



História Unisinos

E-ISSN: 2236-1782

efleck@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
Brasil

Reginaldo, Lucilene

"Uns três congos e alguns angolas" ou os outros africanos da Bahia  
História Unisinos, vol. 14, núm. 3, septiembre-diciembre, 2010, p. 257

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579866831003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

## “Uns três congos e alguns angolas” ou os outros africanos da Bahia<sup>1</sup>

“Some congos and a few angolas” or other Africans of Bahia

Lucilene Reginaldo<sup>2</sup>

lureginaldo@gmail.com

---

**Resumo.** Este artigo discute a constituição, no final do século XIX e início do século XX, de um importante paradigma para os estudos afro-brasileiros. Definidos a partir do reconhecimento de uma hierarquia entre os povos africanos, os estudos inaugurais da Escola Baiana de Antropologia muito colaboraram para a visibilidade dos africanos ocidentais – nagôs e malês – nos estudos afro-baianos de várias gerações e, como contraponto, para a invisibilidade de outros grupos – angolas e outras “nações” centro-africanas. De outra parte, o texto apresenta um dos mais destacados espaços de visibilidade dos africanos centrais na Bahia: as irmandades, especialmente aquelas dedicadas ao culto do Rosário de Nossa Senhora.

**Palavras-chave:** africanos na Bahia, estudos afro-brasileiros, angolas na Bahia, irmandades.

**Abstract.** This article discusses the constitution, at the end of the 19<sup>th</sup> century and the beginning of the 20<sup>th</sup> century, of an important paradigm for Afro-Brazilian studies. Defined on the basis of the acceptance of a hierarchy among different African groups, the first studies of the Bahian School of Anthropology helped to make West Africans – the Nagô and Malê – much more visible in Afro-Brazilian studies than groups from Central Africa, such as the Angolans and other nations. The article also presents one of the most important places where groups from Central Africa were present in Bahia, viz. the brotherhoods, mainly those dedicated to the worship of Our Lady’s Rosary.

**Key words:** Africans in Bahia, Afro-Brazilian studies, Angolans in Bahia, brotherhoods.

---

<sup>1</sup> Este artigo trata de temas discutidos em diferentes capítulos da tese de doutorado: “O Rosário dos Angolas”: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia Setecentista (Reginaldo, 2005).

<sup>2</sup> Professora Adjunta de História da Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahia.

<sup>3</sup> Essa tendência se firmou, sobretudo, a partir dos estudos culturalistas centrados na preocupação com as sobrevivências africanas e com o processo de aculturação do negro no Novo Mundo. Para estes estudiosos, a religião seria o ponto focal das culturas africanas. Assim, “[o]s chamados cultos afro-brasileiros, a exemplo dos que se encontram em Cuba e no Haiti, figuram como o maior ponto de resistência que foi oferecido às culturas européias pelas culturas africanas transplantadas para as Américas e como a mais notável derivação desse contato cultural” (Castro e Castro, 1990, p. 27).

No ano de 1889, Raimundo Nina Rodrigues, médico maranhense, recém-formado na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, passou a residir na cidade da Bahia. Coube ao médico legista, fundador e primeiro presidente da Sociedade de Medicina Legal e Criminologia da Bahia (Lima, 1984, p. 4), inaugurar uma área de pesquisa que viria futuramente tornar-se o mais importante filão dos estudos afro-brasileiros: as manifestações religiosas de origem africana.<sup>3</sup>

As peregrinações de Nina Rodrigues pelos candomblés dos arrabaldes de Salvador e seu Recôncavo colocaram o médico maranhense diante de uma questão que se tornaria central em sua obra daí por diante, qual seja, a presença e grande influência cultural dos iorubas na Bahia. Publicado postumamente em 1932,

*Africanos no Brasil* apresenta a interpretação de Rodrigues sobre as origens étnicas dos escravos africanos importados para o Brasil, ponto central de sua argumentação sobre a particularidade baiana/ioruba (Rodrigues, 1988 [1933])<sup>4</sup>. Nesse sentido, chamo a atenção para a importância de sua tese sobre a superioridade sudanesa na constituição de um paradigma nas pesquisas históricas e antropológicas sobre os africanos e seus descendentes na Bahia.

