

## O CONCEITO DE “NAÇÃO” NOS CANDOMBLÉS DA BAHIA

VIVALDO DA COSTA LIMA — DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
F.F.C.H. — UNIVERSIDADE FEDERAL  
DA BAHIA

1. A amplitude do tema deste Colóquio — *Negritude e América Latina* — irá sem dúvida permitir uma série de reavaliações teóricas e metodológicas nos estudos geralmente englobados sob a denominação de “afro-americanos”, agora, entretanto, orientados para um levantamento compreensivo e crítico da contribuição das culturas africanas à fisionomia étnica e sócio-cultural da América Latina. Entendendo o conceito definitivo de *negritude* em seu sentido mais aberto e menos polêmico, é, sob essa epígrafe, que podemos hoje colocar, não apenas as formulações ideológicas e marcadamente políticas de seus fecundos primórdios mas também as diversas linhas atuais de pesquisa no campo das ciências humanas, carentes de um enfoque mais comparativo e analítico.

Certo não caberia, numa comunicação que deve, necessariamente, ser breve em sua formulação introdutória, tentar-se uma revisão de caráter histórico nos estudos africanistas nas Américas e nos trabalhos, de amplo espectro, paralelamente chamados de “estudos afro-brasileiros”.

Vale, entretanto, ressaltar, que o tema desta comunicação e seu tratamento metodológico obedecem a uma reavaliação do método comparativo em antropologia sócio-cultural, que une as técnicas da pesquisa de campo e suas elaborações interpretativas a uma visão diacrônica dos padrões formativos, captando os fenômenos mais estruturalmente complexos, na dinâmica de suas variações numa situação de contacto cultural.

Essa posição tem sido particularmente proveitosa na investigação dos fenômenos religiosos, notadamente dos grupos chamados de *candomblés*, na Bahia, que são fundamente marcados pela retenção de

---

(Nota da Redação) — O presente trabalho é uma comunicação apresentada pelo Autor ao Colóquio *Negritude et Amérique Latine*, promovido pelo governo do Senegal e UNESCO, em Dacar, de 7 a 15 de janeiro de 1974.

muitas ideologias africanas — das idéias cosmogônicas, teológicas e éticas aos aspectos mais expressivos do ritual e da linguagem. O tema tem sido objeto do interesse de muitos pesquisadores; entretanto, está por fazer-se, ainda, um completo levantamento das variáveis situacionais e de todos os aspectos estruturais e simbólicos desses grupos religiosos extremamente hierarquizados e coerentes que são os *candomblés*.

O material etnográfico que forneceu os dados básicos para esta comunicação provém, em sua maior parte, das pesquisas realizadas no Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, que, desde sua fundação em 1959, tem orientado seus trabalhos — cursos e pesquisas — especialmente para a cultura, a história e a atualidade política e econômica das nações africanas.

Dentre os projetos de pesquisa elaborados no CEAO pelo Setor de Estudos Sociológicos e Antropológicos, ressalta, por sua extensão e continuidade, o que estuda os grupos religiosos dos *candomblés*. E é sobre este tema singular da etnologia brasileira que se fazem, atualmente, as revisões conceituais e teóricas que o situam, propriamente, na linha orientadora dos trabalhos deste Colóquio.

2. O termo *candomblé*, abonado nos modernos dicionários da língua e na vasta literatura etnográfica, é de uso corrente na área lingüística da Bahia para designar os grupos religiosos caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas de *santos* ou *orixás*<sup>(1)</sup> e associadas ao fenômeno da possessão ou transe místico. Transe que é considerado, pelos membros do grupo, como a incorporação da divindade no iniciado ritualmente preparado para recebê-la<sup>(2)</sup>. Esta, uma definição real, para um fenômeno que possui referentes empíricos nitidamente identificáveis e não apresenta, como diria SPIRO, procurando definir a religião de um ponto de vista sócio-antropológico,

---

(1) Na Bahia os dois termos se equivalem. *Santo* traduz o iorubá *orisa* este último já dicionarizado em português na forma de *orixá*, conservando o mesmo significado que tem entre os nagôs. IDOWU, em seu *Olodumare, God in Yoruba Belief*, assim define orixá "The Yoruba designate the divinities by the generic name of Orisà. This is a name the etymology of which is rather obscure..." (1962, 59). Os *candomblés de cabôclo* chamam os santos ou orixás de *encantados*. Os termos *vodum* dos terreiros jejes e *inquice* dos *candomblés* congo e angola, são menos ouvidos fóra das casas de suas respectivas *nações*. A grafia das palavras de línguas africanas assimiladas no *corpus* do português do Brasil obedece às normas prescritas pela Academia Brasileira de Letras. A transcrição fonética não foi utilizada neste trabalho por motivos estritamente operacionais.

(2) Sobre a iniciação nos grupos de *candomblé* existe uma farta literatura etnográfica. Ver especialmente NINA RODRIGUES, (1935, 75-85); QUERINO, (1955, 63-71); CARNEIRO, (1948, 73-9); RAMOS, (1951, 55-67); BASTIDE, (1945, 50-62; 1961, 41-58) VERGER, (1957, 71-95). Sobre o fenômeno do transe, ver a revisão crítica de BASTIDE, (1959, 181-207) e RIBEIRO, (1957, 29-60). Ainda, FIELD, (1960, 55-86).

as dificuldades próprias de várias outras construções não empíricas e hipotéticas da antropologia<sup>(3)</sup>.

O significado do termo, entretanto — deixando à parte sua discutida etimologia — estendeu-se do *corpus* ideológico do grupo, seus mitos, cosmogonias, rituais e ética — ao próprio local onde as cerimônias religiosas desses grupos são praticadas, quando, então, *candomblé* é sinônimo de *terreiro*, de *casa-de-santo*, de *roça*<sup>(4)</sup>. Na Bahia, na linguagem do *povo-de-santo*, esses últimos termos se equivalem como referentes espaciais dos grupos, mas a palavra *candomblé* conserva sua conotação de sistema ideológico em outras situações referenciais. “Ir ao candomblé de X” ou “ser filho-de-santo do terreiro de F” são expressões correntes que se igualam em significação. Mas, “ser de candomblé” ou “acreditar em candomblé” exemplificam a outra conotação da palavra e esses dois tipos de exemplos definem a ambivalência semântica do termo<sup>(5)</sup>. Edison CARNEIRO, a quem se deve a primeira monografia sistemática sobre os candomblés da Bahia, escreve, em sua obra já clássica, *Candomblés da Bahia*: “O lugar em que os negros da Bahia realizam as suas características festas religiosas tem hoje o nome de *condomblé*, que antigamente significou somente as festas públicas anuais das seitas africanas, e em menor escala os nomes de *terreiros*, *roça*, ou *aldeia*, este último no caso dos candomblés de influências ameríndias”<sup>(6)</sup>. VERGER por sua vez, define o candomblé

---

(3) SPIRO in BANTON (org.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*: “...The first difficulty arises when a hypothetical construct — such as culture or social structure — is reified and the assigned a real definition. Since that which is to be defined is not an empirically observable entity, controversies in definition admit of no empirical resolution” (1968, 86).

(4) “Condomblé, Casa de Santo, Terreiro, Roça — são os diversos nomes dados ao local em que os afro-baianos realizam suas cerimônias religiosas. Nomes genéricos, pois cada terreiro tem sua denominação própria, geralmente uma evocação do Orixá ou Santo protetor da Casa, na sua forma africana ou em sua equivalência católica. As grandes Casas de Santo são ainda conhecidas por suas localizações, daí ouvir-se comumente dizer — “vou a São Gonçalo”, “há uma festa no Gantois”, “o dia de Oxóssi no Engenho Velho” (COSTA LIMA, (1959, 4).

(5) O povo-de-santo emprega também o termo *seita* para designar o candomblé como sistema religioso. Sabe-se que antigos líderes nagôs não gostavam de usar a palavra *candomblé*, que nos velhos tempos certamente possuía uma significação mais lúdica que religiosa. Uma das etimologias sugeridas para candomblé é precisamente “dança de negros”. E certamente de negros de Angola ou do Congo, dada à morfologia da palavra. Em 1937, logo após a realização do *Congresso Afro-Brasileiro da Bahia*, foi criada uma *União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia*, que pretendia congregar todas as casas-de-santo, como uma espécie de órgão fiscal da pureza dos rituais e da seriedade dos pais e mães dos terreiros. A União das Seitas não durou muitos anos e foi extinta com a morte de seu último Presidente. Sobre o assunto ver CARNEIRO, (1964, 98-102), e os *Estatutos da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia*, (1938).

(6) CARNEIRO, (1948, 13).

de um ponto de vista que ressalta os aspectos históricos do culto, deixando de considerar a dinâmica sócio-cultural por que passam, necessariamente, os candomblés, como qualquer outra instituição social: "O candomblé, que é o nome dado na Bahia às cerimônias africanas, representa, para seus adeptos, as tradições dos avós que vieram dum país longínquo, fora do alcance e quase fabuloso. Tradições mantidas a duras penas é que lhes deu a força de se conservarem eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo em que eram tidas suas religiões e a obrigação de participar da religião de seus senhores" (7). Mesmo com a resistência oferecida pelo conjunto coerente de crenças e de ritos trazidos da África pelos antepassados, nada mais, entretanto, poderia estar intacto nos candomblés. Nem a ideologia, marcada, sem dúvida, pelas concessões ao sistema de pressão das classes dominantes, nem o simbolismo dos ritos e dos mitos, muitas vezes perdidos de sua originalidade significativa e aqui reinterpretados ou recriados; ou a língua sagrada dos cânticos e das fórmulas rituais, identificável na sua estrutura e no seu léxico mas certamente modificada em seus valores semânticos e fonéticos (8). Mudados embora, os "cultos africanos", no processo da cultura brasileira, em função, sobretudo, da transformação das estruturas econômicas das classes em que os candomblés se inseriam — transformação que determinou a mobilidade das camadas e a modificação da própria funcionalidade desses grupos religiosos — continuam eles firmemente estruturados na sociedade inclusiva de que são parte, como um importante fator de integração social.

