

## TRADIÇÃO E HISTÓRIA DO CANDOMBLÉ ANGOLA NA BAHIA

Arivaldo de Lima Alves<sup>1</sup> (UNEB)  
Emili Brito Pinheiro<sup>2</sup> (UNEB)

### Resumo

Não se sabe ao certo desde quando se manifestaram no Brasil tradições religiosas que cultuam deuses trazidos por africanos escravos ou libertos. Do mesmo modo, também não se sabe ao certo desde quando estes deuses passaram a ser cultuados em espaços sagrados que exigiram a presença de um líder espiritual, sacerdote ou sacerdotisa, e de um grupo de fiéis orientados espiritualmente por este líder. Desta forma, o sacerdote ou sacerdotisa e seus fiéis foram incumbidos de zelar pela preservação material de um espaço sagrado, que passou a ser conhecido como roça ou terreiro, e pela manutenção de rituais, transmissão de mitos de origens, valores e práticas que apontam para uma concepção do que seja o sagrado, do que sejam deuses cultuados e mesmo do que seja o humano que se relaciona e evoca o divino africano ou afro-brasileiro através de ritmos e canções sagradas, orações, comidas, objetos e práticas mágicas. Esta comunicação, por um lado, se faz no sentido de ampliar a compreensão sobre a tradição do candomblé Angola na Bahia tomando como ponto de partida a memória oral e dados históricos sobre fundadores e continuadores da tradição religiosa Angolão Paquetan. Por outro lado, ao destacar especificidades do modo de narrar dos praticantes desta tradição citada, pretende uma reflexão sobre a noção de tempo e sobre o imbricamento entre saber histórico e tradicional. Fruto de uma pesquisa inconclusa, a coleta de dados se dá através da consulta a fontes históricas documentais, mas também à memória oral de agentes vivos da tradição Angolão Paquetan. Embora inconclusa, esta pesquisa aponta para a necessidade de se desdobrar a reincidência de estudos sobre a tradição religiosa Ketu, corrigir erros de interpretação e preconceitos contra os angola presentes no senso comum e em clássicos estudos sobre religião afro-brasileira ao mesmo tempo em que aponta para outra perspectiva de identidade religiosa afro-diaspórica.

**Palavras-chave:** Tradição, História, Candomblé Angola.

### 1. Introdução

Não se sabe ao certo desde quando se constituíram no Brasil tradições religiosas que cultuam deuses afro-brasileiros e/ou deuses trazidos por africanos escravos ou libertos. Do mesmo modo, também não se sabe ao certo desde quando estes deuses passaram a ser cultuados em espaços sagrados que exigiram a presença de um líder espiritual, sacerdote ou sacerdotisa, e de um grupo de fiéis orientados espiritualmente por este líder. Desde este momento impreciso, o sacerdote ou sacerdotisa e seus fiéis foram incumbidos de zelar pela preservação material de um espaço sagrado, que passou a ser conhecido como roça ou terreiro, e pela manutenção de rituais, transmissão de mitos de origens, valores e práticas

---

<sup>1</sup> Dr. em Antropologia Social pela UnB. E-mail: arilima.2004@uol.com.br  
Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Campus II. Departamento de Educação

<sup>2</sup> Graduanda do curso de Licenciatura em História. E-mail: emilipine@gmail.com  
Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Campus II. Departamento de Educação

que apontam para uma concepção do que seja o sagrado, do que sejam deuses cultuados e mesmo do que seja o humano que se relaciona e evoca o divino através de ritmos e canções sagradas, orações, comidas, objetos e práticas mágicas.

A Bahia foi tomada como uma referência no que diz respeito à constituição destas tradições. Na Bahia, embora tenha sido o último grupo de africanos a chegar como escravos, os iorubas<sup>3</sup> e sua tradição religiosa Ketu foram reconhecidos, desde o século XIX, como modelo do que deveria ser a organização religiosa destas tradições assim como a reatualização de realidades sociais e místicas concebidas originalmente no continente africano por etnias distintas, que cultuavam deuses distintos e concebiam o sagrado através de valores próximos, porém não exatamente equivalentes (RODRIGUES, 1988; CARNEIRO, sd; CARNEIRO, 1991; BASTIDE, 2001). Desde então, os Ketu têm sido privilegiados como interesse de estudo histórico ou socioantropológico (CAPONE, 1995; SILVEIRA, 2010). Do mesmo modo, normalmente é à tradição Ketu que se recorre quando o senso comum ou formadores de opinião pretendem identificar e descrever o que seja a presença e a herança africana na Bahia e no Brasil.

