioso.

O terreiro se constituiu como um espaço social onde mitos e tradições eram vividos e atualizados nos ritos. É o lugar onde os mitos e ritos fazem parte da vida das pessoas e não se limitam ao espaço físico, ao contrário, extrapola para as matas, rios, encruzilhadas. Nele há conflitos, disputas por lugares na hierarquia, onde a vida da cidade está contida ao mesmo tempo em que transborda para ela seu cotidiano sagrado.

Consideramos que o espaço, assim como os lugares devam ser categorias historicamente situadas, uma vez que as experiências que neles se dão, são dialeticamente condicionadas e condicionantes, ou seja, são resultantes do entrelaçamento entre a contingência que lhe está implícita com os aspectos estruturais que se constituíram em processos anteriores (SANTOS, 1996:83). Nesta perspectiva, procuramos fazer uma abordagem, simultaneamente, mais ampla da formação social do espaço que configurou a sociedade baiana e uma mais específica, fazendo referência à formação dos terreiros nagôs que nele se constituíram.

O lugar aqui é utilizado como um conceito que deriva da idéia de espaço. Sendo caracterizado por uma circunscrição, e assim entendido como o local no qual se dão as experiências do dia-a-dia, conjugando pessoas que compartilham referências espaciais comuns, pois “(...) uma vez que cada sujeito se situa num espaço, o lugar permite pensar o viver, o habitat, o trabalho, o lazer enquanto situações vividas (...)” (CARLOS, 1996:26). A

construção do lugar pressupõe um processo de caráter íntimo e afetivo, visto que significa a apropriação particular que fazemos da relação com um determinado espaço. Neste sentido, vem expressar os vínculos afetivos e os sentimentos de pertencimento que são engendrados a partir da íntima relação que se opera entre um sujeito ou grupo e seu lugar. Este movimento é permeado pela formação de vínculos identitários, na medida em que é marcado pela criação de códigos de referência fundamentadores de uma mesma identidade étnica e religiosa.

Territorialidade é a forma como o ser humano se relaciona com o espaço, com o real, na busca de identidade. As relações entre os indivíduos são pensadas a partir das especificidades do território, constituído como uma comunidade imaginada. Ele aparece como um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, onde essas identidades são vividas assim como expressão por excelência de uma determinada cultura, a afro-brasileira.

O terreiro é o lugar que se contrapõe à uniformização da chamada cultura dominante e serviu de suporte para a continuidade e descontinuidade da cultura do antigo escravo (SODRÉ, 1988:17). Os adeptos do candomblé passam a ser reconhecidos a partir da sua vinculação a um determinado espaço territorial.

O terreiro do Axé Opô Afonjá, da forma como se projeta até nossos dias, foi dividido em dois espaços: o urbano, onde se localizam as construções públicas e privadas, como as casas dos Orixás, o barracão onde ocorrem as festas, a cozinha, onde são feitas as comidas para o público de uma forma geral e outra destinada às comidas dos Orixás. O outro espaço é o mato, onde estão as árvores sagradas e os assentamentos dos Orixás da floresta.²

Os muros de um terreiro não delimitam seu espaço territorial, este é extrapolado para a cidade. Os Orixás, que sacralizam o terreiro, não são uma idéia abstrata, fazem parte da vida ordinária de uma pessoa ligada a um terreiro. Eles são incorporados nas festas religiosas e recebem suas oferendas nas encruzilhadas, rios, praias, estradas locais onde também são comemorados, como Oxalá, que é festejado na colina sagrada junto ao Senhor do Bonfim.³ Desta forma, percebemos que o culto aos Orixás ganha a cidade assim como a cidade penetra no terreiro.

Ao longo do século XIX, na Bahia, cresceram na periferia de Salvador quilombos e terreiros religiosos. Nestes espaços eles tinham certa autonomia de ação proporcionada pela forma como se constituiu a escravidão urbana (VERGER, 1987:337). O sistema do ganho proporcionava certa mobilidade e acúmulo de pecúlio, geralmente utilizado para comprar a

² Assentamento é a representação simbólica do Orixá e em torno do qual a comunidade se mobiliza e se organiza, pois eles estabelecem a relação entre a comunidade e o sobrenatural (SIQUEIRA, 1998: 36).

