

Os terreiros de Candomblé: desafios de uma pesquisa

Rodney William Eugenio¹

RESUMO

O estudo sobre Candomblé é uma tentativa de preservar a herança convencionalmente transmitida pela oralidade. A pesquisa nos terreiros de Candomblé busca verificar as relações de poder nestas comunidade. Este artigo procura abordar a investigação nos terreiros sob uma ótica interpretativa e revela que visão de mundo africana está preservada nos terreiros, revelando as especificidades de um povo e sua cultura.

ABSTRACT

The study about Candomblé is a attempt to preserve the heretage conventionally transmitted by orality. The research in the shrines of Candomblé attempts to verify powerful relations in these communities. This paper tries to approach the investigation in the shrines under an optical interpretation and shows that the African worldview is preserved in the shrines, revealing the specificities of a people and its culture.

¹ Graduado em Ciências Sociais, mestre em Gerontologia Social e doutorando em Ciências Sociais pela PUC-SP. Sob orientação da Profa. Dra. Teresinha Bernardo e com o apoio do CNPq desenvolve uma pesquisa sobre o babalorixá Pai Pérsio de Xangô, um dos fundadores de um "Candomblé Paulista", realizando trabalho de campo em terreiros de São Paulo e da Bahia

A cultura negra, predominantemente religiosa, foi que permitiu ao antigo escravo superar a própria escravidão. A religião foi o maior legado de valores e conhecimento que os africanos trouxeram para o Brasil. A dignidade do negro sempre esteve apoiada na sua cultura, e principalmente na sua religião. Ela lhe permitia uma visão de mundo e uma concepção própria das leis que regem a vida. Ela transmitiu um saber que marca profundamente a cultura do povo brasileiro. (Agenor Miranda Rocha)

A pesquisa de campo nos terreiros não é tarefa simples. Bastide (2001: 25) constatou que “o mundo dos candomblés é um mundo secreto, no qual só se entra pouco a pouco”, sugerindo aos futuros estudiosos um caminho árduo para a obtenção de dados. Realmente, disposição e tempo são fundamentais para que se conquiste a confiança do grupo. Bernardo (1986) relata que só obteve as informações de que precisava quando passou a ser considerada e tratada como um membro da comunidade.

Em certa medida, para se descrever com propriedade uma instituição ou grupo é preciso enxergá-la da mesma forma que seus integrantes. Para tanto, não basta um trabalho de gabinete, é preciso mergulhar nesse universo “estranho” e ver o mundo com os olhos do outro. Segundo Beattie (1971: 2),

Uma contribuição importante da antropologia social foi demonstrar que as instituições sociais e culturais das sociedades afastadas da nossa precisam ser entendidas, se realmente a quisermos entender, a partir das ideias e valores vigentes naquelas sociedades, e não simplesmente nos nossos próprios termos. E este tipo de compreensão só é possível quando o investigador se muda, em geral literalmente, e não apenas metaforicamente, da sua própria cultura para a estranha que deseja compreender, e ‘aprende’ a nova cultura como aprenderia uma nova língua.

Na grande maioria dos casos, alguns pesquisadores, sobretudo os das Ciências Sociais, acabam se iniciando durante ou depois de suas pesquisas. Por vezes, inclusive, com uma intenção implícita de participar de rituais restritos e obter informações com mais facilidade. Há alguns anos, porém, uma tendência se tem intensificado: os iniciados estão ingressando nas universidades e realizando diversos estudos acerca de sua própria religião. O antropólogo Júlio Braga (1988: 19), um dos pioneiros nessa proposta, descreve um pouco de sua experiência e fala das dificuldades e facilidades que o fato de pertencer ao grupo que estudava lhe proporcionou.

Algumas vezes não nos foi possível obter certas informações por termos sido identificados como “pessoa da seita”. Supunham que estávamos procurando testar seus conhecimentos ou, embora não frequentemente, que tínhamos intenção de lhes fazer algum tipo de mal. O fato de sermos conhecidos nessas comunidades resultou para nós em certos obstáculos na obtenção de dados que necessitávamos. Entretanto, isso nos permitiu a coleta de informações que jamais seriam fornecidas a uma pessoa totalmente estranha ao grupo religioso.