Ocorrem, entretanto, em diversas regiões do Brasil, como Sergipe, Minas Gerais, Maranhão e até mesmo na Bahia, fortes evidências de outras tradições discretas que foram anteriores e simultâneas à Ketu, assim como há tradições que não se adequaram completamente ao modo Ketu de ser tanto quanto possuem uma história social que não se confunde com a história dos Ketu (DANTAS, 1982; FERRETI, 1983; FERRETI, 1985; SANTOS, 1995; PORTO, 2007). Aos poucos, estas evidências têm sido trazidas à tona através de ainda raros estudos sobre os bantos<sup>4</sup> que argumentam sobre suas particularidades míticas e ritualísticas, sobre a anterioridade da organização religiosa dos mesmos em relação aos Ketu nos séculos XVII e XVIII e sobre os preconceitos e opiniões apressadas sem base histórica ou etnográfica fundamentada em relação às tradições religiosas Banto (CASTRO, 1984; SANTOS, 1995; CAPONE, 1995; MARTINS, 1997; ALMEIDA, 2011).

Neste sentido, a pesquisa que realizamos, inconclusa, pretende: levantar, descrever e problematizar referências a práticas religiosas Banto nos Sécs. XVIII e XIX na Bahia. Contestar e revisar a compreensão da prática religiosa Banto disseminada tanto no discurso do senso comum quanto na literatura clássica sobre religião afro-brasileira. Compreender e explicar em que consistiu e consiste um modo Banto de ser na Bahia e desde quando isso teria se esboçado. Compreender e descrever quais valores ou ações definem a prática religiosa Banto. Descrever como a tradição Angolão Paquetan se configurou, quais foram

---

<sup>3</sup> Ioruba compreende os últimos grupos de escravos chegados ao Brasil no final do Século XVIII e início do XIX. Originários da atual Nigéria, Benin e Togo foram responsáveis pela introdução e organização do culto dos deuses africanos, chamados de Orixás. “Designa também, apesar de grandes variações institucionais, ao nível da organização social e política, uma unidade de tradições e modos de pensar que teriam origem comum na cidade de Ilé Ifé (centro religioso), situado no Oeste da Nigéria, de onde proveio a maior parte das dinastias dos diferentes reinos. Os muitos reinos (cidades-estados) Yorubás – Oyó, Ketu, Abeokutá, Kabba, Ekiti, Benin, Egbá, Ibadan, Ondo, Ijebu, Lagos, Egbado, Sabé, Ijexá, Ifé e outros – mantiveram ao longo dos séculos o que se pode chamar de “estrutura”, um padrão estável de relações políticas, sociais e religiosas” (SODRÉ, 1988, p. 48-49).

<sup>4</sup> Segundo Castro (1984), o termo “Banto”, plural de “muntu”, *homem*, significa *povo* e foi criado por Bleek, em 1870, para agrupar um vasto domínio territorial em torno do centro e sul do continente africano e classificar um conjunto de aproximadamente 2.000 línguas africanas. No Brasil, nas acepções em que o termo tem sido utilizado, sua noção associa certa homogeneidade linguística, cultural e religiosa para povos originários do atual Moçambique, República Democrática do Congo e Angola, este último responsável pela introdução do culto religioso dos Inquices e de um paralelo afro-brasileiro, o Caboclo.