Como fundador de uma “escola”, Rodrigues inaugurou um novo campo de pesquisas e, ao mesmo tempo, deu o norte para os futuros pesquisadores ao conferir credenciais acadêmicas a determinados temas.<sup>5</sup> As qualidades atribuídas aos iorubas desde os estudos de Nina Rodrigues explicam não totalmente, mas possivelmente em grande parte, a profusão de trabalhos de investigação sobre os candomblés denominados jeje-nagô, em detrimento de outras manifestações religiosas afro-brasileiras tornadas menos nobres, aos olhos dos pesquisadores, como é o caso dos candomblés de tradição congo-angola e os candomblés de caboclo.<sup>6</sup>

Rodrigues (1988 [1933]) inicia *Os africanos no Brasil* reconhecendo que seu livro é uma resposta ao “apelo justo e patriótico do distinto escritor” Silvio Romero para a necessidade urgente de estudos sobre as línguas e religiões africanas no país. Em seu apelo, Romero advertia e aconselhava os pesquisadores de seu tempo a correrem depressa “a nossas cozinhas”, pois os últimos africanos estavam morrendo e, “malgrado sua ignorância, [o negro] é um objeto de ciência” (Romero, 1888, p. 10-11). O médico legista foi além das cozinhas dos brancos e, assim, chegou aos terreiros dos negros. Desse modo, Nina Rodrigues singularizou a sua contribuição na grande tarefa proposta por Silvio Romero.

*Hoje é a Bahia talvez a única província ou estado brasileiro em que o estudo dos negros africanos ainda se pode fazer com algum fruto. Mas, ou esse estudo se faz de pronto, ou a sua possibilidade em breve cessará de todo. São todos os africanos de idade muito avançada e tal a mortalidade deles que dentro de poucos anos terão desaparecido os últimos (Rodrigues, 1988[1933], p. 17).*

Estimulado e, por que não dizer, fascinado pelo contato direto com os africanos que conheceu nas ruas da Bahia, Rodrigues direcionou seus estudos para suas

práticas religiosas “fetichistas”. Nesse aspecto, sua primeira grande contribuição foi destacar a diversidade étnica dos africanos como fator relevante para as pesquisas sobre os negros no Brasil, particularmente no aspecto religioso. Assim, considera o autor que

*bem longe está da realidade a uniformidade étnica aparente que dá ao homem africano o seu verniz negro pigmentário. A confusão do camita e até do semita com o sudanês e o banto tem algo, alguém já o disse, da ignorância que enxerga nos cetáceos simples peixes (Rodrigues, 1988 [1933], p. 15).*

Apesar de seguir importantes conselhos do mestre, Nina Rodrigues discordava abertamente da tese defendida por Romero, e outros autores de seu tempo como Macedo Soares, sobre a predominância numérica e cultural dos povos bantos na formação étnica da população escrava brasileira. Seu conhecimento direto dos candomblés baianos mostrava, ao contrário, uma hegemonia dos povos sudaneses na Bahia, tanto numérica quanto cultural. Desse modo, Rodrigues deslocou o foco de observação ao substituir o método fundado na análise linguística, que forçava o reconhecimento de predominância banto, por outro, fundado na observação dos fatos religiosos por ele etnografados entre os afro-baianos (Capone, 2000, p. 59).

*A crença que domina os cientistas pátrios é que foram os bantos os povos negros que colonizaram o Brasil. No erro deste exclusivismo incidem etnólogos, historiadores e literatos. E é talvez a grande autoridade de Spix e Martius, que mais o tem valido e propagado. Nos seus prestimosos estudos sobre o nosso país, reduzem estes autores as procedências do tráfico, para o Brasil às colônias portuguesas da África meridional e às ilhas de Guiné (Rodrigues, 1988 [1933], p. 18).*

De fato, as afirmações dos bávaros Spix e Martius, de Silvio Romero e muitos outros sobre a predominância – para alguns, exclusividade – dos centro-africanos na formação da população escrava brasileira eram um consenso entre os estudiosos ao tempo de Nina Rodrigues. A revelação da predominância numérica dos iorubas em Salvador foi um fato novo para a época, abrindo, assim, novos horizontes para as pesquisas na Bahia (Castro e Castro, 1990, p. 37).