Na verdade, desde a primeira metade do século 20, esse compromisso com a identidade já se manifestava entre os intelectuais negros. Os dois melhores exemplos são os de Édison Carneiro e Manuel Querino. Contudo, o pertencimento religioso permeia as obras de outros tantos estudiosos, como Vivaldo da Costa Lima, Marco Aurélio Luz, Pierre Verger, Jorge Amado, Ordep Serra, Muniz Sodré, Reginaldo Prandi, Jaime Sodré, Renato da Silveira, Teresinha Bernardo, José Beniste, Juana Elbein dos Santos, Mestre Didi, Armando Vallado, Vilson Caetano de Sousa Jr., Raul Lody, Ildásio Tavares, Ney Lopes, entre tantos outros. É justamente nessa linha de pesquisa que tento me inserir, já que também faço parte dessa religiosidade e escolhi a Antropologia com um propósito muito claro de entender e explicar mais sobre o Candomblé.

Vale dizer que, a princípio, fui ao encontro dos Orixás para reafirmar minha identidade negra, mas o Candomblé alterou decisivamente minha maneira de ver o mundo e as pessoas e me deu uma dimensão mais humana e justa de tratar os que

sofrem e precisam de ajuda. Muito mais que um objeto de estudo, o Candomblé determinou o rumo da minha vida, colocando minha ciência a seu serviço.

Mãe Aninha do Opô Afonjá certa vez declarou: “quero meus netos com anel de doutor no dedo e aos pés de Xangô”. Cumpro este odu, este destino de realizar em mim o sonho dos meus ancestrais, traduzindo em vivências o que é ser negro.

Os terreiros de Candomblé já me proporcionaram inúmeras experiências. Considerando que a minha “vocação” para pesquisador já se manifestou desde a infância, posso dizer que por quase toda minha vida venho realizando essa pesquisa de campo, numa observação participante quase permanente. Como membro do grupo, não encontro grandes dificuldades ou resistência e ao longo desses anos fui apreendendo os mistérios do Candomblé e seus significados. Além disso, o fato de pertencer ao Candomblé e ser reconhecido como tal denota o caráter de comunidade do qual essa religião está imbuída.

Candomblé é, sim, uma religião brasileira. Sua origem é negra, mas surge no Brasil como uma síntese de diversos cultos africanos ou, como diria Bastide, como um resumo de toda a África mística. “Trata-se, portanto, de uma religião de matriz africana, mas especificamente brasileira, da qual podem participar pessoas de todas as origens e cores” (Barros, 2005: 22).

Por outro lado, ao reconstituir a família, completamente esfacelada pelo processo de escravidão, o Candomblé empresta a africanos e seus descendentes a possibilidade de refazer simbolicamente os laços de parentesco. Em outras palavras, “desgarrados da família dispersada pelo tráfico, os negros encontraram no Candomblé a chance de sobreviver como cidadãos e como raça” (Nóbrega e Echeverria, 2006: 28).

Desde o século 19, os Candomblés da Bahia sempre se constituíram como verdadeiras comunidades, uma vez que possuíam vida própria, com organização social e econômica específicas. Além disso, sua população tinha um sistema de distribuição e consumo de bens e um mundo de representação muito particular. Nesses terreiros eram recriadas famílias extensas centradas na figura das mães-de-santo: sacerdotisas e matriarcas, administradoras do Axé, isto é, do poder, da autoridade, da força delegada e legitimada pelos Orixás. Nas palavras de Júlio Braga (1988: 20), “o Candomblé forma uma comunidade onde a vida social e a vida religiosa se integram de maneira plena e inseparável”.

Essa noção de comunidade implica relações de lealdade, reciprocidade e cumplicidade, bem como pertencimento. Trata-se, portanto, de uma estrutura de

socialização, mas que envolve um sentimento subjetivo, incluindo afetividade e aproximação entre as pessoas. Na vida em comunidade, o fundamental é sentir-se pertencendo. Bastide (2001: 31) diria que “a religião africana vai colorir e controlar a existência de seus adeptos” e, de fato, quando se vive em comunidade se abre mão de determinados valores, como individualidade e privacidade. Para Bastide, “na medida em que o negro se sente africano, pertence a um mundo mental diferente”.

A propósito, ao tratar da noção de cultura e de sua importância para a reflexão antropológica, Maria Helena Villas Boas Concone empresta de J. L. dos Santos (1993: 7) a seguinte explicação:

Cultura é uma preocupação contemporânea, bem viva nos tempos atuais. É uma preocupação em entender os muitos caminhos que conduziram os grupos humanos às suas relações presentes e suas perspectivas de futuro. O desenvolvimento da humanidade está marcado por contatos e conflitos entre modos diferentes de organizar a vida social, de se apropriar dos recursos naturais e transformá-los, de conceber a realidade e expressá-la.