seus agentes mais importantes e o que deixaram como legado. Refletir sobre a possibilidade de cotejamento entre a narrativa tradicional do Angolão Paquetan e uma narrativa histórica que será construída pela pesquisa. Desta forma, acreditamos que seja possível ampliar o conhecimento sobre a tradição do Candomblé Angola na Bahia tomando como ponto de partida dados históricos sobre os Angola e a memória oral dos continuadores da tradição religiosa Banto Angolão Paquetan radicada na cidade de Salvador e esboçada em obra publicada pela Fundação Palmares (ALVES, 2010). Nossa pesquisa, também pretende dar continuidade aos estudos sobre a história e tradição Banto já iniciada por alguns autores (CASTRO, 1984; REIS, 1988; PORTO, 2007; SILVEIRA, 2010, RAMOS, 2010; SÁ JUNIOR, 2010; SOUZA, 2013), assim como pretende enfrentar o grande trabalho historiográfico e antropológico a se fazer sobre as tradições religiosas Banto na Bahia e no Brasil e deste modo redimensionar o diálogo entre os Banto e os Ketu assim como corrigir erros interpretativos e injustiças cometidas por pesquisadores que exageradamente dimensionaram a influência e a anterioridade do modelo religioso Ketu no Brasil (CAPONE, 1995).

## **2. A construção da pesquisa**

Nosso trabalho de pesquisa se fundamenta na coleta de dados qualitativos em arquivos públicos na Bahia e outros disponíveis virtualmente como é o caso dos arquivos da Torre do Tombo em Portugal. Como ponto de partida, adotamos o conceito de “nação” para melhor compreender o Candomblé Angola na Bahia. A propósito, em relação ao conceito de “nação religiosa”, tomamos como referência a perspectiva de Vivaldo da Costa Lima para quem os terreiros de candomblé mantêm

apesar dos mútuos empréstimos ostensivos e das influências perceptíveis no ritual como na linguagem, os padrões mais característicos e distintivos de suas culturas formadoras, como uma espécie de arquétipo da perda totalidade ontológica original. Esses padrões dominantes são como a linha mestra num processo multilinear de evolução, aceitando ou rejeitando inovações, mas retendo sempre a marca reveladora de sua origem, em meio à integração e à mudança. (...) A “nação”, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política, para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. “Nação” passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia, estes, sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e da mudança nos tempos (LIMA, 1984, p.19-20).

No que diz respeito ao levantamento de dados históricos, temos seguido a indicação metodológica da “leitura para trás”. Deste modo, as aproximações estabelecidas pela análise serão sempre “adivinhações”, “tentativas” e se poderá inferir “certas concepções básicas”, “estruturas simbólicas e rituais comuns, não detalhes” (REIS, 1988, p. 58; 59). Além disso, temos coletados dados suscitados pela memória oral da trajetória e formação religiosa de adeptos da tradição Angolão Paquetan. A partir disso, os dados serão sistematizados e problematizados em diálogo com a bibliografia de referência no sentido de se estabelecer congruências e incongruências entre uma narrativa potencial histórica escrita e outra potencial narrativa tradicional oral.

Neste sentido, é fundamental a compreensão do conceito de “tradição” no viés do historiador Eric Hobsbawm (1982), mas também no viés do historiador e “tradicionalista” Amadou Hampâté Bâ (1982). Para o primeiro, a tradição deve ser vista como “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado” (HOBSBAWN, 1982, p. 9). Tais práticas são sempre contextuais, ou seja, são reguladas pela agência de indivíduos e grupos sociais interessados pela ratificação de valores e normas de comportamento elaborados no tempo e no espaço. Isto quer dizer que as tradições são inventadas, que os valores e normas de comportamento que lhes correspondem em vez de naturais são um dado da história. Para o segundo,

[...] o testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem. [...] o que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra. [...] Se formulássemos a seguinte pergunta a um verdadeiro tradicionalista africano: “o que é tradição oral?”, por certo ele se sentiria muito embaraçado. Talvez respondesse simplesmente, após longo silêncio: “É o conhecimento total” (BÂ, 1982, p. 181; 182).