<sup>4</sup> A impressão de *Os africanos no Brasil* foi iniciada em 1906, mas foi interrompida devido ao falecimento do autor e, logo depois, de seu discípulo Oscar Freire, responsável pela publicação póstuma. Foi graças a um outro discípulo de Rodrigues, o também médico Artur Ramos, que em 1932 o livro pôde finalmente ser levado ao grande público através da coleção Brasileira.

<sup>5</sup> Sobre a construção do “modelo” de pureza do candomblé jeje-nagô, ver o clássico artigo de Lima (1976), “O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia.

<sup>6</sup> Não se trata aqui de negar a “intencionalidade e ação estratégica bem-sucedida dos oprimidos” implícita na tese da “invenção das tradições”, como adverte Matory numa crítica às interpretações de Dantas (1988); Matory (1999b). Sugiro, tão somente, uma abordagem sobre a “hegemonia nagô” tendo em vista seu efeito de “invisibilidade” sobre outras “origens e heranças” africanas na Bahia.

Se, por um lado, Nina Rodrigues teve a primazia do questionamento do exclusivismo banto, por outro, parece ter colaborado para a criação de outros equívocos de igual monta. Na sequência de sua argumentação sobre a predominância ioruba, Rodrigues afirma categoricamente que os “nagôs” foram os africanos mais influentes e numerosos na Bahia. Talvez seu maior equívoco tenha sido a generalização da predominância ioruba para toda a Bahia, tendo como referência principal e, quase exclusiva, a cidade de Salvador. As pesquisas futuras, presas ao paradigma da “escola” de Nina Rodrigues, acabaram por confirmar suas assertivas, pois, na sua grande maioria, continuaram centrando o foco na cidade de Salvador, nos candomblés “tradicionais”, selecionados pelo médico legista, e no século XIX.<sup>7</sup>

Na verdade, a maioria nagô “descoberta” por Rodrigues “devia-se à sua introdução maciça e recente, nos começos do século XIX, sobretudo durante o período do tráfico considerado ilegal, a partir de 1813, com os portos superequatoriais, até a sua extinção efetiva em 1851” (Castro e Castro, 1990, p. 37). A maioria dos africanos vivos na Bahia, no final do século XIX, foi certamente oriunda do último ciclo do tráfico baiano, denominado por Pierre Verger de ciclo do Golfo do Benin. “A partir da última terça do século XVIII, o tráfico tinha a tendência de se fazer a leste de Uidá, nos novos portos de Porto Novo, Badagris e Lagos (então chamado Onim) dando nascimento ao ciclo do Golfo do Benin” (Verger, 1987, p. 13).

Partindo do contexto etnográfico, Nina Rodrigues buscou nas “estatísticas do tráfico, [n]a história do comércio de escravos de Portugal e Brasil, [n]os feitos dos africanos na história pátria, e [n]o estudo dos seus últimos representantes na América Portuguesa”, dados para a confirmação de uma tese polêmica e talvez insustentável, nos estudos atuais (Rodrigues, 1988 [1933], p. 22). Afirma Rodrigues:

*De todos estes dados, estamos autorizados a concluir que a importação dos negros superequatoriais para o Brasil não só foi contemporânea do início do tráfico, como se prolongou por todo o seu decurso: e, mesmo quando por fim a intervenção das potências europeias quis restringir o tráfico português à África Austral, ele tomou grandes proporções, nunca foi superior ao da procedência sudanesa (Rodrigues, 1988 [1933], p. 30).*

O precursor dos estudos afro-brasileiros reconhece, no entanto que, ao contrário da Bahia, onde há o predomínio sudanês, “em Pernambuco e no Rio de Janeiro prevaleceram, sobretudo, os negros austrais do grupo banto” (Rodrigues, 1988 [1933], p. 31). Esta divisão, fartamente reproduzida em estudos posteriores, e até muito recentemente,<sup>8</sup> cindia o Brasil “em duas áreas de influência como se estivessem colocadas em dois compartimentos estanques e limítrofes, para os pesquisadores – os povos oeste-africanos (leia-se iorubas) na Bahia, e os bantos no resto do Brasil, grosso modo” (Castro e Castro, 1990, p. 36, 39). Como consequência, tem-se a impressão, generalizada, porém inadequada, de que a influência dos povos da Costa da Mina foi apenas importante na Bahia, desconhecendo assim sua presença em Pernambuco, Maranhão e em outras partes onde foi minoria reconhecida como no caso do Rio de Janeiro.<sup>9</sup>

O médico maranhense foi informado de “uns três congos e alguns angolas” moradores nos arredores de Brotas e Cabula, mas parece não ter dado nenhuma importância ao fato (Rodrigues, 1988 [1933]). O mundo dos centro-africanos que ainda viviam na Bahia de seu tempo não despertou nele qualquer curiosidade. Sua crença na superioridade intelectual e social dos sudaneses foi certamente decisiva para este afastamento.

