

CANDOMBLÉ E PRÁTICAS DE CURA EM VITÓRIA DA CONQUISTA – BA

Pedro Freire Botelho

Mestrando em Cultura Memória e Desenv. Regional pela Univers. do Estado da Bahia (UNEB)
E-mail: botelhofreire@yahoo.com.br

Palavras-chave: Cultura. Candomblé. Memória. Práticas de cura.

A tradição religiosa de matriz africana agrega importantes legados à sociedade brasileira, principalmente no que tange ao uso das folhas nas práticas de cura. É inquestionável a importância que as plantas têm em todas as culturas e em todas as épocas. Quer seja para a alimentação, para a cura de doenças ou para rituais religiosos.

Na mística do Candomblé, religião de tradição africana de culto aos orixás¹, conhecer as folhas faz parte do fundamento religioso e da ligação homem – natureza – divindade. Alguns estudiosos como Pierre Verger² (2002) e Roger Bastide (1978) destacam nas religiões afro-brasileiras esse envolvimento com a natureza, e a utilização das folhas para o uso terapêutico.

Escolhemos para a realização da pesquisa o terreiro Ilê Axé Ogum Megê, fundado em julho de 1979 por José Carlos Mendes Correia, “Pai³ Cely”, nascido em Vitória da Conquista a seis de agosto de 1951. O terreiro está localizado na Rua Santa Catarina, nº 644, bairro Patagônia; em uma área de aproximadamente 250 m²; em Vitória da Conquista Bahia, cidade situada no sudoeste do Estado da Bahia, a 512 km da cidade de Salvador, capital do Estado. Elegemos este terreiro por que procura manter uma antiga tradição da cidade descendente de um dos fundadores dessa religião em vitória da Conquista o pai Zé Piqueno. Segundo Aguiar (1999), prevaleceu nesta região maior influência dos povos bantos, podendo ser percebida nas expressões religiosas que aparecem atualmente na tradição local.

Neste estudo questionaremos até que ponto a fé e a cura estão associados. e, procuraremos perceber elementos simbólicos próprios da região do sertão que se agregam aos saberes de tradição africana. Desse modo dar-se-á visibilidade a saberes tradicionais que

¹ Divindade Africana, segundo Pierre Verger é um ancestral divinizado.

² Lançou em 1995 o livro *Ewé* com 2.216 receitas com folhas, cascas, sementes, frutos, flores e raízes usadas para as mais diversas finalidades.

³ Como é chamado o sacerdote responsável pelo culto, é também conhecido como Babalorixá.

muito podem contribuir ou já contribuem para a saúde local, mas que mantêm por causa do preconceito ou da intolerância religiosa um lugar marginalizado na sociedade.

A cultura africana no Brasil enriqueceu o conhecimento sobre ervas na sociedade, o seu contato com outras culturas como as dos povos indígenas e europeus, criou um complexo e diversificado saber sobre folhas. Além disso, o intercâmbio Brasil – África – Ásia corroborou para a presença em território brasileiro de muitas espécies de vegetais de origem africana ou asiática.

A prática das religiões afro-brasileiras é baseada na dinâmica da própria vida na natureza, todos os Orixás⁴, Inkices⁵, Vodúns⁶, Caboclos⁷ estão ligados a um elemento natural e se expressam através dele. Nessa mística, o ser humano é parte integrante de um todo complexo natural, assim como são as pedras, as matas, as águas e outros elementos, porque o que é humano e o que é natureza estão em perfeita harmonia.

Nesta tradição a saúde está intimamente ligada com o sagrado, não havendo separação entre o físico e o espiritual. Dessa forma compreendemos práticas de cura no candomblé como a manifestação dos laços espirituais entre o humano e as divindades através de elementos da natureza onde se reverencia os orixás e outras entidades e se extrai o necessário para rituais que proporcionam o bem estar.

O fio condutor nesta pesquisa são os elementos simbólicos, isto é, as representações e os significados contidos nas práticas religiosas e nos rituais de cura na tradição afro – brasileira. Esses rituais e práticas são aqui entendidos como um sistema simbólico de comunicação, definido a partir da cultura que possibilita a elaboração de uma visão de mundo.