### 3. Resultados preliminares

Cleidiana Ramos (2010), apresenta de forma incipiente a memória oral da tradição Angolão Paquetan, remete a nomes de guardiões desta tradição que deve nos levar, provavelmente, ao início do Século XIX, assim como nomeia os guardiões ainda vivos que discretamente cultuam Nkisi (Inquices) e se comunicam nas línguas Banto quicongo e kimbundu (quimbundo) com os deuses da nação Angolão Paquetan. É curiosa, a repetição nos relatos orais que Ramos nos apresenta, o fato de que a eminência de tragédias, de doenças misteriosas, do limiar entre a vida e a morte determinou a tomada de decisões que deveriam fazer sucumbir ou recuperar com mais vigor a nação Angolão Paquetan. Nos relatos já coletados pelos autores desta pesquisa, chama atenção o fato de que na nação Angolão Paquetan mulheres exerceram um forte protagonismo, mas também homens, no passado e no presente, tiveram destaque no esforço pela permanência e transmissão desta tradição. Além disso, estes mesmos relatos defendem a anterioridade do Candomblé Angola em relação ao Ketu, assim como invertem a acusação dos adeptos e estudiosos do Candomblé Ketu de que o Angola teria copiado o modelo Ketu e perdido sua “pureza” em contato com o segmento branco da sociedade baiana.

Vale enfatizar também que os relatos coletados apontam para uma tradição afro-brasileira, eminentemente oral, mas também escrita (CASTILLO, 2008). O estilo de narrativa que caracteriza os sujeitos desta prática religiosa implica na atenção a um ritmo de fala marcado pelo uso excessivo de pausas, reticências, performances que complementam ou substituem as palavras, a recorrência discreta à memória escrita, a crença no poder de revelação e realização da palavra, o uso de uma linguagem poética, fundada em conteúdos que devem permanecer em segredo e em vocabulário incomum ou com alteração de sentido usual que se torna assim subliminar e ancorado contextualmente (SILVA, 2000). Neste sentido, Julie Cavignac observa que, ao menos entre os

antropólogos, faltam ferramentas precisas tanto do ponto de vista conceitual quanto metodológico no estudo das narrativas orais. Deste modo, Cavignac afirma que o pesquisador deve enfrentar três tipos de desafios:

O primeiro problema é conseguir delimitar a sua pesquisa: podemos nos satisfazer com uma simples descrição/classificação do *corpus* narrativo ou pretender iniciar uma análise minuciosa da sociedade a partir da comparação do material etnográfico, dos textos produzidos e de outras fontes (jornais, trabalhos de eruditos locais, etc.)? Segundo, a transtextualidade inerente à própria natureza da enunciação oral dificulta a visualização inicial do *corpus*: dados secundários aparecem nos textos; trechos narrativos que podem ser resumidos a uma fórmula ou a uma palavra. Até mesmo outros “pedaços da memória” que não adotam a forma narrativa, nem tratam do mesmo assunto sequer apresentam um grande interesse para o pesquisador. [...] Por fim, no caso das sociedades de oralidade mista, onde se nota um uso limitado da escrita (Goody, 1979:254; Zumthor, 1983) há um novo elemento complicador: a interpenetração da escrita e do oral aumenta a confusão. [...] (Neste sentido), a recorrência de certos motivos narrativos ou temáticos, evidenciada pela análise dos relatos, deve ser pesquisada fora do campo narrativo. As práticas e as crenças observadas devem ser comparadas a tipos de produções simbólicas mais amplas (CAVIGNAC, 1999, p. 248; 249).

Ou seja, a enunciação e escuta de narrativas orais aponta para dilemas analíticos que normalmente não se mostram óbvios para o pesquisador e exigem que a interpretação e análise nunca desconsiderem aspectos estruturais, experiências, temáticas e situações constitutivas das narrativas relacionadas às tradições orais. A propósito, Julie Cruikshank afirma que

Em termos gerais, a tradição oral (como a história ou a antropologia) pode ser vista como um sistema coerente e aberto para construir e transmitir conhecimentos. A tradição oral e a pesquisa acadêmica podem ter idéias diferentes acerca do que seja uma evidência legítima, e suas explicações certamente são estruturadas de forma diferente. Não se pode compará-las facilmente ou avaliar sua precisão ou veracidade necessariamente em termos positivistas. Assim sendo, os trabalhos acadêmicos podem ser entendidos como outra forma de narrativa, estruturada pela linguagem do discurso acadêmico. [...] Os relatos orais sobre o passado englobam explicitamente a experiência subjetiva. Isso já foi considerado uma limitação, mas hoje é reconhecido como uma das principais virtudes da história oral: fatos pinçados aqui e ali nas histórias de vida dão ensejo a percepções de como um modo de entender o passado é construído, processado e integrado à vida de uma pessoa. Os antropólogos e historiadores que incorporam essa subjetividade a suas análises tendem a adotar duas abordagens diferentes. Uma focaliza o que os depoimentos revelam sobre a história social: as complexidades da vida cotidiana e as contradições inerentes às relações de poder. A outra abordagem se interessa mais pela formação das narrativas e pelos meios que estas formas narrativas empregam para influenciar e firmar a

memória (CRUIKSHANK, 1996, p.155-156).