*Mas agora, a história dos negros no Brasil, corrigindo e completando a indicação bruta ou em grosso modo da sede do tráfico e da procedência dos navios negreiros, deve discriminar melhor a nacionalidade dos escravos. Dentre estes, se não a numérica, pelo menos a preeminência intelectual e social coube sem contestação aos negros sudaneses (Rodrigues, 1988 [1933], p. 37).*

De onde vem essa certeza incontestável da superioridade “intelectual e social” dos negros sudaneses? Creio que é possível reconhecer algumas das principais fontes de informação deste pensamento. Evidencia-se, nos trabalhos citados por Rodrigues e, sobretudo, na sua “pressuposição incontestável”, uma influência e, por que não dizer, um diálogo criativo com as interpretações evolucionistas sobre os povos africanos que vigoravam em sua época (Sansone, 2003, p. 92-93).

O livro *Esquisse générale de l'Afrique et l'Afrique ancienne*, de M. d'Avezac (Avezac, 1840), conceituado vice-presidente da Sociedade Etnológica de Paris e membro das Sociedades geográficas de Paris, Londres

<sup>7</sup> Sobre a “nagoização” do candomblé baiano, ver Parés (2006).

<sup>8</sup> Um bom exemplo da absorção desta ideia são as inúmeras reproduções em obras de nacionais e estrangeiros do mapa “Distribuição do elemento negro no Brasil Colonial” (in Mendonça, 1972 [1933]). A primeira edição deste livro data de 1933. Apesar da maioria dos estudos acadêmicos terem superado esta dicotomia simplista, tive o espanto de encontrar a reprodução desta divisão estanque em livros didáticos ainda em circulação.

<sup>9</sup> Sobre os povos da costa Ocidental no Maranhão, Pernambuco e Rio de Janeiro, ver, respectivamente, Pereira (1979); Valente (1964); Ferreti (1995) e Farias *et al.* (2005).

e Frankfurt, “se inscreve dentro de um debate fundamental do século XIX sobre a multiplicidade das raças humanas”. Assim, esta obra pode servir de base para esclarecer as ideias dominantes de sua época sobre os povos africanos (Capone, 2000, p. 56). Contra os defensores da unidade da raça humana, d’Avezac sustenta a tese de que a Bíblia menciona três grandes ramos da raça branca. Dessa forma, tomando por sustentação, além das Escrituras, a tese de um zoologista inglês de nome Swainson, ele defende a subdivisão das três raças humanas em subgrupos. Nesta subdivisão interna, também tríplice, assim como na divisão principal (brancos, negros e amarelos), apresenta-se sempre um tipo superior, um subtipo e um grupo aberrante ou menos desenvolvido (Avezac, 1840, p. 16-17).

Sua hipótese com relação aos negros sugere uma hierarquia que, no sentido descendente, vai do negro africano do norte “das bordas do Mediterrâneo” – o tipo mais elevado – aos papuas da Oceania – o subtipo – e, finalmente, aos hotentotes e cafres – grupo inferior ou aberrante (Avezac, 1840, p. 18). “Dentro desta escala de civilização humana, os bantos e grupos a eles assemelhados, como os hotentotes, ocupam o último degrau” (Capone, 2000, p. 56).

Tem sido objeto de reflexões importantes, entre estudiosos brasileiros, a influência dos modelos científicos europeus no pensamento brasileiro a partir, sobretudo, da segunda metade do século XIX (Schwarcz, 1990; Silveira, 1999). Neste contexto em que a hierarquia das raças era uma verdade incontestável, os intelectuais de um país de negros e mestiços precisavam buscar saídas criativas para um futuro prenunciado catastrófico pela ciência. No caso específico de algumas regiões do Brasil, a exemplo da Bahia, a presença africana era indissociável. A solução para tal impasse não poderia ser melhor: já que a herança dos povos negros era indiscutível, que fosse pelo menos dos africanos mais evoluídos. Desse modo, nas investigações de Nina Rodrigues emerge uma verdadeira aristocracia negra: os iorubas (Capone, 2000, p. 59).