Segundo Geertz (1978), a cultura é uma construção de vida social expressa em símbolos que historicamente são construídos tornando o veículo de comunicação entre as gerações que herdaram um arcabouço de conhecimento e prática. Os sistemas simbólicos são fontes extrínsecas ao indivíduo e atuam como importante padrão de comportamento social. Esses elementos são dotados de subjetividades e não se apóiam em regras pré-estabelecidas como regras a ser seguida por gerações futuras, ao contrário os sistemas simbólicos são a todo momento interpretado e re-interpretado a partir das interações sociais e culturais.

O símbolo pode ser descrito como o DNA de um grupo, porque é revelador das verdades coletivas, nesses sistemas se agregam informações e revela padrões de

⁴ Divindades iorubanas. Na África, eram cerca de 600. Para o Brasil, vieram talvez uns 50 que estão reduzidos a 16 no Candomblé.

⁵ Designação das divindades nos Candomblés angola-congo, correspondente ao Orixá nagô.

⁶ Nome genérico das divindades jêjê, correspondente a Orixá nagô.

⁷ Nome genérico para espírito aperfeiçoado de ancestral indígena brasileiro.

comportamento. Para Geertz, (1978), a cultura deve ser pensada como um sistema de símbolos, “como uma teia de significados socialmente estabelecidos” (GEERTZ, 1978, p. 13).

Esse universo simbólico coloca em ordem o universo social e dá significado aos comportamentos, às relações, aos papéis sociais e a todas as transações até, é nesta perspectiva de cultura como sistema simbólico que pensamos nosso objeto de estudo. Nas tradições religiosas de matriz africana esse conjunto de símbolos estrutura a vida em torno do sagrado no espaço religioso do terreiro, lugar onde a cosmologia afro-brasileira é experimentada. Declara Geertz (1978, p. 129), que é no ritual religioso que se encontra a fusão simbólica do ethos com a visão de mundo, ou seja, a junção do mundo vivido e o mundo imaginado, modelando a consciência espiritual de um povo.

Nos dedicamos à reflexão da cultura negra e dos elementos simbólicos de sua religião que, segundo Sodré (2005), se constitui como um conjunto de símbolos reelaborados no Brasil pelos descendentes africanos após a diáspora do século XVI. A cultura negra é, portanto, a expressão da cosmologia africana, o modo de compreender o mundo a partir de experiências com o sagrado e com a natureza. Segundo Santos (1986), a concepção de mundo (cosmogonia) dos nagôs dá em dois planos: “o àiyé⁸, compreenderia todo o mundo concreto, a vida de todos os seres naturais, das mulheres e dos homens, habitantes desse mundo e o órun⁹, isto é, o além” seria o espaço do invisível, do sobrenatural.

As religiões de matrizes africanas presente no Brasil configuram um campo religioso sólido e diversificado, porque imprimem experiências dos seus ancestrais africanos das mais diversas nações. Com a experiência diaspórica africana do século XVI, as diversidades simbólicas africanas com seus dispositivos culturais foram reinterpretados e re-implantados mantendo um atrelamento entre “o lado de lá e o lado de cá” Silva (2003), isto é, entre Brasil e África.

Considerando esse arcabouço de tradições e essa presença na cultura nacional, na década de 1930, segundo Aguiar (1999), as religiões afro-brasileiras passaram a ter visibilidade na academia brasileira a partir de importantes congressos como o primeiro Congresso afro-brasileiro realizado em 1934 organizado por Gilberto Freire, e o segundo congresso organizado por Edson Carneiro, Áydano do Couto Ferraz e Reginaldo Guimarães realizado na Bahia em 1937. Em 1939, ocorreu a fundação da “União das Seitas Afro-brasileira da Bahia” e a “União Espírita de Umbanda do Brasil no Rio de Janeiro”.

⁸ Mundo, terra, tempo de vida.

⁹ O mundo espiritual.

Atualmente, a maior parte dos estudos sobre candomblé da Bahia concentram suas pesquisas nos terreiros de Salvador ou do recôncavo, poucos estudos investigam as manifestações religiosas afro-brasileira no sertão baiano. Os estudos de Aguiar (1999) sobre a formação do Candomblé em Vitória da Conquista trouxe uma importante contribuição para despertar o interesse de novas pesquisas sobre essa temática na região. Esta pesquisa tentará contribuir para ampliar os conhecimentos sobre essa tradição tão rica e antiga na cidade. Alguns trabalhos sobre a cultura negra na região contribuem para meu estudo são de autores como Sena (1984)¹⁰, Novato (2003/2004)¹¹ Nascimento (2008)¹².