— Os dados da pesquisa aqui utilizados documentam os casos em que as tradições culturais africanas resistem, mais que em outros, à mudança. Mas em nenhuma instância, nem mesmo nos candomblés mais ortodoxos e ostensivamente zelosos de suas origens, deixou de existir, factual e nítido, o processo das modificações estruturais causadas pelas acomodações situacionais; pela diminuição ou mesmo supressão de algumas prescrições rituais, sobretudo aquelas referentes à duração de períodos de reclusão ritual e interditos comportamentais e por vários outros fatores de ordem sócio-econômica. Já na descrição de antigos terreiros feitos nas décadas de 30 e 40, notam-se sinais evidentes do fenômeno. A pesquisa mais recente documenta o aligeiramento — o "arremate" como dizia uma venerável mãe-de-santo de uma casa nagô

---

(7) VERGER, (1957, 19). Traduzido para a apostila do curso *Etnias e Culturas Africanas no Brasil*, dado por V. DA COSTA LIMA no CEAO em 1966.

(8) Sobre as línguas africanas no Brasil, ver o artigo muito esclarecedor de YEDA PESSOA DE CASTRO, "A Sobrevivência das Línguas Africanas no Brasil", (1967, 25-34).

81

— de alguns ritos como *lavagem de contas* ou dar *comida à cabeça*,<sup>(9)</sup>. Mas até mesmo nas interdições ou nas prescrições rituais, no tempo de reclusão em certas *obrigações* — as pressões de ordem econômica fazem diminuir o rigor da norma interditória ou prescritiva na vida secular dos neófitos, que, nos “velhos tempos”, ficavam até meses seguidos confinados aos limites do terreiro, com sua atividade limitada ao serviço votivo do culto. Ainda sobre este assunto, anotei, em entrevista pessoal com um antigo Ogã de um velho terreiro nagô, a sua surpresa e revolta ao ver um Ogã novo da casa ser *confirmado*, “e logo no dia seguinte descer para trabalhar”. Grande era o espanto e implícita censura do velho titular, que se submetera a todo o processo obrigatório do *assentamento* de seu orixá antes de se confirmar como Ogã, há quarenta ou mais anos passados, naquele mesmo terreiro. De outra mãe-de-santo, muito ciosa da ortodoxia de seu terreiro, ouvi também: “Não é mais possível hoje em dia essas mulheres todas virem para cá prá cima com os filhos e tudo e ficarem esse tempo todo das festas aqui na roça, como faziam antigamente. Elas todas hoje trabalham fóra, precisam ganhar a vida e eu não posso reclamar se elas chegam correndo na hora da obrigação”. Velhas casas-de-santo descritas com maior ou menor precisão etnográfica — desde os tempos pioneiros de NINA RODRIGUES e MANUEL QUERINO até às obras mais cientificamente orientadas, de um ponto de vista etnográfico, de RAMOS, CARNEIRO, PIERSON, BASTIDE, HERSKOVITS e outras feitas até o princípio da década de 40 — podem bem ser comparadas com os dados atuais da pesquisa que mostram aquelas casas, hoje igualmente prestigiosas e atuantes, apresentando consideráveis mudanças em aspectos de sua organização que eram justamente tidos como prova de sua fidelidade aos padrões africanos originais. O que parece ter faltado a alguns estudiosos que insistem ainda hoje, em falar de “corrupção” e em “deformação” do candomblé é justamente a perspectiva sócio-antropológica com que poderiam interpretar corretamente os fenômenos por eles tidos como degradação e decadência.

3. Os autores que melhor estudaram o candomblé da Bahia são unânimes em ressaltar a predominância dos modelos nagôs e jejes das casas de santo, contrastando-os com os candomblés das nações do Congo, Angola e Caboclo. De um modo geral esses autores seguem o ponto de vista de NINA RODRIGUES, modificando-o apenas na constata-

---

(9) Cerimônias propiciatórias e purificadoras que antecedem os ritos mais complexos da iniciação. Sobre os mesmos ver as fontes referidas na nota 29 e mais: QUERINO, (1955, 82-3) e BASTIDE, “Algumas Considerações em Torno de uma “lavagem das Contas”, (1959, 134-144).

ção de outras culturas africanas atuantes na formação dos candomblés da Bahia. O próprio NINA, que fez suas pesquisas numa casa nagô — o candomblé do *Gantois* — onde conheceu duas de suas antigas mães-de-santo, a fundadora MARIA JÚLIA DA CONCEIÇÃO NAZARÉ e sua sobrinha e sucessora, PULCHERIA — atribuía ao candomblé uma origem unicamente iorubá-nagô. Opinião por ele próprio revista, anos depois, quando tomou conhecimento da discutida obra do Coronel ELLIS<sup>(10)</sup> e de como as teogonias daomeanas, foram influenciadas pelos sistemas de crenças de seus vizinhos iorubás. Escreveu NINA, então: “Uma vez reunidos no Brasil e dominando a língua nagô, naturalmente jejes, txis e gãs adotaram imediatamente as crenças e cultos iorubanas. E como depois da iorubana, é a mitologia jeje a mais complexa e elevada, antes se deve dizer que uma mitologia *jeje-nagô*, do que puramente *nagô*, prevalece no Brasil<sup>(11)</sup>. NINA desconhecia candomblés Congos e Angolas que certamente havia na Bahia de seu tempo e coube a EDISON CARNEIRO chamar a atenção para a existência de candomblés organizados dos grupos de “língua banto”<sup>(12)</sup>. De todo modo, NINA entendeu e expressou, dentro embora de sua terminologia marcada pelas teorias evolucionistas e difusionistas vigentes na sua época, aquilo que mais tarde a antropologia viria a chamar de fenômeno aculturativo. A expressão *jeje-nagô* por ele posta em uso define muito bem esse processo cultural e os autores que lhe seguiram o caminho apenas retomaram suas por vezes surpreendentes intuições, dentro de uma linha metodológica mais segura. Esses autores têm ressaltado o fato de que, já na África, havia o que costumam chamar de “sincretismo religioso” entre os nagôs e os jejes. Acentuam o fato como se, povos vizinhos, que se guerreavam continuamente, que capturavam prisioneiros e os vendiam como escravos ou se casavam com as mulheres aprisionadas fossem apenas influenciados uns pelos outros, no plano da vida religiosa. O contacto era, naturalmente, muito mais amplo e não só a religião como a estrutura dos sistemas familiares e a tecnologia foram assim mutuamente marcadas através o longo período de lutas intermitentes entre os iorubás do oeste e os

---

(10) NINA RODRIGUES cita dois livros da hoje discutida obra de ELLIS, publicada no fim do século XIX: *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of Africa*, (1890) e *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of Africa*, (1894). O mérito da obra de ELLIS tem sido posto em questão devido às suas interpretações muito pessoais dos mitos e da tradição oral dos povos que descreveu.

(11) NINA RODRIGUES, ob. cit. (1932, 342).

(12) Ver CARNEIRO, *Negros Bantus*, (1937). Vale referir a dois autores do século XVII — GREGÓRIO DE MATOS e NUNO MARQUES PEREIRA — que descrevem, cada qual no seu gênero e estilo, cerimônias que devem ser hoje tidas como “candomblés-bantos”. Sobre o assunto ver o bem documentado artigo de FERNANDO DA ROCHA PERES, “Negros e Mulatos em Gregório de Matos”, (1967, 69-74).

fõ do leste durante os séculos XVIII e XIX<sup>(13)</sup>. Mas o encontro epistólico e pouco duradouro do tempo apenas necessário para a transação com os negreiros da Costa não seria bastante para provocar uma influência tão profunda. Só os pacíficos anos da convivência e do comércio vicinal é que permitem esse tipo de fenômeno. Ou, então, alianças dinásticas entre chefes de nações diferentes, fazendo com que a esposa estrangeira de um Rei trouxesse suas crenças e seus ritos para uma nova terra e aí os impuzesse, por seu poder e *status*.

Mas o processo "aculturativo" entre os nagôs e jejes se deve ter acentuado na Bahia, pelo começo do século XIX, com a participação de líderes religiosos das duas culturas em movimentos de resistência anti-escravista. Os candomblés eram, no começo do século passado, centros de reunião dos nagôs mais ou menos islamizados que aqui viviam, como jejes, hauçás, gruncis, tapas e os descendentes dos congos e angolas que há muito não eram trazidos da Costa. Numa hipótese de interpretação, não creio que se possa aceitar a tese da maior importância do "sincretismo" pré-brasileiro, pelo menos de forma tão acentuada como queriam NINA e RAMOS<sup>(14)</sup>. A expressão *jeje-nagô*, portanto, deve ser entendida, neste trabalho, como significativa do tipo de cultos religiosos organizados na Bahia principalmente sobre os padrões culturais originários dos grupos nagô-iorubá e jeje-fõ. A organização dos candomblés jeje-nagôs mostram, por exemplo, que a terminologia usual da estratificação dos grupos de iniciação é basicamente jeje. Numa breve tentativa de revisão do assunto tão discutido, importa muito considerar a questão da ênfase na participação no processo, vez que existem terreiros jeje-nagôs que são predominantemente nagôs, isto é, em que as divindades do culto e a língua dos cânticos são marcadamente iorubás, mas que apresentam também importantes elementos estruturais da cultura jeje; como o contrário também ocorre, casas-de-santo acentuadamente jejes, mostrando, sobretudo no ritual e na tecnologia subsidiária do cerimonial, indiscutíveis traços da cultura

---

(13) Sobre as guerras entre iorubás e daomeanos durante os séculos XVIII e XIX existe uma considerável literatura de viajantes da época, mencionados em: BIOBAKU (1957); PARRINDER, (1956); FAGE, (1959); JOHNSON, (1956). Muito informativo o artigo de PETER MORTON-WILLIAMS, "The Oyo Yoruba and the Atlantic Slave Trade, 1670-1830", separata do J.H.S.N., vol. 3, n.º 1, s/d. O livro de HERSKOVITS, *Dahomey, An Ancient West African Kingdom*, (1967), provê, em seu capítulo introdutório, um excelente resumo da história e da etnologia do Daomé, a par de uma exaustiva bibliografia crítica de autores dos séculos XVII, XVIII e XIX que escreveram sobre aquele país. Mais recentemente, Akingogbia reviu todo o período do século 18 em seu "The Dohomeus and its neighbours".