É interessante observar que o discurso da superioridade ioruba, tomada por Rodrigues e seus discípulos como um fato incontestável, nascia justamente a começo do século XIX. Este enunciado derivou de interesses de poderosos agentes culturais negros, notadamente, criado na convergência de afro-americanos retornados para a cidade de Freetown, na atual Serra Leoa, que depois se instalaram em Lagos, atual Nigéria; e afro-brasileiros retornados para Lagos. Em Lagos,

esses dois grupos elaboraram uma cultura unitária, baseada numa língua Ioruba estandardizada e no discurso da civilidade da cultura iorubana (Matory, 1999a, p. 77, 84-85). Nesse sentido, uma leitura de níveis de elaboração deste discurso revela que os agentes culturais, acima mencionados, foram prestigiadas fontes/informantes do discurso etnográfico na África. Por outra parte, continuavam chegando à Bahia pessoas da África Ocidental, já envolvidos no discurso criado pelos retornados. Nina Rodrigues menciona com detalhes seu contato com africanos de “quase todas as pequenas nações iorubanas” – os de Oyó, os de Lagos, os de Ibadan, etc. (Rodrigues, 1988 [1933], p. 104). Observa, também, as relações diretas que estes nagôs estabeleciam com a Costa da África, especialmente com Lagos, de onde “quase sempre vinham nagôs negociantes, falando ourubano e inglês”<sup>10</sup> (Rodrigues, 1988 [1933], p. 105). Segundo Matory, o termo Nagô era semelhante ao termo Oyo, Egba, Ijexa, Ijebu, pois se referia a uma cultura da África Ocidental, porém, no Brasil, nos séculos XVIII e XIX, todos cativos vindos dessa região começaram ser chamados de Nagô (Matory, 1999a, p. 84). Estes indivíduos que atravessavam o Atlântico com grande frequência contribuíram definitivamente para o nascimento da identidade e, particularmente, da religião ioruba, nos dois lados do grande oceano. Destacamos um nome: Martiniano Eliseu do Bonfim foi um dos mais célebres informantes de Nina Rodrigues e de outros tantos etnógrafos do seu tempo (Landes, 2002, p. 61). Nascido no Brasil, com mais ou menos 14 anos foi enviado a Lagos pelo pai. Em terras africanas, foi iniciado nos conhecimentos religiosos que o tornaram famoso e respeitado, quando do seu retorno ao Brasil, e, ao mesmo tempo, aprendeu inglês nas escolas dos missionários. É possível que Martiniano tivesse entre seus professores entusiastas e importantes formuladores do enunciado da grandeza ioruba (Matory, 1999a, p. 85).

A tese de Nina Rodrigues de que “os escravos negros introduzidos no Brasil não pertenciam exclusivamente aos povos africanos mais degradados, brutais e selvagens”, ou seja, os “bantos”, amplia seu foco para além dos nagôs, jêjes e seus complexos religiosos de orixás e voduns. Nina Rodrigues foi um dos primeiros estudiosos a interpretar as revoltas de escravos na Bahia no início do século XIX como obra de mulçumanos; como guerras religiosas que repercutiam de forma direta as guerras que ocorriam na África. Para o médico radicado na Bahia, apesar de revoltosos e perigosos, os rebeldes baianos eram dignos de admiração.

<sup>10</sup> Sobre o interesse pela língua ioruba entre os estudiosos da cultura afro-baiana e, mais recentemente, no processo de “reafricanização” do candomblé, ver Capone (2004, p. 296-298).



*Não eram boçais os haussás que o tráfico lançava no Brasil. As nações Haussá, os reinos célebres de Wurnô, Sôkotô, Gandô, etc., eram florescentes e dos mais adiantados na África Central. A língua haussá, bem estudada por europeus, estendia-se como língua de comércio e das cortes por vastíssima área; e sua literatura, ensina E. Reclus, era principalmente de obras religiosas, mas além disso havia manuscritos da língua indígena, escritos em caracteres árabes. Dentre as suas cidades importantes destacam-se Kanô e Katsena, a que Richardson chamou de “Florença dos haussás” (Rodrigues, 1988 [1933]).*

Na continuação de sua exposição sobre os africanos islamizados introduzidos no Brasil, revela-se indiscutível a afiliação da interpretação de Nina Rodrigues com o pensamento evolucionista sobre os africanos.