Do ponto de vista historiográfico, uma questão ainda não devidamente esclarecida é a possibilidade de continuidade histórica entre o culto do Calundu, remetido ao Século XVII, e o Candomblé Angola (REIS, 1988; SILVEIRA, 2010). Renato da Silveira (2010), por exemplo, se refere a figuras – sacerdotes e sacerdotisas - que no século XVII organizaram em pequenos grupos o culto a deuses africanos através de danças, músicas, vestuário específico e práticas mágicas que recorriam ao mundo vegetal e animal nativo. Do mesmo modo, aponta para um diálogo espiritual com tradições religiosas ameríndias e por fim aponta para a referência constante de uma memória Banto através de topônimos como “Angola”, “Calundu”, “Umbata” ou uso nos rituais e entre os fiéis de línguas Banto tal como o kikoongo (quicongo).

Do mesmo modo, João José Reis ao estudar documentos sobre a devassa do Calundu do Pasto de Cachoeira, na Bahia, em 1785 identificou os negros presos como de origem jeje, povo que teria também definido a referência do candomblé ioruba. Surge então a dúvida se os jejes incorporaram as práticas do Calundu com sua chegada ao Brasil e somente a partir do fim do século XVIII, com a chegada mais intensa dos iorubas, a tradição destes últimos conseguiu submeter às práticas já existentes em terras brasileiras. Ou então, se já vieram da África com um arsenal religioso similar aos bantos, o que significaria dizer que há legitimidade do argumento da anterioridade da religião Banto e de que sua influência se espalhou entre outras nações, sendo então base do candomblé do século XIX; um *proto-candomblé*. Porém, este é um enigma a ser problematizado com mais calma antes de afirmar apressadamente uma ou outra versão. É digno de nota, a propósito, o alerta de Laura de Mello e Souza (2013) para o perigo presenteísta e de formulação de uma teologia insustentável quando se insinua o Candomblé Angola como desembocadouro do Calundu.

A etnografia recente não pode ser meramente jogada para trás, as religiões africanas tendo também se alterado ao longo do tempo. [...] Alinhá-los assim, um depois do outro, acaba fazendo com que o segundo - o candomblé - se torne uma espécie de desembocadouro do primeiro - o calundu. A teleologia, implícita, quase se explicita, e, na segunda afirmação, induz [...] em erro, pois o calundu, ao contrário do candomblé, desapareceu completamente dos cenários urbanos desde o século XIX - a menos que seja considerado um proto-candomblé, o que não me parece correto, conforme tentarei mostrar (SOUZA, 2013, p. 5).

Esta pesquisa, a princípio, não descarta a hipótese da continuidade nem da descontinuidade entre Calundu e Candomblé Angola uma vez que os dados históricos e interpretações das fontes acima citadas são razoavelmente convincentes, podem ser mais bem apurados através de novas fontes históricas e memória oral dos representantes da tradição Angolão Paquetan.

## Conclusão

Considerando a bibliografia clássica até então revisada (RODRIGUES, 1988; RAMOS, 1988; LANDES, 1967; CARNEIRO, sd; CARNEIRO, 1991; BASTIDE, 2001) e as fontes primárias encontradas, observamos que a presença de negros bantos na Bahia é incontestável. Na Bahia, existem registros dos bantos principalmente em regiões agrárias, a exemplo da importante microrregião do Recôncavo, na cidade de Salvador e na cidade de Rio de Contas. Entretanto, nos vários autores clássicos consultados são feitas ressalvas em relação à inferioridade destes povos em relação aos iorubas, tidos como mais organizados e culturalmente mais evoluídos. Repetem-se nestes citados autores a argumentação da falta de “pureza” assim como a pobreza teológica e ritualística dos bantos ou a superioridade da nação Ketu, livre da influência do catolicismo que teria assolado, sobremaneira, a nação Angola.