(14) Também está por fazer-se uma revisão no ponto de vista expresso por esses dois autores — e os que os repetem não — criticamente — quanto ao "desaparecimento" ou "absorção" da cultura jeje no Brasil.

iorubá<sup>(15)</sup>. Nem se pode ignorar, no processo jeje-nagô, a contribuição das culturas dos grupos étnicos de Angola e do Congo e a pesquisa evidencia a extensão, nada desprezível, da participação daqueles grupos no candomblé jeje-nagô da Bahia<sup>(16)</sup>. Quanto ao aspecto etno-linguístico da expressão, ainda aí, a explanação deve substituir a definição real.

Sobre o termo *jeje*, não há dúvida que o mesmo se refere aos grupos étnicos do Baixo Daomé — especialmente os fô e os gũ<sup>(17)</sup>. Uma vasta literatura de viajantes, missionários e administradores de colônias desde o século XVIII abona a forma *jeje*, em suas várias transcrições, e os lingüistas e historiadores desde o século XIX reconhecem o termo como referente dos daomeanos meridionais. Para esclarecimento, neste trabalho, prefiro transcrever, tópicos do verbete jeje de *A Linguagem do Candomblé*: “Esta forma é preferível, conforme as instruções do Acôrdo Ortográfico de Mil e Novecentos e Quarenta e Três para a grafia de palavras de origem africana e indígena na língua portuguesa. O etnónimo tem sugerido diversas etimologias. Preferimos aceitar a que o faria originar-se do iorubá àjéjì (Pron. adjéjì) e que significa “estrangeiro” (Cf. ABRAHAM, R.C., *Dictionary of Modern Yoruba*, University of London Press, Londres, 1958, p. 38: “ajeji, stranger (= àléjo) (pron. alejô); *A dictionary of the Yoruba Language*, Oxford University Press, 6.ª, im., 1959: p. 12: “Ajeji, a stranger, a foreigner”; CROWTHER, S. *A Vocabulary of the Yoruba Language*, Seebys, Londres, 1852, p. 21: Ajeji, stranger, foreigner”. O vocabulário de CROWTHER, o mais antigo que se conhece na sua dimensão, anota muitos arcaísmos do iorubá ainda hoje conhecidos na Bahia pelo povo-de-santo. Os habitantes iorubás do Baixo Daomé, na região em que hoje se situa a capital da República do Daomé, Porto-Novo, chamada ainda hoje pelos iorubás ou nagôs em sua língua, de Ajase (Adjaxé), aí estabelecidos desde os princípios do século XVIII, chamavam de *ajeji*, portanto, de estrangeiros, forasteiros, — ou *jeji* na forma usualmente apocopada — aos invasores fô vindos do leste, (ver especialmente: Akindele & Aguassy, *Contribution à l'Etude de l'Ancien Royaume de Porto Novo*, Mémoires IFAN, n.º 25, Dakar, 1953 e CORNEVIN, R. *Histoire du Dahomey*, Berger-Levrault, Paris, 1962) com o sentido próprio do termo: forasteiro, estrangeiro. Ficaram os

(15) Palavras da língua Kimbundo — um dos falares de Angola — e já assimilados ao português, como *quitanda* e *quizila* possuem, nos candomblés, uma conotação de grande importância ritual e doutrinária. Essas palavras são a cada dia mais correntes, mesmo nas casas nagôs e jejes mais tradicionais. Certo que informantes seguros dessas casas conhecem e empregam os equivalentes daqueles termos, nas línguas de suas respectivas nações, em ocasiões mais estritas ou controladas.

(16) Grupos étnicos do Daomé meridional. Sobre sua etnologia, ver a *Histoire du Dahomey*, de ROBERT CORNEVIN, (1962) muito completa, apesar da por vezes caótica disposição das fontes bibliográficas citadas.

(17) Ob. cit., (1957, 1 9, n. 2).

fõ de Porto-Novu com esse apelido, a princípio restritivo e mais tarde aceito pelos próprios descendentes daqueles primeiros “estrangeiros”, que, na sua maioria — dos que perguntamos — lhe ignoram a possível conotação derogatória. A palavra *jeje* nas suas diversas transcrições, é conhecida desde os fins do século XVIII. Os habitantes de Porto-Novu de origem fõ, são, êles próprios, chamados de Gun, (ou *Goun* ou *Gounou* na transcrição francesa). O dicionário do Padre *BOUDIN*, dá também, para *estrangeiro*, os sinônimos: “*alejo, ajeji, aralumi...*” (*Dictionnaire Française — Fon*, Porto Novo, Centre Catechiste, 1967, p. 120. *VERGER*<sup>(18)</sup> sugere outra etimologia para a palavra, fazendo-a originar-se do termo *adja*, nome de grupos étnicos do leste do Daomé; mas dificilmente, de um ponto de vista lingüístico, a palavra *adja* (que se pronuncia *adjá*) se mudaria em *jeje*, tanto mais que os dois termos são abonados, com os significados diversos que possuem, contemporaneamente<sup>(19)</sup>.

Deve-se lembrar que é muito comum entre os grupos étnicos da África Ocidental, dar aos vizinhos, aliás nem sempre pacíficos nos anos do tráfico de escravos, epítetos pejorativos, alguns mesmo extremamente insultuosos. Esses comentários me levam à palavra *nagó*, que seria também originada de um antigo apelido pejorativo que os iorubás fronteiriços do Daomé receberam dos fõs. O verbete correspondente da pesquisa referida embora não tão documentado, de um ponto de vista lingüístico, como o anterior, menciona uma curiosa etimologia popular, por mim anotado no Daomé, em 1963.

Os grupos étnicos de fala iorubá que vieram para o Brasil eram geralmente chamados de *nagós*. Pesquisas etnológicas e historiográficas têm mostrado a diversidade desses grupos, de que nos ficaram os etnônimos mais correntes, Oió, Ketu, Ijexá, Egbabo, em documentos de tráfico e registros de venda de escravos, nascimento e morte. Na linguagem de candomblé entretanto, os termos *nagó* e *ijexá*, são os mais correntes. Este último, associado ao ritmo de um toque especial de atabaques para os orixás cultuados entre os ijexás da Nigéria Ocidental, como Oxum, Ogum, Obatalá, Logum-Edé, etc. Um velho e respeitado pai-de-santo da Bahia, EDUARDO MANGABEIRA, é mais conhecido pelo seu apelido, que é o nome da terra de seus pais: EDUARDO IJEXÁ. A palavra *nagó*, usada na Bahia desde o fim do século XVIII, é ouvida correntemente no Daomé para denominar os

(18) Do verbete JEJE de *A Linguagem do Candomblé*, CEAO.

(19) Cf. PAUL MERCIER: “On a trouvé à cenom une étymologie: il signifiait en fonbé rebut, ordure, terme de mépris adressé à l'ennemi. En fait, il est des groupements Yoruba, dans le cercle dahoméen de Porto-Novu, et des régions adjacentes de la colonie et de la divison d'Ihare, qui s'appellent eux-mêmes/Amago et ne connaissent que ce nom. Le mot pourrait donc n'avoir pas été forgé par les Fon, il serait probable qu'ils aient exploité un jeu de mots péjoratif en même temps qu'ils étendaient comme il est fréquent un nom tribal à l'ensemble du peuple”. “Notice sur le peuplement Yoruba au Dahomey-Togo”, in *Études Dahoméennes*, (1950, 30).

iorubás de qualquer procedência. “Anago”, “Nago” ou “Anagonu” (Anagô, nagô ou anagonu) são formas com que eles os iorubás são conhecidos. Buscando a etimologia do termo, no Daomé, quase sempre encontrei definições ostensivas para o mesmo, como: “o nome que aqui se dá ao povo de fala iorubá”. Os que falam iorubá no Daomé e também na Nigéria, especialmente em Egbabo, região fronteiriça das cidades nagôs do Daomé. Mas ouvi também, de informantes daomeanos de língua fô, uma etimologia que me parece bem aceita entre os “jejes”, pois que foi também consignada por MERCIER<sup>(20)</sup>. Meu informante, nesse caso, era uma pessoa instruída, “évolué” como se chamam os daomeanos que fizeram estudos fora do país, especialmente na França, mas naturalmente — ou infelizmente para o pesquisador — dotado de um grande sentimento etnocêntrico. Consultando-o sobre o que eu ouvira a respeito da etimologia de *nagô* ou *anagô* que me haviam freqüentemente informado significar “sujo”, “piolhentos”, disse-me ser isto verdadeiro, pois os nagôs — isto é, os iorubás — quando chegaram de Egbabo, fugindo de suas guerras inter-tribais, “vinham esfarrapados, cheios de piolhos, famintos e doentes”. Daí o antigo apelido de *anagô*, em fô, que significaria “piolhento”. Como quer que seja a palavra certamente se modificou semanticamente a ponto de perder essa suposta conotação, pois que é usada, atualmenee, no Daomé e mesmo na Nigéria — ouvi-a em ibadan como em Abeokuta<sup>(21)</sup> — pelos próprios iorubás e ao chegar no Brasil com os jejes, já perdera o suposto significado ofensivo, vez que os iorubás da Bahia eram chamados e se chamavam a si mesmos de nagôs<sup>(22)</sup>.

4. Diversos fatores concorreram para que se criasse na Bahia, entre os adeptos do candomblé, um *ideal de ortodoxia* vinculado diretamente às origens africanas dos antigos candomblés. Se a expressão *jeje-nagô* define satisfatoriamente o modelo sócio-cultural de um tipo de grupos de candomblé, vez que encerra os dois etnônimos caracterizadores da *maioria* dos padrões africanos remanescentes e identificáveis na *maioria* dos terreiros da Bahia, não se deve esquecer que a expressão *jeje-nagô* foi criada por um cientista, interessado, por cientista, em categorias e classificações. Mas o povo-de-santo é mais etnocêntri-

(20) Viagem de estudos à Nigéria e Daomé, 1961-63.