No Brasil as religiões de matrizes africanas estão instaladas nos espaços denominados Terreiros, O terreiro é um lugar importante para compreender a concepção de vida afro-brasileira estruturada na sacralização da natureza e na sua relação com a humanidade, é também o lugar de busca da originalidade, é sagrado, energizado e mítico é onde se constrói um espaço separado do dia a dia urbano. Por isso, mesmo instalados nos grandes centros os Terreiros mantém um “espaço mato” compreendido por Braga (2000) como essencial para a construção da noção de Axé.

A instalação dos Terreiros na Cidade de Vitória da Conquista, onde desenvolvo esta pesquisa, remete aos anos trinta, segundo Aguiar (1999) as religiões existentes em Vitória da Conquista, neste momento, tinham como líderes religiosos pessoas nascidas na cidade, ou na região, e quando não eram naturais do lugar, haviam feito santo em terreiro local. Os líderes religiosos mais antigos dos quais se tem notícia foram Antônio de Borocô, Maria Lucília, Maria Vitória de Petu e Pai Zé Piqueno, este último possuía um Terreiro de umbanda chamado Nossa Senhora da Conceição nas proximidades do bairro Jurema e segundo Aguiar (1999) provavelmente já funcionava nos anos 1930. Este pai de Santo mantém viva até hoje na cidade uma importante tradição, muitas casas candomblé em atividade atualmente são descendentes dessa tradição, como o Terreiro Ilê Axé Ogum Megê.

Apesar de apenas nos anos 1930 ter registros de terreiros, a história local demonstra que os vestígios dessa tradição remete ao início da formação da Vila da Vitória no século XIX, quando da chegada dos escravos trazidos pelos colonizadores.

Alguns processos relatam a presença de curandeiros na região desde o século XIX, como o processo do “negro-curandeiro” Joaquim Antonio bandeira de 1874. Outro vestígio

¹⁰ Este autor fez um estudo sobre a manifestação afro-brasileira chamado Jarê na Chapada Diamantina na Bahia.

¹¹ Artigo: *O quilombo cinzento: afro-diversidade no Brasil Plural*, publicado na revista Memória Conquistense 2003/2004, baseado na dissertação de mestrado.

¹² Em sua dissertação de mestrado (2008) fez um estudo sobre a participação dos negros na sociedade de Vitória da Conquista – BA.

das manifestações religiosas afro-brasileiras são as proibições à realização de batuques na Imperial Vila da Vitória. O código de Posturas de 1842, Art. 31, diz o seguinte:

Fazer dentro da Vila, e Arraiais, pelas ruas, ou casas, das oito horas da noite em diante batuques, vozerias, e estrondos de qualquer espécie, d'onde provenha à perturbação do sossego público, ou dos vizinhos: pena de 10\$000 reais, ou oito dias de prisão, que será imposta ao dono da casa, ou motor, e os mais infratores incorrerão na de 3\$000 reais, ou quatro dias de prisão¹³.

O termo “curandeiro” usado no processo com Joaquim Antonio bandeira já sugere uma percepção que se tinha das religiões de matrizes africanas como lugar da cura, essa identificação se mantém ainda hoje, visto que nessa tradição religiosa a cura está intrinsecamente ligada ao poder espiritual de todas as divindades; Para Bastide (1959, p. 159 apud Assunção, 2006), “a cura da doença é uma finalidade essencial dessa religião; os Espíritos não são chamados à Terra para serem adorados, mas para atender às necessidades da clientela religiosa.

Para muitos que não são das religiões de matrizes africanas, a procura pelas práticas de cura pode ser a porta de entrada para o culto como estudou Lima (2005), e como declarou em uma de suas entrevistas concedida a mim, o babalorixá José Carlos Mendes conhecido como pai Celi líder religioso do terreiro em questão.

Na verdade para eu chegar onde estou começou por um problema de saúde eu fui até um terreiro de Candomblé e foi onde eu encontrei a minha saúde e minha espiritualidade. Eu acredito que é um dom e hoje eu estou aqui feliz da vida por ter minha gente em volta de mim (MENDES, 2010, Entrevista).