De acordo com Pierre Verger (1997: 18), considerando que o Candomblé está ligado à noção da família numerosa, que engloba vivos e mortos, e que se vincula a um mesmo antepassado, o Orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado. Vale lembrar que essa religião, em todas as suas vertentes, reproduz, em termos simbólicos, as famílias extensas africanas completamente destruídas no período da escravidão.

Lançados à mesma sorte, não restava outra alternativa aos negros escravizados, apesar dos diversos grupos e origens étnicas, a não ser recriar o que se perdera nesse triste processo. Preservou-se, sem dúvida, uma essência africana, mas ressignificações, reinvenções e uma gama de sincretismos foram fundamentais para estabelecer uma religião verdadeiramente afro-brasileira.

Todos eram descendentes de um mesmo ancestral e, pertencendo ao Candomblé, essa verdade se tornava ainda mais forte e presente. O princípio da ancestralidade fazia crer que cada um guardava uma centelha de seu Orixá. Nesse sentido, ao compreender a dimensão africana da morte encontramos a chave para entender por que os iniciados no mistério não morrem.

Como se viu, em sua origem o Candomblé se configurou como uma alternativa de conagração dos negros, uma vez que ao reconstituir a família e privilegiar a organização comunitária devolveu aos africanos e a seus descendentes a possibilidade de refazer os laços, restabelecer relações e manter ou reinventar tradições. Nos terreiros se vive um outro tempo, uma outra forma de ver o mundo, uma outra cultura. Portanto, no Candomblé são outros símbolos, outras ideias e outros valores que fazem a mediação e prescrevem a maneira como seus membros perceberão a realidade.

Obviamente, os Candomblés de hoje sofreram inúmeras transformações, afinal, não existe tradição imutável, embora os terreiros, como qualquer religião, procurem concebê-la como tal. Ao ser introduzido em São Paulo, o Candomblé se vê obrigado a promover uma série de adaptações, pois

As tradições, ou seja, o conjunto de saberes, mitos, ritos, símbolos, formas de culto, visão de mundo, são continuamente construídas, reinventadas ou ressignificadas no contexto das demandas específicas de uma sociedade pluricultural e multiétnica como aquela em que se tem transformado a São Paulo das últimas décadas. (Bernardo, 1986: 29)

Todos aqueles que pesquisaram o Candomblé em São Paulo, confirmaram que a religião, enquanto elemento importante de uma cultura, se transforma, se adapta a novas realidades. A cultura é dinâmica e a religião, como sistema de símbolos, submete seus rituais, seus mitos e tradições a processos de releitura, de ressignificação, de reinvenção. Ao relacionar-se com outros sistemas culturais, introduz em seu espaço sagrado outros elementos que passam a contribuir para a sua organização.

O Candomblé de São Paulo, é bom que se diga, não é mera reprodução dos terreiros baianos. Ao que parece, em São Paulo, o Candomblé deixa de representar exclusivamente um patrimônio cultural do negro para tornar-se uma religião universal, isto é, aberta a todos, e concorrer com outras religiões e práticas esotéricas no chamado mercado religioso (Prandi, 1991:20).

Para se entender as religiões de matrizes africanas, é preciso romper com essa ideia de tradição imutável e trabalhar com uma outra noção: a de tradição inventada, tentando compreendê-la “como um conjunto de práticas atualizadas em

função de uma continuidade do passado” (Teixeira, 1999: 131). Ao recorrer à explicação de Hobsbawm e Ranger (1984), Maria Lina Leão Teixeira (idem, ibidem) esclarece:

As tradições se opõem às convenções ou rotinas pragmáticas, sendo inventadas quando ocorrem mudanças amplas e/ou rápidas no ambiente social, comportando também adaptações no intuito de conservar alguns costumes ou complexos simbólicos em condições novas. Portanto, estando as comunidades religiosas de Candomblé inseridas no ambiente urbano, também elas refletem, a seu modo, os efeitos da modernidade, característica dos grandes centros urbanos.

O próprio Candomblé surge no Brasil como produto da reinvenção, afinal, lançou mão de vários cultos, rituais e divindades africanas para compor sua identidade, manter e restabelecer seus laços e vínculos com sua terra de origem, com sua raiz. E, ao longo desses séculos, para continuar o mesmo teve que promover diversas mudanças. Decorre, pois, que não existe cultura nem religião estáticas, muito menos homogêneas. Os Candomblés da Bahia e os de São Paulo são exatamente o mesmo, mas guardam entre si diferenças importantes, especialmente no que concerne à organização dos terreiros, sem, contudo, modificar sua visão de mundo e sua maneira de olhar e tratar as pessoas.