(21) Do verbete NAGÔ de *A Linguagem do Candomblé*, CEAO.

(22) Neste caso, a nação assim formada, do sincretismo pré-atlântico de fôs e iorubás, é conhecida na Bahia como nagô-vodunsi. A mãe-de-santo DODÓ do *Ilê Obaluaifê* no alto da Favela do Rio Vermelho, afirma: “Minha casa é nagô-vodunsi”. (Entrevista 29, 2.<sup>a</sup> série) O pai-de-santo VICENTE PAULO DOS SANTOS, mais conhecido como VICENTE de OGUM, diz também que seu terreiro é *nagô-vodunsi*. (Entrevista 1 da 2.<sup>a</sup> série). Na biografia da mãe-de-santo OLGA FRANCISCA REGIS, do terreiro do Alaketu, de que falarei adiante, existe uma referência a um seu antepassado, de nome *Babá Laje*, “que era do lado de Jenã, nagô-vodunsi”. Ora precisamente *Ijena* ou *Jena* é cidade iorubá, fronteiriça dos jejes. Centro portanto de contacto e de aculturação *nagô-vodunsi*.

co do que ecumênico no plano de sua religião e, a rigor, não admite “misturas” nos ritos que proclama serem “os mais puros” ou “os únicos verdadeiros” de suas respectivas casas de culto. X

19 Os membros de qualquer instituição em processo, porque imersos na própria dinâmica social, não percebem, por vezes, nitidamente, os momentos ou os sutis estágios — para empregar um termo discutido — das modificações de que participam. Isto ocorre sobretudo nos sistemas religiosos bem estratificados, especialmente quando, por motivos de ordem sócio-política, eles representam também um centro de resistência e de defesa cultural. Este parece ter sido o caso das “religiões africanas” no Brasil: apesar da inevitabilidade do processo de que eram parte e das óbvias mudanças ocorridas em suas estruturas, o povo-de-santo se manteve firmemente — e sofredamente — fiel às suas crenças ancestrais e aos mitos genéticos de seus grupos; fidelidade que tem levado alguns líderes religiosos a complicadas racionalizações genealógicas e a fantasiosas interpretações com que se recriam uma história e uma carta de comportamento ritual. X

20 Os etnólogos falam de *jeje-nagô* e justificam a expressão, ou, pelo meons a explicam. Mas o povo-de-santo reconhece diversamente a situação sincrética que, para eles, significa apenas uma outra *nação de candomblé*, onde os elementos teogônicos dos orixás nagôs se mesclassem e se confundissem com os *voduns* das crenças *jejes*<sup>(23)</sup>. Mas as grandes casas chamadas de *jeje-nagôs* em termos taxionômicos e descritivos, se dizem, elas próprias, ou apenas *jejes*, ou somente *nagôs*. Exatamente como faziam os candomblés tradicionais de Congo e como o terreiro MANÇO BUNDUNQUENQUE, dos falecidos pais-de-santo BERNARDINO DO BATE-FÔLHAS e BANDANGUAIME é, sabidamente, “uma casa de Angola”<sup>(24)</sup>. Esses terreiros mantêm, contudo, 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 perdida totalidade ontológica original. Esses padrões dominantes são como a linha mestra num processo multilinear de evolução, aceitando ou rejeitando inovações; adaptando-se à circunstância global; assimilando os em-

---

(23) CARNEIRO diz ser esse antigo terreiro “de Congo” (1948, 109). Entretanto a entrevista com o pai-de-santo da casa, BANDANGUAIME — hoje falecido — dá o terreiro do Bate-Fôlha como “de Angola”. (Entrevista 9, 1.ª série). Por outro lado, a mãe-de-santo HELENA de TEMPO, filha-de-santo do falecido BERNARDINO do Bate-Fôlha, portanto irmã-de-santo de BANDANGUAIME, diz que sua casa tem o apelido de “Bate-Folhinha” devido à sua filiação e às suas ligações religiosas com seu pai-de-santo e que “seu terreiro é da mesma nação de Angola”. (Entrevista 17, 2.ª série). De resto, nas 146 entrevistas utilizadas na feitura deste trabalho, apenas encontrei uma casa de “Angola, Congo, Caboclo” e uma casa que se diz de “Congo-Caboclo”. A análise das entrevistas entretanto não permite identificar elementos característicos da nação Congo nesses terreiros.

(24) PIERSON, (1945, 357).

préstimos e adotando as invenções — mas retendo sempre a marca reveladora de sua origem, em meio à integração e à mudança. Daí a falecida ialorixá ANINHA, poder afirmar, com orgulho: “Minha seita nagô é puro” (25). E dizia isto no sentido de que a *nação* de sua seita, de seu terreiro, e que eram os padrões religiosos em que ela, desde menina, se formara, era nagô. Aí se deve entender *nação-de-santo*, *nação-de-candomblé*. Porque, no caso de ANINHA, ela mesma era e se sabia, etnicamente, descendente de africanos gruncis, um povo que ainda hoje habita as savanas do norte de Gana e ao sul do Alto-Volta e que nenhuma relação étnica ou histórica mantinha com iorubás até o tráfico negreiro (26). Do mesmo modo que a <sup>falecida</sup> atual mãe-de-anto do antigo terreiro jeje do Bogum, terreiro importante ao ponto de dar, como o do Gantois, seu nome a todo o bairro em que se situa — falando da história de sua casa, diz: “Tiana Jeje, mão-pequena daqui antes da finada Emiliana, tinha marca da tribo no rosto. Tiana veio do tempo de meu pai-de-santo. No tempo em que fiz o santo ainda foi com africano na casa. Já a finada Emiliana era crioula” (27). E continua, saudosista: “A primeira mãe-de-santo era Ludovina, que era africana. Os terreiros de jeje já acabaram tudo, Carabetã, Campina de Bosquejã, Agomenã tudo...”

Mas a casa do Bogum continua, apesar da melancolia com que a vondusi RUNHÓ lamenta os tempos pretéritos “dos africanos”, a manter a tradição de ser “a casa mais pura de *jeje-marrim* que há na Bahia” (28). Esse terreiro possui diversos assentos de voduns daomeanos e sua mãe-de-santo pode passar muito tempo falando dos mitos de sua nação e contando histórias dos velhos tempos em que “os jejes eram respeitados só com o nome”. Irmã-de-santo (29) da famosa EMILIANA

(25) Os grunces — ou gruncis — são um povo do grupo lingüístico Gur — que alguns autores chamam de Voltaico — e eram conhecidos na Bahia antigamente como “nação de galinha”. Cf. NINA RODRIGUES (1932, 312-3); BENDOR-SAMUEL (1965, 47-55).

(26) A palavra foi empregada no antigo sentido — conservado em algumas áreas lingüísticas — de “negro nascido no Brasil”.

(27) *Jeje-marrim* é uma das *nações jejes* conhecidas no Brasil. A expressão alude aos fôs da *nação Nahì*, ao noroeste de Ketu, e ao norte de Abomé. Dos *Mahì* escreve CORNEVIN: “C'est leur esprit indépendant, difficile et querelleur, surtout entre eux, qui leur valut le qualificatif de “Ma-Hi-Nou”, ce qui signifie presque littéralement “les démangés de la rage”. Le terme *Mahì* fut ensuite étendu par les gens d'Abomey à tous les habitants de la région comprise entre les groupements fon et les groupements yoruba” (1962, 47).

(28) Cf. CARNEIRO, (1948, 28-109).

(29) *Vodun* daomeano, conhecido nas casas *jejes* ou que “tem uma parte de jêje”. O terreiro da falecida mãe-de-santo CECILIA MOREIRA DE BRITO, em Cosme de Farias, tem como padroeiro a Azoano, que é o nome que Omolu tem do lado de jeje marrim”. (Entrevista 5, 1.ª série). A Casa de Obaluaê, da mãe MARIA ANTONIA BISPO DA PAIXÃO, Maguajê de Obaluaê, na Federação, tem Azoano igualmente com o padroeiro: “Azoano é o dono da Casa e o guia é o Caboclo Rei das Ervas”... “O terreiro é jeje”. (Entrevista 92).

do Bogum<sup>(30)</sup> a quem substituiu na direção da casa, explica ainda: “Emiliana morreu há 15 anos (em 1966) e tinha 92 anos de idade. O terreiro foi fundado por africanos e tem mais de 100 anos. Esta é a segunda casa feita aqui no mesmo lugar. A gente quer acabar mas tem tanto santo por aí que veio da África que todos nós só lamenta aquela árvore onde está assentado Azoano Adô<sup>(31)</sup> . . .” “Houve a primeira casa que foi dos africanos, depois foi ficando nós caboclos. Esta casa foi construída em 1927, tem mais de trinta anos. A outra era de taipa. Nós não fazia questão de continuar, mas todo mundo dizia — Terreiro é o de jeje!”<sup>(32)</sup> . Mas também a mãe-de-santo VALENTINA-RUNHÓ do Bogum, quando fala em jeje, está se referindo à *nação* de seu terreiro, que de sua própria família biológica ela diz apenas que era “de africanos”.

Percebe-se que tanto a falecida ANINHA como a vodunsi RUNHÓ se nacionalizaram, por assim dizer, por meio do sistema de crenças dominante no grupo em que se integraram. 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, nagós*, — 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 os tempos e a mudança nos tempos.

Esse processo, entretanto, não eliminou de todo a consciência histórica de muitos descendentes de africanos, que conhecem bem suas origens étnicas a ponto de serem capazes de discorrer — os velhos informantes iletrados — sobre a situação política e geográfica da terra de seus antepassados ao tempo da escravidão<sup>(33)</sup> X

32

---

(30) Da entrevista 109, com a mãe-de-santo MARIA DO CARMO DA CONCEIÇÃO PALMEIRA, conhecida por OMULUCE: “Filha-de-santo de ANTONIO SANTANA DOS SANTOS, que tinha um terreiro no Nordeste de Amaralina e era filho de santo de ENOCK de Cachoeira; a informante frisou bem a ascendência religiosa de seu pai-de-santo: jeje de Cachoeira”.