Alguns estudos sobre cura nas religiões de tradição afro-brasileira são de extrema importância para compreender essa temática, destacamos pesquisas de Verger (1995), Bastide (1978), Monteiro (1985)¹⁴, Souza (1986)¹⁵, Barros (2003). No Brasil, muitos dos recursos terapêuticos à base de ervas, plantas e raízes foram ao longo da história empregados nas práticas curativas e religiosas pelos pajés indígenas, pelas rezadeiras e feiticeiras provenientes do Velho Mundo e, sobretudo, pelos curandeiros e curandeiras de populações negras oriundas da África. Hábitos e rituais empregados nas mais variadas práticas curativas, originalmente,

¹³ VITÓRIA DA CONQUISTA. Câmara Municipal da Vila da Vitória. *Código de postura municipal*. Ata promulgada em 18 de maio de 1842.

¹⁴ Em seu livro *Da ordem à desordem a magia na Umbanda*, aborda a doença dentro de um universo simbólico umbandista, onde a busca da cura é um passo para a conversão religiosa.

¹⁵ No livro *O diabo na terra de Santa Cruz*, estuda a feitiçaria, as práticas mágicas e a religiosidade popular.

estão relacionados com os costumes da cultura negra, com crenças e ritos indígenas e o catolicismo popular.

[...] A lógica do sistema etnobotânico do candomblé nagô tem fundamento num culto que associa á prática religiosa um esforço terapêutico, voltado para a restauração, conservação ou promoção da saúde e do bem-estar dos iniciados, adeptos e clientes.[...] (SERRA 2006, p. 290).

Para a permanência das tradições e dos saberes sobre folhas usadas nas práticas de cura dos descendentes africanos no Brasil foi imprescindível a memória, categoria estudada por Halbwachs (1990), que a classifica como memória individual e coletiva capazes de emergir e recuperar a história de um grupo de passado comum. Essa memória pode dar conta de suas raízes, costumes e tradições, explicitados através do sentido por eles atribuído ao espaço físico, à organização social e ao universo espiritual e cultural em que vivem. A memória discutida por esse autor como memória coletiva, refere-se ao entrelaçamento da pessoa nos acontecimentos e experiências, há sempre muita gente envolvida nas lembranças. Quando despertamos nossa memória individual ela está povoada de outras memórias, de pessoas que direta ou indiretamente participam de nossas memórias, lembramos de nossos acontecimentos, mas vivemos sempre em sociedade.

Os terreiros de Candomblé são aqui entendidos como um lugar de materialização da memória coletiva dos descendentes africanos, onde os fundamentos religiosos foram e ainda o são reelaborados e resignificados. Quando falamos de memória africana, nos remetemos a Pollak (1992), que define a memória herdada como experiências vividas ou aprendidas, porque latentes em seu grupo, herdadas por que vividas pelos seus e presente nas memórias do grupo.

Nesse trabalho com a memória levamos em consideração além dos depoimentos, que os depoentes são pessoas, por isso dotadas de subjetividades. É essa subjetividade que nos permite constatar também que, as lembranças vêm imbricadas de um universo imaginário que povoa a mente de quem lembra. Esse imaginário ocorre porque nunca lembramos tudo como realmente foi e nem procuramos buscar verdades absolutas nas narrativas. As lembranças não são meras invenções, mas ocorre que a memória seleciona informações e as atualiza a partir do interesse de quem lembra.

Se a memória é socialmente construída, é óbvio que toda documentação também o é. Para mim não há diferença fundamental entre fonte escrita e fonte oral. A crítica da fonte, tal como todo historiador aprende a fazer, deve

a meu ver, ser aplicada a fontes de tudo quanto é tipo. Desse ponto de vista, a fonte oral é exatamente comparável à fonte escrita. Nem a fonte escrita pode ser tomada tal e qual ela se apresenta (POLLAK, 1992, p. 207).

Segundo Pollak (1992), não há distinção entre a fonte oral e escrita, visto que ambas são construções humanas e por isso passíveis de erros.

É característica dessa religião, a retribuição direta de todo aquele que recebe qualquer tipo de benefício. Isto no Candomblé não é entendido como pagamento capitalista ou negócio, mas um elemento fundamental que faz parte da complexa relação com os Orixás.