Além disso, a referência ao catolicismo e a influência ameríndia são aspectos mencionados para empobrecer o Candomblé Banto. Um ponto fundamental para compreendermos este cenário construído pela historiografia tradicional são as referências a um sistema de cooperação entre africanos da área congo-angolana e indígenas tupinambás, ou seja, os trazidos como escravos e os capturados aqui mesmo, de onde resultaram as mais antigas manifestações religiosas afro-brasileiras. Ao contrário do que tem defendido a historiografia brasileira, a ideia de hostilidade entre africanos e indígenas, tem sido superada pelas pesquisas mais recentes que revelam uma significativa cooperação e troca de experiências entre estes povos. Além disso, as tradições orais dos angoleiros baianos confirmam essa cooperação e resistência à influência portuguesa-cristã (SILVEIRA, 2010). Em relação à influência do catolicismo, é necessário observar que elementos que remetem ao mesmo não definem exatamente uma influência direta da religião católica nas tradições do povo banto. A cruz, por exemplo, encontrada em inúmeras representações, existia na África antes mesmo da chegada dos europeus. No entanto, a presença marcante do cristianismo na região do Congo interferiu não somente na tradição religiosa daquela região, mas, sobretudo, na lógica de sociabilidade local, provocando ações cujo intento era desestabilizar aquele modelo de sociabilidade (SILVEIRA, 2010). Enfim, a consagração da referência ao modelo religioso Ioruba é ainda muito resistente e os bantos e seus cultos são raramente estudados e analisados e quando o são permanecem inseridos numa análise excludente e reduzida das religiões afro-brasileiras.

Contudo, já não se trata mais de identificar a presença dos bantos na Bahia, mas sim, de identificar indícios de práticas mágico-religiosas caracteristicamente Banto. Como já nos mostrou Renato da Silveira (2010), desde o Século XVII, os negros faziam suas festas, seus batuques, calundus, com a permissividade dos senhores brancos. Ao longo do tempo, na tentativa de manter a salvo suas tradições, os negros no Brasil conciliaram o culto aos seus deuses e festejos ao culto de um panteão de santos mencionados no calendário católico. Silveira também alerta para a similaridade entre rituais praticados em território africano muito antes da chegada dos bantos no Brasil assim como para o fato de que já utilizavam elementos ritualísticos semelhantes aos dos índios brasileiros. Este fator sugere que uma tradição africana já elaborada chegou ao um novo mundo onde encontrou um reforço para lembrar sua tradição.

Os hiatos encontrados durante a análise dos documentos ainda nubla um pouco as ideias. Considerando o fato de que estes documentos estão impregnados de noções de senso comum, lembramos que o senso comum ao eleger seus conceitos, abre muitas

possibilidades de utilização, assimilação e renovação da sua compreensão/análise. Logo, ainda é difícil identificar um modelo religioso Banto devido à falta de clareza das fontes e a ação avassaladora do senso comum. O uso do termo “calundu” é uma amostra disso. Considerado por alguns autores como a mais antiga manifestação religiosa africana no Brasil, é descrito, muitas vezes, como: dança, música, estado de espírito e também feitiçaria. Estas variações do significado da palavra calundu encontradas em testemunhos de devassas e processos inquisitoriais, por exemplo, ainda não nos garantem maior clareza sobre os sentidos desta manifestação.

Muitas são as incertezas que se configuram a cada novo indício encontrado. E muitas são as expectativas para as surpresas que ainda estão por vir. Por um lado, acreditamos muito distante um conhecimento profundo sobre as tradições religiosas africanas no Brasil, no entanto, as contribuições das pesquisas sobre este tema transformam seus resultados em pequenos pedaços de um quebra-cabeça inusitado e fascinante.

Por fim, enfatizamos que os vínculos estabelecidos entre os candomblés de matriz ioruba e representantes de classes sociais econômica e politicamente mais bem colocadas garantiram a legitimação do *status* de pureza assumido por este culto. Estes laços reforçavam os elementos formadores da ideia de pureza Ketu na Bahia. Estes vínculos configuram fator determinante para a manutenção das teorias clássicas de qualificação dos cultos de candomblé estabelecidos no Brasil. A busca incessante do retorno à África é, portanto, a força motriz deste discurso qualificador do Candomblé Ioruba em detrimento principalmente daqueles bantos.