³ Na Nigéria, as encruzilhadas têm um caráter divino, lugar onde rituais de fecundidade e sacrifícios de animais são realizados (CALAINHO, 2001:156).

liberdade e/ou escravos. Foram desses grupos de libertos que saíram muitos integrantes dos candomblés (SANTOS, 2004:12) que estavam se constituindo, como podemos observar nas notícias sobre as prisões e batidas policiais veiculadas pelos jornais baianos, que descreviam os objetos apreendidos, os nomes e classificação das pessoas assim como suas ocupações⁴. Em 1859, o *Jornal da Bahia* noticiava que em Quinta das Beatas foram presos 4 mulatos escuros, 8 crioulos e 30 africanos reunidos em um batuque.⁵ Em 1861, o mesmo jornal noticiava a prisão de africanos livres e seus pertences, que consistiam em um fardo de roupas, esculturas e outros objetos de ritual de danças e feitiçarias⁶.

Essas tensões ficam claras nos jornais. Estes veiculavam notícias dos interesses de seus leitores. As notícias sobre batuques e manifestações religiosas eram sempre vistas a partir dos códigos culturais das elites dominantes. Desta forma, travava-se um verdadeiro debate sobre como lidar com essas manifestações culturais e religiosas de africanos, já que o batuque durante muito tempo esteve ligado à idéia de rebelião.

Os freqüentadores de batuques eram tidos como desocupados e desordeiros. Ao mesmo tempo, as notícias nos mostram suas funções, pois, como foi mostrado pelo *Diário da Bahia*, que noticiou a prisão de freqüentadores de candomblé, entre os presos havia um tipógrafo, um escultor, um sapateiro, um marceneiro, um pintor⁷. Através dos jornais, podemos perceber as tensões entre a cultura dominante e a dos chamados subalternos.

Foi neste contexto, na Bahia do século XIX, como vimos, que junto à Igreja da Barroquinha, foi fundado o primeiro candomblé de que se tem notícia. Foi criado por membros da Irmandade dos Martírios, que pertencia a esta Igreja (SILVEIRA, 2006:374). De acordo com a tradição a fundação do Ilê Iá Nassô (Engenho Velho) teria sido fundado, no início do século XIX, por escravas libertas e de “profundo conhecimento da vertente religiosa africana”. Organizaram os ritos, procedimentos e um conjunto de posturas que foram passados de geração a geração. Ainda segundo as tradições orais da Casa Branca, recolhidas por Renato da Silveira (2005: 22), a grande novidade foi o candomblé ter se organizado pela primeira vez como sociedade. Reuniu-se, em um mesmo espaço territorial religioso, o culto de uma grande quantidade de Orixás, cada qual com seus espaços sagrados dentro do terreiro

⁴ Os jornais são considerados aqui fontes de primeira grandeza, pois nos permitem uma análise do cotidiano da Bahia, comportamento das diversas camadas da sociedade urbana e sobre reações da elite às manifestações culturais de africanos e descendentes. Servem para nos mostrar a qualidade das relações entre os segmentos sociais, já que os afro-descendentes estavam ligados a vários grupos, como grupos profissionais (carregadores, vendedores, artesãos), grupos religiosos (diversas irmandades de pretos e uma mesma pessoa poderia ser filiada a mais de uma) entre outros.

⁵ *Jornal da Bahia* de 12/02/1859.

⁶ *Jornal da Bahia* de 26/10/1861.

⁷ *Diário da Bahia* de 06/07/1862.

e sob a liderança da iyalorixá. É o momento em que o candomblé deixa de ser somente um espaço de culto para transformar-se em uma “organização político-social-religiosa complexa” (SILVEIRA, 2005:23).

Ocorreu uma resignificação do conceito de nação pelos adeptos dos terreiros. O termo era utilizado no contexto do tráfico para designar as diferentes origens dos escravos, mas passou a nomear a forma organizativa religiosa de africanos e descendentes (TALL, 1996:694). A partir dos estudos de Nina Rodrigues e Roger Bastide, percebemos que o candomblé também significou a refundação dos laços de família, da organização social, política, religiosa, dos diversos grupos de africanos, desestruturadas na diáspora forçada. Refundação porque foram criadas a partir de elementos culturais africanos, com a bagagem cultural que trouxeram, mas se apropriando dos elementos culturais da nova sociedade em que estavam inseridos. Desta forma, podemos entender o termo nação como designando um conjunto de práticas religiosas diferenciadas, mas que não deixam de dialogar com a sociedade como um todo.

A fundação da nação de candomblé nagô foi uma forma de africanos e descendentes se recusarem a serem vistos como um grupo indiferenciado de indivíduos pela sociedade baiana. As escarificações, que em África eram as formas de identificação, feitas nos rostos das crianças quando ainda eram pequenas, aqui foram substituídas pelas pinturas feitas nas pessoas iniciadas. As nações permitiram, também, formar laços familiares perdidos na diáspora, mesmo que em outras bases.