Na cultura negra, a troca não é dominada pela acumulação linear de um resto (o resto de uma diferença), porque é sempre simbólica e, portanto, reversível: a obrigação (de dar) e a reciprocidade (receber e restituir) são as regras básicas [...] E a troca simbólica não exclui nenhuma entidade: bichos, plantas, minerais, homens (vivos e mortos) participam ativamente, como parceiros legítimos da troca, nos ciclos vitais [...] (SODRÉ, 2005, p. 95).

Os pedidos são aceitos e concretizados quando se retribui para determinado Orixá. “Nos Candomblés, o pagamento é sempre um ato simbólico, sem medidas valorativas de mais valia pelos serviços prestados, mesmo que às vezes, os preços sejam exorbitantes” (BRAGA, 2000, p. 196).

Ossaim, Orixá da das folhas e da saúde, não é diferente dos outros Orixás, a energia do axé precisa ser restabelecida, precisa ser devolvido, ele espera um agrado daqueles que se beneficiam das suas ervas, essa oferenda pode ser através do ebó (coisa feita, oferenda ao orixá), ou sacrifício. No pagamento ao Orixá permanece a idéia de reciprocidade, de recompor tudo que foi retirado da natureza, mantendo um profundo cuidado com o equilíbrio e harmonia entre homem-natureza. Daí a necessidade de levar para as matas segundo pai Cely, o ritual seria o seguinte: “você pode na entrada você pede licença, faz uma oração você pode levar arriar um milho amarelo com algumas capas de fumo que é o que ele gosta regado com mel de abelha” (MENDES, 2010, Entrevista). “No candomblé, sacrifício e oferenda também dizem respeito ao sacrifício da mortificação do corpo, flagelação, abstinência e punições exigidas preceitualmente” (PRANDI, 1991, p. 155-156).

A regra do Orixá não é para regular a conduta do mundo dos homens, nem implica rejeição do mundo; nem há promessa fora do mundo, nem há promessa para depois da morte, para além. Estar bem com os deuses é poder estar bem no mundo, protegido no mundo, porque o mundo é o lugar da felicidade – não há porque mudá-lo, não há porque rejeitá-lo. O mundo está aí para ser desfrutado. O que é bom na vida? Saúde e vida longa; dinheiro e prosperidade; vencer as disputas e derrotar os inimigos; realizar-se no amor.

O mal é a doença e a morte, a miséria, a derrota e o fracasso no amor (PRANDI, 1991, p. 160-161).

Segundo Bastide (1978), no Candomblé há uma tríplice função da religião que é: adivinhação, colheita de ervas e culto dos antepassados. E por isso coexistem três sacerdócios com funções diferentes, mas que possuem igual valor no culto, que são o babalorixá, que preside ao culto dos orixás, o babalossaim, que presidem ao culto de Ossaim, e os babuje que presidem ao culto dos Eguns. Nesta pesquisa restringiremos a citação a do babalossaim por ser o responsável ao culto do orixá ao qual pesquisamos.

Nos países africanos onde se cultua os Orixás, este sacerdócio é tão importante quanto a do babalaô¹⁶, e os dois convivem no mesmo patamar da hierarquia. O babalossaim¹⁷ tem uma função ao mesmo tempo individual, quando cuida de casos específicos, por exemplo, os casos de doença, e possui também uma função coletiva que usa transcorrer nos rituais do terreiro. Além disso, segundo Bastide (1978), esse sacerdócio não conhece o transe porque o seu papel é o de colher as folhas e cuidar dos rituais ao retirar as mesmas.

[...] O babalossaim penetra no reino de Ossaim mastigando um obi (e talvez também pimenta); chegando ao seu destino, volta-se sucessivamente para cada um dos quatro pontos cardeais e cospe nestas quatro direções o obi mastigado. Delimita assim, de certo modo o espaço sagrado em que vai evoluir. Penetrando no mato, começa a cantar e não deixará de cantar enquanto não tiver saído [...], embora Ossaim reine sobre todas as ervas, isto não impede que estas se classifiquem em categorias e que as categorias estejam ligadas aos diferentes orixás. [...] (BASTIDE, 1978, p. 130).