## 5. Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Edimilson Pereira de. Poetry in the Middle of the Street, in the Middle of the Sea: Notes on Ritual and Aesthetics of the *Cantopoeta* in the African-Brazilian Culture. In: TILLIS, Antonio D. (Org.). *(Re)considering Blackness in Contemporary Afro-Brazilian (Con)texts*. New York: Peter Lang Publishing, 2011. p. 65-82.
- ALVES, Aristides (org.). *Casa dos Olhos do Tempo que fala da Nação Angolão Paquetan*. Salvador: Asa Foto, 2010.
- BÂ, Hampâté Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. *História Geral da África, I; metodologia e pré-história da África*. São Paulo: UNESCO, 1982.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora. 1985.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CAPONE, Stefania. Entre Iorubas e Bantos: A influência dos estereótipos raciais nos estudos afro-americanos. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*. N. 1 (2. sem. 95). Niterói: EdUFF, 1995. p.63-90.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*, s/l: Edições de Ouro, s/d.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões negras*. Negros Bantos. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.
- CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita*. A etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2008.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. A presença cultural negro-africana no Brasil: Mito e realidade. *Ensaio/Pesquisas*, 2ª Tiragem. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais – CEAO/FFCH/UFBA, nº 10, outubro/1984. p. 1-12.
- CAVIGNAC, Julie. Vozes da tradição: Reflexões preliminares sobre o tratamento do texto da narrativa em Antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, nº 12, dezembro de 1999. p. 245-265.
- CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. RJ: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996. p. 149-166.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco*. Usos e Abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro, Brasil: Graal. 1982.
- FERRETI, Sergio F.. *Querebentan de Zomadonu*: Etnografia da Casa das Minas. São Luís: EDUFMA, 1983.
- FERRETI, Mundicarmo M. R.. *Mina, uma religião de origem africana*. São Luís: Sioge, 1985.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HOBSBAWN, Eric. Introdução: A invenção das tradições. In: \_\_\_\_\_. HOBSBAWN, Eric & RANGER, T (eds.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LIMA, Vivaldo da Costa. Nações-de-Candomblé. *Encontro de nações-de-candomblé*. Salvador: Ianamá/Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA/Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984. p. 10-26.
- MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da Memória*. São Paulo/ Belo Horizonte: Perspectiva/ Maza Edições, 1997.
- MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro:

- Funarte/INM/Divisão de Música Popular, 1983.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro. Vol. 2, n 3, 1989. p. 03-15.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro. Vol. 5, n 10, 1992, p. 200-212.
- PORTO, Liliana. *A ameaça do outro*. Magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha (MG). São Paulo: Attar, 2007.
- PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo. Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 16, nº 47, outubro de 2001. p.43-58.
- RAMOS, Arthur. O negro brasileiro. Etnografia religiosa e psicanálise. 2 ed. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.
- RAMOS, Cleidiana. O candomblé-de-Angola na era colonial. In: ALVES, Aristides (org.). *Casa dos Olhos do Tempo que fala da Nação Angolão Paquetan*. Salvador: Asa Foto, 2010. p.47-76.
- REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu de Pasto de cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 8, nº 16, mar. 88/ ago. 88. p. 57-81.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo/Brasília: Ed. Nacional/ ed. Universidade de Brasília, 1988.
- SÁ JUNIOR, Mário Teixeira. A cor do feitiço. Práticas e praticantes de magia e feitiçaria no mato grosso setecentista. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano II, nº 6, Fev. 2010. p. 129-174. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>. Acesso em 18 de março de 2013.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- SILVEIRA, Renato da. O candomblé-de-Angola na era colonial. In: ALVES, Aristides (org.). *Casa dos Olhos do Tempo que fala da Nação Angolão Paquetan*. Salvador: Asa Foto, 2010. p.11-45.
- SHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de fronteira. Sobre uma antropologia da história. In: *Novos Estudos*, CEBRAP, nº 72, julho de 2005. p.119-135.
- SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o calundu. Disponível em [http://www.historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU\\_0.pdf](http://www.historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU_0.pdf). Acessado em 18 de março de 2013. p. 1-20.