É a partir da década de 1970 que começa o processo de consolidação do Candomblé em São Paulo, e não se pode deixar de considerar as causas mais abrangentes que explicam o crescimento dessa religião entre os paulistas. Entre as mais importantes está a Umbanda, religião enraizada nesse cenário há muitas décadas e que prepara o terreno e abre um importante espaço para o Candomblé. Observa-se, então, uma intensa movimentação de fieis: muitos umbandistas vão à Bahia e Rio de Janeiro se iniciar no Candomblé; alguns sacerdotes baianos vêm a São Paulo e Rio iniciar novos filhos; outros fixam residência e abrem terreiros nessas cidades.

Em sua inserção na grande metrópole, o Candomblé não pode contar com grandes áreas. Ao contrário do que ocorria na Bahia, em São Paulo os terreiros não são como pequenos bairros, não possuindo espaço para moradia dos filhos-de-santo nem

para lazer das crianças, muito menos para criação de animais e plantação de alimentos e folhas sagradas.

Em São Paulo, as folhas são recolhidas nas pouquíssimas matas que restaram ou parques (sempre com o risco de intervenção policial) ou ainda adquiridas no comércio especializado; os animais também são comprados e alguns vendedores fazem inclusive entregas em domicílio. Na maioria das vezes só o babalorixá e sua família residem no terreiro e a grande maioria dos adeptos, às vezes o próprio pai-de-santo, tem que se inserir no mercado formal de trabalho. Por essa razão, os fieis não podem dispensar muito tempo para a comunidade, que passa a emergir em momentos estratégicos, ou seja, pouco antes das obrigações importantes ou das festas públicas.

Outra característica do Candomblé de São Paulo, mas que há algum tempo já se observa também na Bahia, é que deixa de angariar seus devotos quase que exclusivamente num único grupo étnico (negros) ou numa só classe social (pobres), passando a preencher as necessidades de um fiel urbano: branco, formalmente instruído e de classe média (Silva, 1995: 59).

No entanto, esse fiel urbano divide o espaço sagrado dos terreiros com o pobre e com o negro, que, fazendo valer uma regra fundamental dos Candomblés, onde “quem pode paga mais e quem não pode não paga”, contam com a mesma solidariedade e o mesmo princípio de reciprocidade que desde sempre nortearam essa religião.

No dizer dos terreiros tradicionais, “o Candomblé é para todos, mas nem todos são para o Candomblé”. Isso reforça a noção de comunidade e a ideia de pertencimento que encerra. No entanto, não se pode perder de vista que essa religião reproduz a família. Certo que os conceitos de comunidade e família não são antagônicos, ao contrário, são complementares. Na prática, porém, cabe observar algumas distinções.

Cada terreiro representa uma família, com o pai ou mãe-de-santo e seus filhos, mas a religião dos Orixás, que ainda está longe de ser entendida como um fenômeno de massa, é um bom exemplo de comunidade, com membros que se reconhecem e se unem por sentimentos e aspirações comuns.

Para Bastide (2001: 111), o Candomblé pode ser definido como uma sociedade de auxílio mútuo, na qual todos os membros têm obrigações com seu Orixá pessoal e com os Orixás dos demais. Essa noção de reciprocidade permeia todas as relações no terreiro e remete à ideia de continuidade religiosa, ou seja, o benefício

desses gestos recíprocos recai sobre toda a comunidade, complementando os ritos cotidianos e sucessivos e revelando uma outra maneira de vivenciar o tempo.

Ainda para Bastide, há uma diversidade de funções litúrgicas, na qual se baseia uma certa comunhão social. É como se nos terreiros um filho dependesse do outro e a comunidade, de todos.

A solidariedade mística deriva da divisão do trabalho religioso. E é preciso acrescentar que a divisão célebre de Georges Gurvitch, entre comunidade e comunhão, esses dois graus de solidariedade, corresponde – em nossa categoria de tempo sagrado – aos momentos de mais baixa ou mais intensa consagração. (idem, ibidem.)

No Brasil, a diáspora africana organizou-se em sociedades e comunidades religiosas e foi justamente isso que assegurou a continuidade histórica desse universo cultural. Os Candomblés, por assim dizer, são espaços de resistência. Por vezes, fizeram uso da conciliação, sincretizaram e segregaram. Sofreram (e ainda sofrem) toda sorte de perseguição. Ainda que resignados, nunca se entregaram. Nas palavras de Pierre Verger, “o Candomblé sobrevive até hoje porque não quer convencer as pessoas sobre uma verdade absoluta, ao contrário da maioria das religiões”.