(31) Nomes de rios; acesso às cidades e vilas, nomes e genealogias de reis; guerras inter-tribais são, ainda, evocados pelos *pais* e *mães* mais antigos, em detalhes coerentes.

(32) Sobre a composição étnica da Bahia no século XIX, ver, além de NINA, (1932, capt. IV); OTT. (1955, 53-75).

(33) VERGER, ( 1962, 12-3). Esse ponto de vista foi mais discretamente exposto pelo mesmo autor em sua exaustiva obra *Flux et Reflux de la Traite des Nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos*: “La forte prédominance des Yorouba et de leurs moeurs et coutumes à Bahia serait donc explicable par leur venue récente et massive, et la résistance aus influences culturelles de leurs maitres viendrait de la présence, parmi eux de nombreux prisonniers de guerre de classe sociale élevée et de prêtres conscients de la valeur de leurs institutions et fermement attachés aux préceptes de leur religion”. (1968, 8).

africana se confunde com a nação religiosa dos candomblés e existe uma ponderável tradição histórica que justifique o fenômeno, o sentimento etnocêntrico se acentua, os padrões se cristalizam mais e, portanto, se modificam menos. E isto também concorre para a explicação da predominância regional de certos sistemas de ritos nos candomblés da Bahia. X

§<sup>U</sup> Das antigas nações africanas que se fixaram na Bahia nos séculos XVIII e XIX e que foram submetidas, pelo contacto a variados graus de mudança e assimilação, ressalta a dos iorubás-nagôs como a que melhor conservou a configuração africana original.

Na Bahia, pois, os iorubás-nagôs é que centralizaram esse processo, unificando ou aglutinando os africanos de vária origem étnica e sobretudo os crioulos, já parcialmente desligados dos sentimentos nativistas. Falo aqui da predominância da cultura iorubá-nagô, mas não da absorção, por ela, de todas as outras culturas — especialmente dos sistemas religiosos africanos na Bahia. Vale lembrar que esse mesmo processo valorativo da cultura iorubá se observa no Recôncavo baiano com referência à cultura jeje, e ainda hoje, na região de Cachoeira, antigas casas de origem jeje mantêm os padrões característicos de sua cultura original, naturalmente que modificados, lá como aqui, pela dinâmica sócio-cultural.

Dentre os grupos iorubás nagôs, por motivos que tentarei explicar ou rever, *nação de Ketu*, passou a significar o rito de todos os nagôs. Certo essa predominância nagô não pode mais ser explicada como o fez NINA, nos termos de uma “superioridade” cultural dos nagôs e de uma maior complexidade nos sistemas cosmogênicos dos povos então classificados como “sudaneses” por oposição aos grupos das *nações* de *angola* e de *congo*, estes colocados na outra categoria da dicotomia clássica, a dos “bantos”. X Há que buscar razões de ordem histórica e sócio-antropológica — sem descuidar dos aspectos que a psicologia social melhor esclareceria — para explicar o fato da imposição de um modelo sistemático de comportamento religioso a grupos etnicamente e culturalmente heterogêneos. Que este era o panorama da Bahia no século XIX<sup>(34)</sup>. O contacto explica a etiologia do fenômeno nas suas motivações essenciais.

VERGER, abordando a questão dessa preeminência dos nagôs de Ketu nos antigos candomblés da Bahia, escreve:

“As razões desta predominância espiritual podem ser explicadas pelas guerras entre Daomé e Yorubá, e o conseqüente en-

---

(34) Ibadã, a maior cidade da atual Nigéria, era, nos começos do século XIX — como Abeocutá — uma vila em formação onde se reuniam refugiados iorubás das guerras inter-tribais que assolavam o país naquele tempo. Ainda hoje descendentes de africanos na Bahia lembram os nomes dos antigos grupos que formaram Abeocutá e dos primeiros tempos de Ibadã. (Entrevistas 4 e 6, 1.ª série).

fraquecimento deste último no princípio do século XIX. A cidadela de Ketu, mais exposta à incursão do Daomé, tocada e assolada por guerras seguidas, viu seus habitantes vendidos aos negreiros da Costa. Numerosos sacerdotes dos orixás foram, assim, levados dessa região para a Bahia, ainda no fim da época do tráfico de escravos. Elementos das diversas nações iorubanas e daomeanas vizinhas de Ketu, representadas em minoria na Bahia, juntaram-se aos recém-chegados que tinham conhecimentos mais profundos do ritual de sua religião. É por isto que a palavra Ketu ganhou na Bahia, entre os descendentes de africanos, o sentido de reunião, acordo, grupo” (35).

A hipótese interpretativa de VERGER é, em princípio, válida, mas sua conhecida predisposição valorizadora da cultura nagô de Ketu o faz minimizar as outras contribuições porventura capazes de melhor documentar a sua hipótese. Nagôs vieram também, como escravos, de muitas outras nações iorubás — Abeokutá, Oió, Ijexá, Ijebu Odé e até da recém-criada, nos princípios do século XIX, Ibadã (36). E certamente desses grupos étnicos, além de Ketu, vieram também sacerdotes com seus orixás, seus ritos, seus fundamentos (37). Nada prova, no estado atual da pesquisa historiográfica e antropológica, que os africanos vindos de Ketu fossem mais estruturados do ponto de vista de sistemas religiosos, ou tivessem, como quer VERGER, “um conhecimento mais profundo do ritual de sua religião”.

O caso de Ketu — de todo modo é particularmente importante na determinação desse *ideal* de pureza ritual que atribuem, na Bahia, aos candomblés nagôs, pelo menos dois motivos distintos — mas essencialmente idênticos de um ponto de vista historiográfico — explicariam a si-

---

(35) Do verbete FUNDAMENTO em *A Linguagem do Candomblé*, CEAO: “Conhecimento profundo do ritual e da doutrina de sua nação que não exclui uma certa familiaridade com os ritos das outras nações. “Ter muito fundamento” se diz de uma mãe ou pai que conhece, além dos ritos e das cantigas, as técnicas divinatórias e as folhas sagradas que estão associadas intimamente às cerimônias de iniciação e à medicina empírica dos candomblés”.

(36) A Lei Euzébio de Queiroz, votada a 4 de setembro de 1950, fez praticamente terminar com o tráfico no ano seguinte. Cf. VERGER, (1968, 388-93).

(37) São expressões freqüentemente ouvidas dos membros do terreiro, além de citadas por autores diversos, que repetem a afirmativa ainda discutível. Muito recentemente, a TRIBUNA DA BAHIA de 27 de dezembro, publicava o seguinte: “A festa de Oxum ontem à noite, encerrou o programa de 1971 no terreiro da Casa Branca, o mais antigo candomblé do Brasil”. No *Livro de Ouro* da casa apresentado sempre a visitantes ilustres, se lê na página de abertura uma breve história do terreiro com a referência à mudança do primitivo *Ilê Iá Nassô*, junto à Igreja da Barroquinha, ao tempo do Governador Geral Duarte da Costa! Sobre este tipo de anacronismo ver a p. 36.

tuação. Motivos que se projetam no quadro histórico do tráfico de escravos, sabido é que os nagôs foram dos últimos grupos étnicos introduzidos no Brasil, até mesmo depois da proibição efetiva do tráfico de escravos, em 1850 <sup>(38)</sup> .

A explicação aqui sugerida se prende à história de duas antigas casas-de-santo da Bahia: o Engenho Velho e o Alaketu.

Em primeiro lugar, de Ketu é que teriam vindo as fundadoras do candomblé do Engenho Velho, considerado por muitos como “o mais antigo da Bahia”, <sup>(39)</sup> e a “matriz da nação nagô”. CARNEIRO, em seu nunca bastante citado *Candomblés da Bahia*, descreve o terreiro do Engenho Velho, sua organização e estrutura e menciona a tradição oral da casa quanto à sua origem: “Fundaram o atual Engenho Velho três negras da Costa, de quem se conhece apenas o nome africano — Adetá, (talvez Iyá Adêta), Iya Kalá e Iyá Nassô. Há quem diga que a primeira destas foi quem plantou o *axé*, mas esta precedência não parece provável, pois ainda hoje o Engenho Velho se chama Ilê Iyá Nassô, ou seja em português, Casa de Mãe Nassô” <sup>(40)</sup> .

Ora, uma dessas três *tias* <sup>(41)</sup> — ou todas três, segundo outra versão — teria vindo, como escrava, de Ketu. Conviria aqui, para uma melhor compreensão da problemática da supremacia iorubá-nagô no estabelecimento do padrão ideal dos terreiros de candomblé da Bahia, um comentário de ordem etno-histórica e lingüística à atribuição da origem africana de Ketu, à Iya Nassô, uma das três supostas fundadoras do terreiro do Engenho Velho.

Iá Nassô não é um nome próprio iorubá, antes um título, um oiê <sup>(42)</sup> que se atribui às pessoas para determinar ou modificar o seu

---

<sup>(38)</sup> CARNEIRO, (1948, 31)

<sup>(39)</sup> Uma outra versão — não referida por CARNEIRO mas corrente entre as casas “de Ketu” — diz que, entre os fundadores do Engenho Velho havia dois “tios”, Babá Assicá ou Axicá e Babá Adetá. Ainda não pude, entretanto, esclarecer o assunto com os elementos de que até agora disponho. Adiante se verá, por exemplo, que Adetá é um nome próprio iorubá, comum aos dois gêneros.

<sup>(40)</sup> ABRAHAM, para *oye* (*oiê*) dá: “Official position: Titular Office”, (1958). A palavra conservou na Bahia o mesmo significado e nos candomblés quer dizer *título honorífico*, posto, *cargo*. Nas casas mais ortodoxas de Ketu ouve-se ainda muito o termo *oiê*. Cf. COSTA LIMA, (1966, 6, n. 1) Cf. BASTIDE (1961, 69-6) .