No Ilê Axé Ogum Megê, o responsável pelo cuidado com as plantas é o próprio babalorixá Cely e o Axogum¹⁸ Idelson dos santos, apesar de não ter o título de babalossaim, nota-se uma preocupação muito grande em manter os rituais tradicionais nas retiradas das plantas.

O candomblé tem muito que contribuir com seus saberes sobre folhas medicinais para uso doméstico e farmacêutico, uma vez que nessa religião a cura e o uso da natureza para promover a saúde fazem parte da sua estrutura litúrgica, por isso preservar a natureza é parte essencial de sua crença. O ser humano é parte integrante de um todo complexo natural, assim como são as pedras, as matas, as águas e outros elementos, os quais não há distinção entre o que é humano e o que é natureza.

¹⁶ Sacerdote de Ifá, o Orixá da adivinhação.

¹⁷ Sacerdote responsável de cuidar das ervas e do culto ao Orixá Ossaim patrono das folhas.

¹⁸ Auxiliar de grande categoria, cuja função é sacrificar os animais que serão oferecidos aos Orixás.

Fontes

VITÓRIA DA CONQUISTA. Câmara Municipal de Vitória da Conquista. *Código de Postura da Câmara da Imperial Vila da Vitória*. Ata promulgada em 18 de maio de 1842.

MENDES, José Carlos. Babalorixá conhecido como pai Celi líder religioso. Vitória da Conquista, 04 mar. 2010. Entrevista concedida a Pedro Freire Botelho.

Referências

AGUIAR, Itamar de. *As Religiões afro-brasileira em Vitória da Conquista: caminhos da Diversidade*. 2009. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1999.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. *Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *Ewé Orisà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BRAGA, Júlio. *Oritamejé: O antropólogo na encruzilhada*. Feira de Santana: Universidade estadual de feira de Santana, 2000.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Tradução de Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Org). *Faces da Tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação da Culturas*. Tradução de Fanny wrobel. Rio de Janeiro: Zahar editor, 1978.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HAMA, Boubou; KI-ZERBO, J. Lugar da história na sociedade africana. In: KI-ZERBO, J. *História geral da África - metodologia e pré-história da África*. São Paulo: África; Paris: UNESCO, 1982.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI ZERBO, J. *História geral da África – Metodologia da África*. São Paulo: África; Paris: UNESCO, 1982.

IVO, Isnara Pereira. *O anjo da morte contra o Santo Lenho: poder, vingança e cotidiano no sertão da Bahia*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2004.

LIMA, Fábio Batista. *Os Candomblés da Bahia: tradições e novas tradições*. Salvador: Universidade do Estado da Bahia/ ARCADIA, 2005.

MONTEIRO, Paula. *Dá ordem à desordem. A magia da Umbanda*. Rio de Janeiro: editora Graal, 1985.

NASCIMENTO, Washington Santos. *Construindo o “negro”: lugares, civilidades e festas em Vitória da Conquista/BA (1870 – 1930)*. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, São Paulo, v. 3, 1989.

_____. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 6, 1992.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: HUCITEC/editora da Universidade de São Paulo, 1991.

REVISTA DO MUSEU REGIONAL. *Memória Conquistense*. Vitória da Conquista, v. 7, n. 7/8, 2003/2004.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília, DF: editora da Universidade de Brasília, 1998.

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

SANTOS, Joana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SENNA, Ronaldo de Sales. *Jarê, uma face do candomblé: manifestação religiosa na Chapada Diamantina*. Feira de Santana: UEFS, 1998.

SERRA, Ordep. A etnobotânica do candomblé nagô da Bahia. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Ed. UFRJ, 2003.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a Cidade: A forma social negro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador: Fundação Cultural do estado da Bahia, 2002.

_____. *A verdade seduzida*. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo na Terra da Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

SOUZA, Maria Aparecida Silva de. *A conquista do sertão da ressaca: povoamento e posse da terra no interior da Bahia*. Vitória da Conquista: UESB, 2001.

THOMPSON, John B. *Ideologia e Cultura Moderna. Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1995.

THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1998.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Ewé: o uso das plantas na sociedade Iorubá*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

_____. *Orixás deuses Iorubás na África e no novo mundo*. Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

VNSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI ZERBO, J. *História geral da África – metodologia e pré-história da África*. São Paulo: África; Paris: UNESCO, 1982.