*Aqui introduziu o tráfico poucos negros dos mais adiantados e mais do que isso mestiços camitas convertidos ao islamismo e provenientes de estados africanos bárbaros sim, porém dos mais adiantados. [...]*

*De fato, a primeira discriminação a fazer entre os africanos vindos para o Brasil é a distinção entre os verdadeiros negros e os povos camitas que, mais ou menos pretos, são todavia um simples ramo da raça branca e cuja alta capacidade de civilização se atestava excelentemente na antiga cultura do Egito, da Abissínia, etc. (Rodrigues, 1988 [1933], p. 268).*

Retomando o tratado de M. d’Avezac sobre a divisão das raças humanas em tipos e subtipos, vimos que este autor subdividia a raça negra em três subtipos, sendo os “negros das bordas do Mediterrâneo os mais evoluídos e os do sul do continente africano a “espécie aberrante”. M. d’Avezac propunha também três variedades para a raça branca: “O indo-germânico seria o grupo normal, o semítico ou sírio-árabe o subtipo e o hamita ou fenício-egípcio formaria o grupo aberrante” (Capone, 2000, p. 56). Segundo esta argumentação, os africanos de maior peso numérico e cultural na Bahia, conforme Nina Rodrigues, estariam entre os negros mais evoluídos. No mesmo argumento, os “povos camitas de raça branca vindos como escravos da Senegâmbia”, segundo Nina, estariam num patamar inferior ao branco germânico mas, certamente, no pódio das raças superiores. Em outras palavras, a Bahia de Nina Rodrigues não estaria fadada à barbárie!

Na continuação destes argumentos, entende-se por que, no final do século XIX, os poucos “congós e angolas” de Salvador não mereceram nenhuma atenção de Nina Rodrigues. Afinal, na bibliografia disponível na época,

*[o]s Bantos, [...] eram caracterizados como possuidores de uma mitologia inferior. Ainda que o Reino do Congo fosse comparável ao dos iorubas, a inferioridade dos Bantos era sistematicamente teorizada nos raros trabalhos disponíveis sobre estes povos (Capone, 2000, p. 59, tradução minha).*

Nina Rodrigues não esconde sua admiração pela rebeldia dos povos sudaneses.<sup>11</sup> A rebeldia sugere orgulho, altivez e, portanto, superioridade. Em contraposição, destacam-se a docilidade e capacidade de adaptação dos bantos. Decorre desta visão outro estereótipo, que também ganhou estatuto de paradigma, na comparação entre bantos e africanos, qual seja: o reconhecimento de uma “pobreza mítica” dos primeiros que, entre outras coisas, “Ihes permitiu adotar uma caricatura da religião católica dos colonos” (Rodrigues, 1988 [1933], p. 89).

Assim, a seguinte geração de estudiosos da cultura negra na Bahia, com pequenos e compreensíveis “desvios”, vão confirmar alguns axiomas estabelecidos nos primeiros estudos, ao menos no que diz respeito aos povos bantos. Artur Ramos reconhece a falta de atenção de seu mestre quanto aos bantos em seus trabalhos sobre as religiões dos negros baianos.

*As únicas referências, e incidentais, a termos religiosos de origem bantu que encontrei em toda obra de Nina Rodrigues estão no seu ensaio sobre o quilombo dos Palmares, onde encontramos identificadas as expressões Zambi, Gane, Iomba, Gana Zona, Ganga Zumba, e no capítulo sobre os dialetos africanos, onde se refere a uma nota de Sylvio Romero sobre o termo Ganan-zamby, mostrando com acerto tratar-se da reunião de duas palavras: ngana e Zambi. E nada mais (Ramos, 1988 [1934], p. 76).*

Mas, nem por isso, deixa de corroborar a opinião de Rodrigues sobre o “pobre universo religioso” destes povos. Isso, em certo sentido, aos olhos do discípulo, justifica a desconsideração do mestre.