<sup>(41)</sup> Os iorubás, em sua sociedade muito estratificada, empregavam centenas de títulos ou oiês em sua complexa organização social. Uma só pessoa pode ostentar dezenas desses oiês, o que influi consideravelmente no *status* do titular.

<sup>(42)</sup> O rei dos iorubás tem ainda hoje o título de *Alafin*, que significa *Senhor do Afin*, isto é, do *Palácio*. A organização política dos antigos iorubás está descrita com detalhes a que não falta uma clara valorização da cultura iorubá, na obra clássica de JOHNSON, já referida, *The History of the Yorubas*. Uma visão mais sistemática a menos etnocêntrica se encontra no livro de N.A. FADIPE, *The Sociology of the Yoruba* (1970) .

*status* na estratificação social do grupo a que pertencem<sup>(43)</sup>. No caso, Iá Nassô é um título altamente honorífico, privativo da côrte do Alafin de Oiô, isto é, do Rei de todos os iorubás<sup>(44)</sup>. O título corresponde a funções religiosas específicas e da maior significação na cultura dos iorubás. É a *Iya Naso* (Iá Nassô) quem, em Oiô, a capital da nação política dos iorubás, se encarrega do culto de Xangô, a principal divindade dos iorubás e o orixá pessoal do Rei. Cabe à Iá Nassô cuidar do santuário privado do Alafin; realizar todas as cerimônias propiciatórias do culto, os sacrifícios, as oferendas, *zelar*<sup>(45)</sup>, enfim, pelo santo do rei<sup>(46)</sup>.

Na Bahia do século XIX, povoada dos iorubás de vária origem, inclusive de Oiô<sup>(47)</sup>, ninguém usaria o título de Iyá Nassô se não tivesse autorizado a fazê-lo. Não seria possível uma usurpação do título, ou uma atribuição do nome por um mero processo de reinterpretção lingüística. E isto porque o nome corresponde a uma função extremamente importante e por demais conhecida entre os iorubás. Poder-se-ia então afirmar que, se alguém se chamava, na Bahia do começo do século passado, Iá Nassô, essa pessoa certamente teria sido uma sacerdotisa de Xangô na antiga cidade de Oiô, e não de Ketu, onde, de resto, as hierarquias religiosas e seculares na organização da côrte do *Alaketu*, isto, do Rei de Ketu, são bem conhecidas e documentadas<sup>(48)</sup>.

---

(43) *Zelar* tem, na linguagem de santo, uma conotação puramente religiosa. O cuidado e o zelo nela implícitos se dirigem apenas para o *santo* ou orixá. A palavra *zelador* ultimamente tem substituído, especialmente nos terreiros de cabôclo, a expressão pai-de-santo, "Meu zelador", assim, por "meu pai-de-santo". Há que pesquisar as equivalências semânticas de formas expressivas do português que traduziam têrmos correspondentes nas línguas africanas um dia faladas no Brasil.

(44) O Alafin de Oiô é considerado como um descendente de Xangô, que, na tradição iorubá, é o orixá do raio e do trovão e está associado misticamente ao quarto Rei dos iorubás. Xangô é portanto o orixá pessoal dos Reis de Oiô.

(45) Africanos de Oiô foram certamente vendidos como escravos para o Brasil depois da queda da antiga capital do Reino dos iorubás e a velha Oiô foi tomada pelos fulani no fim do século XVIII. A guerra-santa muçulmana que se seguiu nas três primeiras décadas do século XIX, forneceu o maior contingente de escravos daquela procedência. MORTON-WILLIAMS documenta entretando o comércio de escravos de Oiô já no século XVII, em seu artigo "The Oyo Yoruba and the Atlantic Slave Trade, 1790-1830"; (1965).

(46) Ver especialmente o trabalho de EDOUARD DANGLAS "Contribution à l'Histoire du Moyen Dahomey", in *Etudes Dahoméennes*, XIX, (1957, 19-62) e o livro grandemente baseado no material de DANGLAS, *The Story of Kety. An Ancient Yoruba Kingdom*, de PARRINDER, (1956).

(47) CARNEIRO, 1948, 31).

(48) Entrevista 4 da 1.<sup>a</sup> série. A falecida mãe-de-santo MARIA BIBIANA DO ESPÍRITO SANTO, SENHORA, conhecia profundamente a tradição de sua casa e portanto do candomblé do Engenho Velho, "com cujas fôlhas foi feita" e de que fôra Mãe, uma sua "parenta de sangue", MARCELINA DA SILVA, OBATOSI, mãe-de-santo de ANINHA, que era, como se sabe, mãe-de-santo de SENHORA. A cidade de *Akalá* perto da antiga Oiô, serviu como ponto de encontro do Alafin ABIODUM e seu poderoso chefe militar o Cancanfô OIABI, que alí tramaram a derrubada de um poderoso e incômodo Primeiro Ministro. Cf. *A Short History of the Yoruba Peoples*, de NIVEN (1958, 38).

Voltando à tradição do Engenho Velho e aos nomes africanos de suas fundadoras, tão cuidadosamente documentados por CARNEIRO, devo mencionar que *Adetá* é um nome iorubá, usado para os dois gêneros; não seria, assim, uma forma abreviada de *Iyá Dêtá* sugerida por CARNEIRO (49). Quanto ao terceiro nome guardado pela tradição, *Iyá Kalá*, este seria apenas um outro nome, ou uma série de nomes honoríficos de Iá Nassô, segundo a mãe-de-santo SENHORA do OPÔ AFONJÁ: "Iá Nassô Acalá Magbô Olodumarê". Aí vemos, além de Oiô, o nome da cidade iorubá de *Akala* (50).

Como quer que tenha sido, e este é um assunto muito delicado e complexo para ser abordado de passagem, desde que envolve uma série de atitudes valorativas e restritivas de informantes que colaboraram na pesquisa — o candomblé do Engenho Velho teve, entre seus fundadores na Bahia, pelo menos uma sacerdotisa vinda de Ketu, que se chamaria *Adetá* ou *Iá Kalá*, caso este último nome correspondesse, de fato, a uma pessoa e não fosse, como asseguram alguns informantes, outro nome de *Iá Nassô*.

A documentação dessa tradição — como em tantos outros casos da interpretação antropológica — se baseia quase que exclusivamente em fontes orais. Resta esperar que os instrumentos mais aptos de pesquisa, numa reavaliação da análise da tradição oral daquele terreiro pelos métodos integrados da etno-lingüística e da historiografia, possam melhor esclarecer a questão. Mas ainda aí, a aceitação do mito e o comportamento social decorrente é o que mais interessa ao tipo da explanação aqui pretendida. O fato é que, os candomblés da Bahia se criaram um modelo ideal de comportamento religioso, modelo que é o objeto desta tentativa de interpretação e de análise. O segundo motivo que deve ser considerado na explicação da importância dos nagôs de Ketu na Bahia é a existência do candomblé do Alaketu, nome porque é mais conhecido o terreiro *Ilê Maroialaji* (51). Esta casa-de-santo é uma das mais antigas da Bahia da nação nagô ou de Ketu, e dela

---

(49) Os terreiros nagôs mais antigos possuem todos nomes iorubás ou nomes em que entram termos iorubás, mas são comumente chamados pelas denominações consagradas pelo uso; o Alaketu é o único caso anotado em que o nome iorubá da casa — *Ilê Maroialaji* — é popularmente substituído por outro nome de igual origem: *Alaketu*.

(50) Do candomblé de *Oxumarê*, na Vila América, antigo terreiro com cinco gerações de pais e mães-de-santo: "O padroeiro da Casa é Oxumarê, mas o dono da Roça é Xangô". (entrevista 26 da 1.ª série); do *Axé Iaomin Iamassê* — o nome iorubá do candomblé do Gantois —: "O dono da Roça é Xangô, isto é Dadá. Dadá e Ajagunã. Agora, o padroeiro da Roça é Oxóssi". (Entrevista 6 da 1.ª série).

(51) *Oxumarê* é o orixá correspondente ao *vodun* Dã dos jejes e é considerado como de origem *Mahi*. Escreve VERGER: "Dan est le symbole de la continuité, il est représenté par une serpent se mordant la queue formant ainsi un circuit fermé: il symbolise aussi la force vitale, le mouvement, tout ce qui est allongé, il est à la fois mâle et femelle. Il soutient la terre et l'empêche de se désintégrer..." (1957, 233).

também me ocupo, em outro trabalho, quando estudo os sistemas de parentesco e descendência familiar nas estruturas das casas de santo da Bahia. Transcrevo a seguir alguns dados da entrevista feita com a atual mãe-de-santo do terreiro do Alaketu e os comentários à margem da monografia resultante:

“*Candomblé do Alaketu*. Entrevistas da 1.<sup>a</sup> série: 15, 18, 21 de março, 1960. Entrevistas de 2.<sup>a</sup> série: janeiro, 65; abril-março, 66 (para a pesquisa sobre culinária ritual dos candomblés). Luiz Anselmo 65, entrada 13. Matatu de Brotas, Salvador. A tradição oral da casa sugere sua fundação no fim do século XVIII. (Na entrevista a informante diz: “a casa foi fundada há 350 anos pela bisavó de titia”. (Analisar o anacronismo dentro da orientação de Monteil e Vansina). O documento oficial mais antigo ligado à casa é a escritura do terreno da roça, extraída por ocasião do inventário do neto da fundadora da casa, em 1867. A tradição diz que o terreiro foi fundado por uma africana, originária de Ketu, no Daomé, que veio para o Brasil com a idade de 9 anos, onde recebeu o nome de Maria do Rosário. Seu nome africano era Otampê Ojarô. A roça foi consagrada a Oxóssi — um dos antigos e principais orixás de Ketu — e a casa de culto, construída na roça, foi dedicada a Oxumarê. São freqüentes esses compromissos de consagração em terreiros antigos: a casa para um orixá e o terreiro, isto é a roça inteira, o terreno total, para outro santo<sup>(52)</sup>. Otampê Ojarô, a fundadora e primeira mãe do terreiro do Alaketu era filha de Oxumarê, orixá nagô intimamente associado ao arco-íris<sup>(53)</sup>. Conta a tradição da casa que foi este orixá quem se apresentou no mercado de escravos “na figura de um senhor de posses, alto e simpático” e comprou Otambê Ojarô e sua irmã gêmea que com ela viera, alforriando-se em seguida. Otampê Ojarô voltou mais tarde à Africa, onde se casou com *Babá Laji*, “em nome de branco” Porfírio Régis. Voltou Otampê Ojarô, então, à Bahia, onde comprou o terreno da roça — “por seis patacas” — e fundou o terreiro a que deu o nome de *Ilê Maroiá Laji*. A tradição da casa fala no rapto das duas irmãs na “beira de um riacho, perto de Ketu”, pelos daomeanos, numa de suas incursões predatórias. A genealogia da ialorixá OLGA FRAN-

---

(52) Ver no Anexo o quadro genealógico da mãe-de-santo OLGA FRANCISCA REGIS.