Mesmo depois de séculos, a herança africana ainda se faz perceber nos terreiros, sobretudo nas relações que se estabelecem entre os adeptos e na maneira de olhar e viver o mundo. Em outras palavras, é como se os afro-brasileiros formulassem uma outra concepção de mundo, comprovando que o social sempre seria um reflexo do eterno ou, como sugere Griaule, a organização material reflete a organização espiritual.

Por isso, não se pode negar que o Candomblé se define como uma religião de sobrevivência étnica, haja vista as reminiscências que até hoje se observam, como bem mostram Nóbrega e Echeverria (2006: 44).

As mulheres negras geralmente não se casavam, mas assumiam e criavam os filhos, numa tradição que tem sua origem no sistema poligâmico da África.

Assim, não são apenas as divindades e rituais africanos que se recriam nos Candomblés, mas inúmeros aspectos da vida social dos negros, inclusive as formas de conceber a família e seu lugar no grupo, bem como os modos de pensar, conhecer e sentir e o papel atribuído aos idosos.

Na síntese de Bastide (2001: 86), “tudo no Candomblé é símbolo e imagem”. De acordo com Maria Helena Villas Boas Concone, por meio da filosofia banto, Tempels (1965) demonstra que os povos africanos concebem o universo como feito de energia, isso significa que matéria é energia, isto é, força vital que está presente em todas as coisas, percorrendo os grupos familiares e apresentando-se nos vivos e nos mortos.

Tempels refere-se aos bantos, grupo étnico que influenciou diretamente os Candomblés de nação Angola, mas os princípios que descreve cabem perfeitamente em qualquer terreiro, afinal, essa força vital de que nos fala nada mais é do que o Axé, definido por Elbein dos Santos (1988: 39) como o conteúdo mais precioso do terreiro. Nas palavras da autora, Axé

É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem Axé, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital.

Como qualquer energia, o Axé pode diminuir ou aumentar de acordo com as atividades e os procedimentos rituais. Isso significa que todo iniciado deve observar uma série de deveres e obrigações para com seu Orixá e com o terreiro a que pertence. Quanto mais antigo e ativo o Candomblé, quanto mais elevado o grau de iniciação de seus sacerdotes, mais poderoso será o seu Axé. Prandi (1996: 5) diz que “Axé é carisma, é sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade”; portanto, o conhecimento também é fator de energia vital, que se vai ampliando no decorrer da vida e é reforçado a cada rito de passagem.

Axé e saber são transmitidos, passam do “mais velho” para o “mais novo”. Embora direta, essa relação não se dá por explicação, afinal, no dizer dos mais antigos, “no Candomblé tudo se aprende e nada se ensina” . Toda lógica de um raciocínio cartesiano nos terreiros cairia por terra, uma vez que esse código complexo

de símbolos é apreendido numa interação dinâmica que inclui não só palavras, mas gestos, olhares, movimentos e silêncios profundamente reveladores.

No Candomblé, “os mais velhos cantam a vida e os mais novos cantam a morte”. Envelhecer é um mérito e, como nos conta Mãe Stella do Afonjá, na cultura iorubá, “o velho é um herói, pois conseguiu vencer a morte, que nos procura e ronda todos os dias”. Como se vê, nessa cultura o significado de ser velho é outro e até a morte, enquanto condição para se tornar um ancestral, é vista positivamente. Aliás, de acordo com a filosofia iorubá, que prevalece na nação Ketu, “os iniciados no mistério não morrem”. O axexê, ou seja, o ritual mortuário do Candomblé, nada mais é do que a obrigação que faz do iniciado um ancestral. É, ao mesmo tempo, o rito derradeiro e o início de um novo ciclo.

A iniciação tem por fim fazer o indivíduo entrar no Candomblé. Os ritos funerários têm por missão fazê-lo sair, ou mais exatamente, visam a outra entronização, agora na forma de egum. Pois, se me permitem utilizar a expressão cristã, o Candomblé é também uma comunhão de santos, e não unicamente de vivos. (Bastide, 2001: 69).