As instituições das sociedades iorubás serviram de modelos para os futuros terreiros. Foram nestas lembranças das sociedades tradicionais que a memória foi buscar seus elementos para refundar, no Novo Mundo, as antigas organizações sociais. Os iorubás, em África, se organizavam em famílias extensas, que eram a base da organização social (KIZERBO, 1972:206). Viviam em habitações coletivas patrilineares, nas cidades de Ketu e Oió, por exemplo, onde o Orixá cultuado de forma principal era o do chefe da família, o pai. O Orixá da linhagem da mãe era cultuado de forma secundária. No Novo Mundo houve uma reinterpretação dessa organização familiar. O chefe do culto, pai ou mãe-de-santo, substituiu o chefe da família tradicional e o seu Orixá passou a ser o principal da comunidade e uma nova situação foi elaborada, cada integrante passou a ter um Orixá pessoal e suas ações passaram a ser medidas, não a partir de suas condutas na sociedade, mas em relação à fidelidade tanto ao Orixá como à comunidade do terreiro. A idade passou a ser medida pelo tempo de iniciação e não mais pelo de nascimento.

A entrada para um terreiro de candomblé não ocorreu mais seguindo as tradições familiares, como era feita em África. A adesão se dava, no Novo Mundo, de forma individual. O conceito de nação assumiu um caráter teológico utilizado para definir a adesão a certo grupo com determinadas características. É o local onde novas formas de sobrevivência são reinventadas. Mas não deixam de dialogar com a sociedade, pois estão integradas a ela. Foi uma forma de se constituir identidades no cotidiano. Foi a maneira encontrada por diferentes etnias africanas de transmitirem sua cultura. Essa transmissão aos mais novos foi sendo realizada na forma de segredo. É recriada a importância da transmissão oral e a sacralização da palavra (HERNANDEZ, 2005: 28). É o local onde a cultura africana é reelaborada no diálogo com a europeia e com a da colônia e passada de boca a ouvido.

Esse espaço de identidade foi forjado num processo dinâmico e relacional. Para tanto, entendemos que a identidade étnica emerge em uma situação de contraste, manifesta-se no coletivo, não isoladamente, caracterizando-se pelo estabelecimento de fronteiras entre grupos quando se afirma o “Nós” – a identidade – em relação aos “Outros” – “Eles” (SILVA, 2003:74). Os grupos étnicos percebem-se através das diferenças e só devem ser caracterizados através desta distinção que fazem entre si. Isto significa que o fator cultural não deve ser um critério utilizado *a priori* para diferenciá-los, pois a escolha dos traços culturais que irão garantir a distinção dos grupos dependerá dos grupos em presença e da sociedade em que estão inseridos. Desta forma, o critério cultural deve ser analisado *a posteriori*, como um fator externo aos grupos em questão, visto que os aspectos culturais são “suscetíveis de profundas alterações, sem que esta (identidade étnica) sofra colapsos ou mutações [...] as etnias são categorias relacionais entre grupos humanos, compostas antes de representações recíprocas e de lealdades morais do que de especificidades culturais e raciais” (CUNHA, 1986:115).

O étnico surge, também, como uma forma de amenizar as carências sociais. As “unidades” construídas pelas identidades o são dentro do jogo do poder da sociedade e da exclusão. Mas, segundo Stuart Hall (2003:110), não significa que sejam formadas unidades homogêneas. A busca por solidariedade, por reconstituição de famílias simbólicas não deixam de ser espaços de tensão. O Candomblé foi uma das saídas forjadas para amenizar as condições implacáveis e adversas da sociedade escravista e pós-abolicionista.

Outra importante questão para compreendermos os terreiros de candomblé é a questão de comunidade. Pois os terreiros, no começo do século XX, se caracterizaram como sociedades, ou seja, como uma organização religiosa que representa uma comunidade dentro de uma comunidade maior que é a sociedade baiana. A noção de comunidade, como foi tratada por Benedict Anderson, é entendida como uma realidade sociológica associada

fortemente à idéia de parentesco e religiosidade (ANDERSON, 2005:25). As relações familiares, mesmo que sejam simbólicas, são fatores importantes de identidade e de manutenção do grupo. Evoca como comunidade sentimentos de companheirismo profundo e horizontal. Evoca, pois, de fato, é extremamente hierarquizada e com tensões como qualquer outra formação social. A religiosidade entra como um fator que amalgama os diferentes membros, pois tem o apelo do sobrenatural, Orixás, dos antepassados míticos e da morte. Desta forma, o terreiro de candomblé pode ser compreendido como uma comunidade imaginada, um território de identidade étnico-religiosa nagô.