(53) *Alaketu*, em iorubá significa *Senhor de Ketu* e o título se prende ao mito genético dos nagôs de Ketu, cidade que teria sido fundada — de acordo com uma das tradições conhecidas — por um dos filhos de *Oduduwa*, o lendário ancestral de todos os iorubás. Cf. PARRINDER (1956, 4-5).

CISCA REGIS remonta a cinco gerações e os claros na sua diagramação foram explicados por se referirem a pessoas que “não tiveram muita obrigação de orixá na casa”<sup>(54)</sup>. Há duas possíveis explicações para o nome popular de Alaketu por que o terreiro é conhecido. Uma seria a alusão ou homenagem ao rei de Ketu, cujo título é exatamente *Alaketu*<sup>(55)</sup>. A outra viria da expressão iorubá *ara Ketu* (ará Ketu), que significa “gente, povo de Ketu”. Pessoalmente me inclino para esta explicação, de resto tida como mais provável pelo Padre MOULERO, sacerdote católico nagô da cidade de Ketu e grande conhecedor das tradições de seu povo, a quem consultei a esse respeito. Essa hipótese se reforçaria quando se sabe que na Bahia no começo do século XIX o nagô era uma espécie de *língua franca*, dos negros, e que seria natural que os africanos chamassem a um grupo ou família sabidamente originária de Ketu, de *ara Ketu*, isto, *gente de Ketu*. Por outro lado, nos terreiros nagôs da Bahia, cantam uma *cantiga*<sup>(56)</sup> em ocasiões muito especiais, que é um verdadeiro *hino nacional* dos nagôs de Ketu. Essa cantiga possui três variáveis distintas nas palavras que conservam a mesma melodia. A forma mais conhecida e que faz com que todos os presentes se levantem quando a cantiga é *tirada* ou *puxada* pelo pai ou mãe de santo<sup>(57)</sup>, diz, numa transcrição fonética bastante livre:

---

(54) Do verbete CANTIGA, CANTIGA DE SANTO de *A Linugagem do Candomblé*: “...são termos usados para os cânticos religiosos dos candomblés. Essas *cantigas* se classificam numa tipologia bem diferenciada, de acordo com os diversos momentos rituais, o tipo de cerimônia, e a “qualidade” do santo a que se destinam”.

(55) Diz-se quando o chefe do terreiro inicia uma cantiga para um orixá ou para uma determinada cerimônia. Há todo um *ritual de delicadeza* associado às cantigas de santo, que define as relações sociais existentes entre diversos grupos de candomblés.

(56) Uma outra versão dessa cantiga vem transcrita no livro de D.M. SANTOS, *Axé Opô Afonjá*, (1962, 82).

(57) Vale citar a explicação que para esse fato lingüístico dá YEDA PESSOA DE CASTRO: “...A nossa pronúncia do *l* e do *r*, sem ser nenhum dos dois propriamente *l* ou *r* (como maLa, caRa), mas um fonema intermediário entre *r/l*, tanto quanto a pronúncia africana, é um caso puramente fonético, de vez que são duas consoantes homorgânicas, isto é, pronunciados do mesmo modo, com a ponta da língua junto aos alvéolos, com a única diferença de ser o *l* uma líquida lateral, onde simplesmente há escapamento de ar pelos lados da língua, e o *r* uma líquida vibrante, em que, ao lado do escapamento do ar, há uma vibração da ponta da língua em geral contra os alvéolos. Temos, então, as pronúncias calulu e caruru, abalá e abará. É, conseqüentemente, uma alternância dialetal, muito bem explicada pela Fonética, sobre o que não se tem mais dúvida”. (Apostila de colaboração ao curso *Etnias e Culturas Africanas no Brasil*, CEAO, 1966).

Ara Ketu ê, fará imorá  
Fará imorá ôluô fará imorá... (58) .

As palavras da cantiga significam — senão traduzem — uma conclamação de fraternidade para toda a *gente de Ketu*. “Que devem unir-se e viver em boa paz”. Outras formas de cantiga são conhecidas, inclusive transcritas com as palavras *Alá Ketu* ou *Alaketu*, mas isto pode ser explicado pela realização fonética de certos fonemas do iorubá falado atualmente no Brasil (59) . Ainda sobre a genealogia da mãe-de-santo do terreiro, quanto ao rapto das duas irmãs — pelos fins do século XVIII — a tradição oral encontra um apoio cronológico nas guerras inter-tribais daquele tempo, freqüentes entre daomeanos e nagôs (60) . O nome Ojarô, uma abreviatura de Ojé Arô, é nome de uma das cinco famílias reais conhecidas em Ketu, e de onde ainda hoje são escolhidos os *Alaketu*, num sistema rotativo (61) . O nome Ojarô é conhecido em Ketu e em 1963 (três entrevistas sucessivas, 10, 12, 13 de janeiro) o Alaketu de então, de nome *Adegbite* (*Adegbité*), confirmou o fato relatado pela informante, isto é, que na família Arô — ao tempo do Rei Akebiuru — que reinou entre cerca de 1780 e 1795 (62), os daomeanos “roubaram pessoas da família do Alaketu, inclusive uma filha de um seu filho de nome Okeju, chamada Otankpe Ojaro” (Otampê Ojarô) . Ora, a lista dos reis de Ketu considerados históricos, fala em outro rei de nome OJEKU, da família Arô, mas este só reinou entre 1867-1883, não sendo portanto o filho OJEKU do Alaketu AKEBIURU. O Alaketu ADEGBITÉ fez chamar à sua presença um “notable” de Ketu, ABIALA OJE (Abialá Ojé), que forneceu mais detalhes sobre a família Arô especialmente sobre um prestigioso membro daquela família *Fatokpe Ojaro*, (*Fatopé Ojarô*), cujo nome relacionou devidamente com o vodun Fa (63) . Toda a onomástica referida pela mãe-de-santo

---

(58) No fim do século XVIII os daomeanos atacaram Ketu, durante os reinados dos reis *Ande* e *Akebiuru*. Cf. PARRINDER, (1956, 31-4), *apud* a clássica *The History of Dehomey. An Inland Kingdom of Africa*, de DALZEL (1793) .

(59) As tradições de Ketu falam em nove famílias reais que teriam acompanhado o fundador e primeiro rei de Ketu, *Ede*. Com o tempo, quatro dessas famílias desapareceram e é entre as cinco restantes que o Alaketu é escolhido.

(60) Cf. PARRINDER, (1956, 86).

(61) O *vodun* do destino e da adivinhação dos jejes, correspondente ao Ifá dos nagôs.

(62) Em iorubá, *Akobi* (Acobi) quer dizer “ter o primeiro filho”, que, sendo homem, é investido dos direitos da primogenitura. Ode (Odé) se traduz por *caçador* e é também um outro nome do orixá Oxóssi.

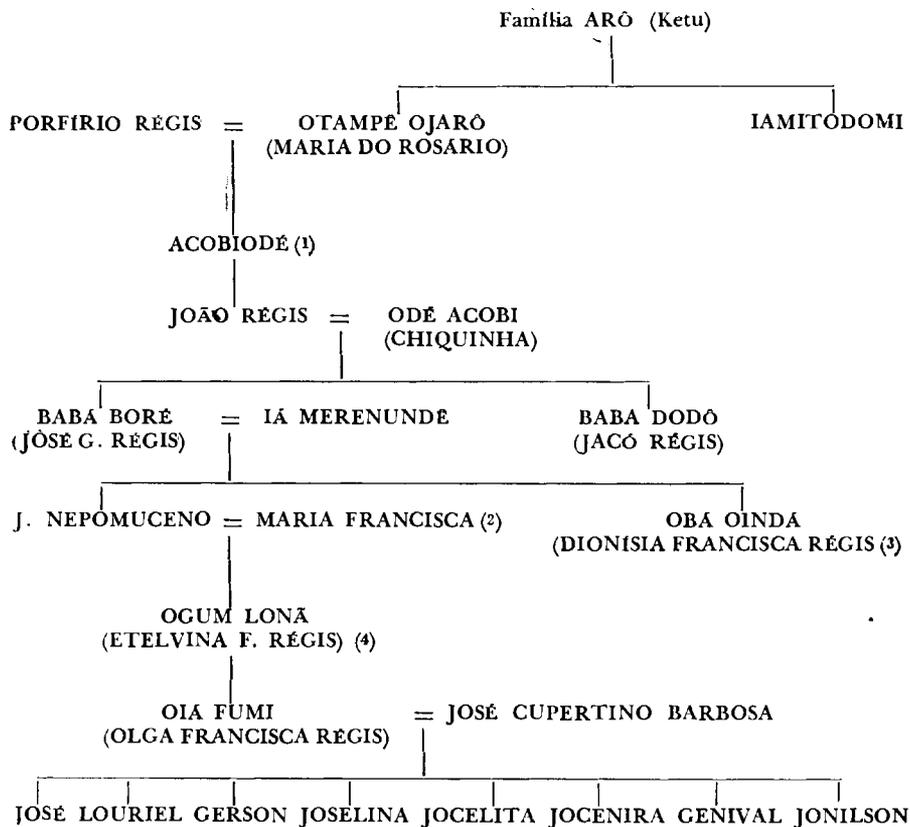
(63) Sobre conceito de *documento oral* ver GOTTSCHALK (1945, 12) e VANSINA, (1965) .