Em síntese, um terreiro de Candomblé é uma comunidade que se articula com a intenção de preservar pensamentos, crenças e tradições herdadas da África. É uma comunidade religiosa de fato e de direito, com laços simbólicos profundos e tão fortes quanto os de sangue. Nas palavras de Muniz Sodré (In Santos, 1988: 1):

A verdadeira liturgia do terreiro é a veridicção de uma etnia, isto é, o empenho de dizer a verdade da gente negra arrastada à força de um continente para o outro, expropriada de territórios e bens materiais, mas espiritualmente animada pelo vigor de uma cultura em diáspora.

Muniz Sodré ainda ensina que o negro brasileiro dispõe de meios particulares de registro histórico, e um bom exemplo são os códigos de ressocialização que, por meio dos rituais, indicam as relações de interação, nem sempre tranquilas, entre

a comunidade negra e seus eventuais perseguidores. É o que se via quando a iaô recém-iniciada era levada à igreja em romaria.

Dessa forma, entende-se o ritual como uma fonte teórica; portanto, o mito, os ritos, as cantigas, as danças e todas as relações que se estabelecem no terreiro devem ser tomados como documentos que podem ajudar a decifrar essa cultura. Toda a prática do Candomblé diz muito sobre o modo de ser do povo negro no Brasil e na África. Um pesquisa de campo de qualidade deve observar esses aspectos, além de dar vez e voz aos adeptos, que, inseridos no universo cultural, são os mais aptos a fornecer sua interpretação.

BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BEATTIE, John. *Introdução à Antropologia Social: objetivos, métodos e realizações da Antropologia Social*. São Paulo: Nacional, 1971.
- BERNARDO, Teresinha. *A mulher no Candomblé e na Umbanda*. São Paulo: PUC, 1986.
- _____. *Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo*. São Paulo: Educ, Unesp, 1998.
- _____. *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo/Rio de Janeiro: Educ/Pallas, 2003
- BERZINS, Marília Anselmo V. da Silva; MERCADANTE, Elisabeth Fröhlich. Velhos, cães e gatos: interpretação de uma relação. In: *Velhice e diferenças na vida contemporânea*. São Paulo: Editora Alínea, 2006.
- BRAGA, Júlio. *O jogo de búzios: um estudo da adivinhação no Candomblé*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- CAPRARA, Andrea. Médico ferido: Omolu nos labirintos da doença. In: *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Fiocruz/Relume Dumará, 1998.
- CARDOSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (org.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/Ceao, 1999.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. 19. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.
- COSTA LIMA, Vivaldo. Organização do grupo de Candomblé. Estratificação, senioridade e hierarquia. In: MOURA, C. E. M. *Bandeira de Alairá (outros escritos sobre a religião dos orixás)*. São Paulo: Nobel, 1982.
- DEBERT, Guita Grin. Pressupostos da reflexão antropológica sobre a velhice. In: *Textos didáticos*. Campinas: IFCH/Unicamp, 1994.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os nagô e a morte*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- FERREIRA, Ricardo Franklin. *Afro-descendente: identidade em construção*. São Paulo/Rio de Janeiro: Educ/Pallas, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- HERSKOVITS, Melville J. *Pesquisas etnológicas na Bahia*. Salvador: Publicações do Museu do Estado da Bahia, 1943.

- HOBSBAWN, E.; RANGER, T. *A invenção da tradição*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- LODY, Raul. *O povo do santo*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.
- LOPES, Nei. *Logunedé: santo menino que velho respeita*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- LÜHNING, Angela Elisabeth; MATA, Sivanilton Encarnação. *Casa de Oxumarê: os cânticos que encantaram Pierre Verger*. Salvador: Vento Leste, 2010.
- LUZ, Marco Aurélio. *Do tronco ao opa exim: memória e dinâmica da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- MARTINS, Cléo; LODY, Raul (orgs.). *Faraimará – o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- NÓBREGA, Cida; ECHEVERRIA, Regina. *Mãe Menininha do Gantois: uma biografia*. Salvador: Corrupio; Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- OLIVEIRA, Altair B. *Cantando para os Orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.
- OXÓSSI, Mãe Stella de. *Òwe/Provérbios*. Salvador: Opô Afonjá, 2007
- PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1991.
- _____. *Herdeiras do axé*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- _____. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ROCHA, Agenor Miranda. *Caminhos de Odu*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. *História de um terreiro nagô*. São Paulo: Max Limonad, 1988.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha*. Salvador: Edições Maianga, 2006.
- TAVARES, Ildásio. *Xangô*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- TEMPELS, Placide. *La philosophie bantou*. Paris: Presence Africaine Ed., 1965.
- VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubas na África e no novo mundo*. Salvador: Corrupio, 1997.