A constituição como uma comunidade imaginada pode ser entendida, também, como uma forma de se diferenciar da cultura hegemônica reinventando tradições de matrizes africanas. A organização social dos iorubás (conhecidos, na Bahia, como nagôs) não pôde ser trazida na diáspora e foi reelaborado no contexto religioso, território que constituíram como forma de resistência, identificação cultural e de diálogo com a cultura hegemônica. O terreiro foi imaginado coletivamente a partir dos laços de parentescos simbólicos, família, religiosidade e onde o sentimento de pertencimento é reforçado.

Nesta comunidade entra-se através de um processo de iniciação longo que tem como resultado o renascimento do noviço como nagô. É no decorrer desse processo que o iniciado toma parte dos ritos e do cotidiano do grupo religioso. Ele aprende as regras, hierarquia e comportamentos esperados. Aprende os mitos, que são revividos e atualizados nos ritos e a língua litúrgica, o iorubá. Essas características, elaboradas ao longo do tempo e parte de um processo de escolha dentro da reelaboração cultural da herança africana no contexto baiano, será uma das formas de identificar o grupo tanto em um contexto de contato com a sociedade de uma forma mais geral como de se reconhecerem como pertencente à mesma comunidade religiosa.

A iniciação permite ao indivíduo assumir um lugar dentro da comunidade religiosa. Desta forma, a comunidade nagô criada pode ser entendida de duas maneiras. As relações dessa comunidade com a sociedade se davam, também, através das relações de poder. A construção da mesma foi uma forma de mostrar à sociedade a não conformidade com a forma como o poder da elite era exercido. E, neste contexto, podemos pensar a questão das negociações estabelecidas, mesmo que de forma desigual, com a sociedade mais ampla. Essa reação à forma como o poder era imposto gerou uma série de reações da elite que utilizou os jornais da época como forma de se posicionar diante daquilo que julgavam “atitudes aviltantes dos pretos”.⁸

⁸ *Diário da Bahia* de 07/07/1833.

Nessa pequena comunidade, o terreiro de candomblé, formada por afro-descendentes, as regras que funcionavam eram as comunitárias. As relações sociais desenvolvidas dentro desse espaço serviam tanto no sentido de socialização do indivíduo como de requalificação social. Essa requalificação, segundo Maria de Lourdes Siqueira (1994:58), é construída através do processo de identificação do indivíduo com a comunidade. É no interior desse espaço que ele terá contato com os costumes do grupo. A sustentação desse espaço ritual e místico é dada pelo conhecimento de uma forma social e religiosa de viver, originárias, em grande parte, dos iorubás, aqui reelaboradas ao longo do processo histórico brasileiro.

Ao longo deste processo foram estabelecidas as normas de pertencimento, hierarquias, os traços que definiriam o grupo, os Orixás cultuados. A família-de-santo, a família simbólica criada na diáspora, substituiu a família iorubá. Ela foi ampliada e redimensionada segundo critérios ancestrais africanos e conforme o novo contexto, pois os ancestrais são, neste momento, identificados com os fundadores do candomblé. A identidade religiosa não passou mais a ser atrelada ao Orixá como ancestral, como ocorria em África, e sim a uma nova concepção de linhagem a partir dos fundadores dos terreiros. A própria adesão a uma nação de candomblé não foi mais fruto de uma identidade étnica ou familiar e sim de uma escolha pessoal.

Bibliografia:

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa: Edições 70, 2005.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações* (2 vols.). São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Edusp, 1971.

_____. “Jambacousses e Gangazambes: feiticeiros negros em Portugal” In: *Afro-Ásia*, 25-26, 2001, 141-176.

CARLOS, Ana Fani. *O lugar do/no mundo*. São Paulo: Hucitec 1996, p. 26.

CARVALHO, José Murilo. “Brasil: nações imaginadas”. In: *Antropolítica*. Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política. UFF, n. 1, jan/jun de 1995.

CHALHOUB, Sidney. *Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CUNHA, Manuela Carneiro. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/ Universidade de São Paulo, 1986.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra I*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972.

NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

_____. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RISÉRIO, Antônio. *Uma história da Bahia*. Rio de Janeiro: Versal, 2004.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SALLES, Ricardo e SOARES, Mariza. *Episódios de história afro-brasileira*. Rio de Janeiro: DPA/FASE, 2005.

SANTOS, Deoscórides Maximiliano dos. *História de um terreiro nagô: crônica histórica*. São Paulo: Carthago & Forte, 1994.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2003.

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

_____. “Do calundu ao candomblé”. In: *Revista de História*. Rio de Janeiro, ano 1, n. 6, dez. 2005.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. “‘Ago ago lonam’: mitos, ritos e organização em terreiros de candomblé na Bahia”. In *Análise e Dados. O negro* v. 3, n. 4, março. Bahia, Salvador: 1994.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a formação social negro-brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988. VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.