OLGA foi analisada pelo Alaketu e por ABIALA OJE, que muito se surpreendiam de conhecerem no Brasil os nomes por mim mencionados. Por exemplo, a filha mais velha de Otampê Ojarô foi chamada na Bahia, de *Acobiodé*, que é o nome que em Ketu se dá ao primogênito — de ambos os sexos — de um chefe-caçador (64).

Esses dois fatos, assentados nos documentos orais da tradição (65), e mais as personalidades excepcionais que lideraram os terreiros nagôs da Bahia, desde sua imprecisa fundação pelos fins do século XVIII e começos do XIX até às veneráveis mães-de-santo que hoje mantém, com zelo e dignidade, o poder do mando e a força mística que o sustenta — tudo isto concorreu para que se criasse na Bahia esse modelo ou padrão ritual que é o *rito nagô de Ketu*.

A expressão *jeje-nagô*, definidora de um processo aculturativo de múltipla origem, permanece, contudo, atual e válida para o ensaio de interpretação aqui esboçado. O etnocentrismo de cada uma das culturas valoriza sua própria contribuição ao processo, minimizando a participação dos outros grupos. E o modelo resultante das várias formas de resistência e de acomodação é o que parece estar se cristalizando na Bahia: um tipo de religião popular em que predominam os elementos mais dramáticos do ritual e as formas simbólicas mais expressivas das culturas dos *jejes*, *nagôs*, *angolas*, *congós* e *caboclos* brasileiros. O saudosismo proustiano de certos *país* e *mães-de-terreiro* não contraria essencialmente o inelutável fenômeno que levará as religiões de origem africana no Brasil a uma imprevisível — em termos de configuração — mas segura, unificação de valores e de símbolos. É de esperar-se que a pesquisa antropológica possa fornecer os elementos com que esse quadro seja oportunamente melhor delineado.

Diagrama genealógico da ialorixá OLGA FRANCISCA REGIS do Ilê Maroialaje  
candomblé do *Alaqueio*



(1) Filha

(2) Neta do famoso pai de Congo-Angola, GREGÓRIO-MAQUENDE e irmã-de-santo de MADALENA avó da ialorixá SENHORA do Opô Afonjá

(3) "Dona Anísia" de fala CARNEIRO

(4) Iá-quequerê

## THE CONCEPT OF "NATION" IN THE CANDOMBLÉS OF BAHIA

After explaining *candomblé* as a term used in Bahia to denote the religions groups characterized by a system of beliefs in divinities called "saints" or "orixás", beliefs associated with the phenomenon of possession or mystical trance, V.C.L., in this work which was at first presented by him at the Colloque sur la Négritude et l'Amérique Latine (Dakar, 1974), tries to define the concept of "nation" among the Afro-Brazilian cults as being the ideological standard and ritual of the terreiros de *candomblé* in Bahia, which, little by little, lost its political connotation to change into an almost exclusively theological concept.

Pointing out the predominance of the Yoruba-Nago culture in Bahia, the writer does not refrain from reminding us that in the Bahian *Recôncavo* even nowadays ancient houses of Jeje origin hold the standards characteristic of their former culture, of course modified, both here and there, by socio-cultural dynamics, besides criticizing the attitude of those who, while understanding the meaning of "Ketu's nation in Bahia as the rite of all the Nagos, however try to apply it in terms of the "superiority" of this culture and of the greatest religions complexity of the peoples classified as "Sudanese" in Brazil, in accordance with Nina Rodrigues as to the fact of the Jeje-Nago acculturation in the *candomblés* having been a rapid process in Brazil and not native of Bahia.

## LE CONCEPT DE "NATION" DANS LES CANDOMBLÉS DE BAHIA

Après avoir expliqué *candomblé* comme un terme employé à Bahia afin de désigner les groupes religieux caractérisés par un système de croyances en des divinités appelées "saints" ou "orixás", croyances associées au phénomène de possession ou de transe mystique, V.C.L., dans cette étude qui fut d'abord présentée par lui au Colloque sur la Négritude et l'Amérique Latine (Dakar, 1974), définit le concept de "nation" parmi les cultes afro-brésiliens comme étant le modèle idéologique et rituel des terreiros de *candomblé* à Bahia. Ce concept, petit à petit, a perdu sa connotation politique pour se transformer en un concept presque exclusivement théologique.

En signalant la prédominance de la culture Yoruba-Nago à Bahia, l'Auteur ne laisse pas, cependant, de rappeler qu'au *Recôncavo* de Bahia, encore aujourd'hui, d'anciennes maisons d'origine jeje conservent les modèles caractéristiques de leur culture primitive, naturellement modifiés, ici et là, par la dynamique socio-culturelle. En outre, il critique l'attitude de ceux qui, bien que comprenant la signification de "nation de Ketu" à Bahia comme étant le rite de tous des nagos, cherchent, pourtant, à l'expliquer en termes de "supériorité" de cette cultu-

*re et de plus grande complexité religieuse des peuples classifiés de "Soudanais" au Brésil. Enfin il termine en rejoignant Nina Rodrigues quant au fait que l'acculturation jeje-nago dans les candomblés a été un procès accéléré au Brésil, et non originaire de Bahia.*

#### OBRAS CITADAS

- ABRAHAM, R.C. *Dictionary of Modern Yoruba*, Londres, University of London, Press, 1958.
- AKINJOGBIN, Dahomey and its neighbours, 1708-1818, Cambridge University Press, 1967.
- BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste Místico em Preto e Branco*. Rio, Edições Cruzeiro, 1945.
- *Sociologia do Folclore Brasileiro*, São Paulo, Anhembi, 1959.
- *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*, São Paulo, Comp. Editora Nacional 1961.
- BENDOR-SAMUEL, John T. "The Grusi Gub Groups of the Sur Languages", *The Journal of West African Languages*, vol. II; I 1965.
- BIOBAKU, Saburi O. *The Egba and Their Neighbours 1842-1872*, Londres, Oxford at the Clarendon Press, 1957.
- CARNEIRO, Édison. *Negros Bantus*, Rio, Biblioteca de Divulgação Científica, XIV. Civilização Brasileira, 1937.
- *Candomblés da Bahia*, Salvador, Publicação do Museu do Estado n.º 8, 1948.
- *Ladinos e Crioulos*, Rio, Civilização Brasileira, 1964.
- CORNEVIN, Robert — *Histoire du Dahomey*, Paris Editions Berger-Levrault 1962.
- COSTA LIMA V. da. *Uma Festa de Xangô no Opô Afonjá*. Salvador, Universidade da Bahia — UNESCO, 1959.
- "Os Obás de Xangô", *Afro-Ásia*, CEAO, n.º 2-3, 1966.
- DANGLAS, Edouard, "Contribution à l'Histoire du Moyen Dahomey" in *Études Dahoméennes*, XIX, 1957.
- ELLIS, A.B. *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West-Africa*, Londres, 1890.
- FADIPE, N.A. *The Sociology of the Yoruba*, Ibadã, Ibadan University Press, 1970.
- FAGE J.D. *Introduction to the History of West Africa*, Cambridge at the University Press, 1959.
- FIELD, M.J. *Search for Security, An ethno-psychiatric study of Rural Ghana*, Londres, Faber and Faber, 1960.
- GOTTSCHALK, Louis. "The Historian and the Historical Document", *Social Science Research Council Bulletin*, 53, 1945.
- HERSKOVITS, Melville J. *Dahomey, An Ancient West African Kingdom*, Evanston, Northwestern University Press, 1967.
- IDOWU, E. Bolaji. *Olodumare, God in Yoruba Belief*, Londres, Longmans, 1961.
- JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*, Lagos, C.M.S. Bookshop, 1956.
- (A) *Linguagem do Candomblé*. Salvador, Pesquisa do CEAO, (a publicar).
- MERCIER, Paul. "Notice sur le peuplement yoruba au Dahomey-Togo" *Études Dahoméennes*, IV, 1950.
- MORTON-WILLIAMS, Peter. *The Oyo Yoruba and the Atlantic Slave Trade, 1670-1830*, Separata do *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 3. n.º 1, 1965.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1932.
- *O Animismo Fetichista do Negro Bahiano*, Rio, Civilização Brasileira, 1935.
- NIVEN, C.R. *A Short History of the Yoruba Peoples*, Londres, Longmans Green, 1958.
- OTT, Carlos B. *Formação e Evolução Étnica da Cidade do Salvador*, Salvador Publicações da Prefeitura Municipal de Salvador, 2 vols., 1955.

- PARRINDER, E.G. *The Story of Ketu, an Ancient Yoruba Kingdom*, Ibadã, Ibadan University Press, 1956.
- PIERSON, Donald. *Branços e Pretos na Bahia (Estudo de Contato Racial)*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1945.
- QUERINO, Manuel. *A Raça Africana e seus Costumes*, Salvador, Livraria Progresso Editora, 1955.
- RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro — Etnografia Religiosa* São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1951.
- RIBEIRO, René. "Possessão, problemas de etno-psicologia" in *Anais da 2.<sup>a</sup> Reunião Brasileira de Antropologia*, Bahia, Artes Gráficas, 1957.
- ROCHA PERES, Fernando da. "Negros e Mulatos em Gregório de Matos" in *Afro-Asia*, Salvador, CEAO, n.ºs 4-5, 1967.
- SANTOS, Deoscóredes M. dos. *Axé Opó Afonjá*, Rio, Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962.
- SPIRO, Melford E. "Religion: Problems of Definition and Explanations" in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, (Org. por M. BANTON), Londres, Tavistock Publications, 1968.
- VANSINA, Jan. *Oral Traditions, a Study in Historical Methodology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965.
- VERGER, Pierre. *Dieux D'Afrique*, Paris, L. Hartmann, 1957.
- *Notes sur le culte des Orisa et Vodun*, Dakar, IFAN, 1962.
- *Flux et Reflux de la Traite des Negres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIII<sup>e</sup> Siecle*, Paris, Mouton & Cie. 1968.