<sup>11</sup> Rodrigues, ao discutir as insurreições negras no Brasil, dedica especial atenção e reconhece predominância dos bantos em Palmares. Nesse sentido, ocupa ainda algumas páginas tratando da organização militar e política do quilombo. Sua conclusão geral, no entanto, é expressiva de um conceito prévio sobre os povos bantos, em geral. Para o autor, Palmares “em nada excede a capacidade dos povos bantos. Antes se pode afirmar que francamente voltaram eles à barbaria africana” (Rodrigues, 1988 [1933], p. 93).

*A religião negro-fetichista de origem banto, no Brasil, constitui uma página inédita na nossa etnografia religiosa. E isso por vários motivos. Em primeiro lugar estaria a pobreza mítica banto, em relação aos sudaneses, fato reconhecido por todos os etnógrafos, o que resultou na sua quase total absorção, no Brasil, pelo fetichismo jêje-nagô. Outra razão reside no fato de terem sido iniciados na Bahia os estudos sobre as religiões negras com Nina Rodrigues, ponto onde o tráfico de escravos foi principalmente de negros sudaneses, o que influenciou todos os trabalhos ulteriores sobre o assunto [...] (Ramos, 1988 [1934], p. 76).*

Acrescentar e corrigir Rodrigues no que diz respeito às interpretações sobre os bantos é uma das tarefas que Ramos se impõe. A influência do culturalismo permite ao também médico Artur Ramos um olhar um pouco mais atento sobre estes povos. A adoção dos conceitos de “áreas culturais” e “aculturação” – filiação declarada a M. Herskovits – possibilita duas interessantes contribuições de Ramos para o estudo da cultura banto (Ramos, 1979 [1937]). A diversidade de regiões e etnias cobertas pelo “guarda-chuva” banto é constatada pelo autor, embora não mereça, de sua parte, qualquer pesquisa bibliográfica mais atenta, atitude bem diferente daquela tomada quando o assunto são os sudaneses.

Talvez sua contribuição mais importante, resultado da instrumentalização do conceito de aculturação, tenha sido a tentativa de compreender os movimentos de transformação e as “sobrevivências” da cultura banto através de suas várias manifestações: “religião, folclore (contos Kibungo), certos festejos populares dos Congos ou cucumbis, capoeira, etc.), sobrevivências lingüísticas, etc”. (Ramos, 1979, p. 223-235). Entretanto, como o resultado de sua busca de “sobrevivências” foi mais modesto do que em relação àquelas encontradas entre os sudaneses, Ramos não titubeia em afirmar:

*A ênfase dada a esses estudos da influência do quimbundo entre nós é que deu origem à suposição errada de alguns que a cultura banto é superior à sudanesa. A área de extensão da primeira é verdade que foi maior no Brasil, porém menos **intensa** em valor cultural. Podemos dizer que a cultura sudanesa foi importante no sentido **vertical** e a banto no sentido **horizontal** (Ramos, 1979 [1937], p. 232, grifos do autor).*

O desinteresse de Nina Rodrigues pelos “três congos e alguns angolas” de Salvador foi tão grande que, segundo Vivaldo da Costa Lima, ele nem sequer tomou conhecimento

da existência de candomblés organizados por grupos de “língua banto”, que certamente havia na Bahia de seu tempo (Lima, 1976, p. 70). Assim, coube a Edison Carneiro chamar a atenção para os candomblés congo-angola e, por conseguinte, reconhecer a contribuição dos povos centro-africanos na formação das práticas religiosas dos negros baianos.

Em *Negros Bantos*, publicado no ano de 1937, Edison Carneiro também reconhece a pouca atenção de Nina Rodrigues aos bantos:

*Nina Rodrigues, estudando o problema do negro no Brasil, não deu a importância merecida à contribuição do negro banto. Para ele, o problema do negro era, mais exatamente, o problema do negro sudanês, principalmente exatamente dos negros jejes e nagôs, cujos aspectos culturais ele conseguiu, antes de mais ninguém, sistematizar e estudar, com a nunca desmentida segurança que lhe é peculiar. O velho Nina não desconheceu, aliás, o negro banto [...] Negro na Bahia, para Nina Rodrigues era, apesar de tudo, negro sudanês. Os demais não tinham existência legal no quadro étnico, social e religioso da Bahia (Carneiro, 1981 [1937], p. 128).*

Carneiro reconhece o esforço de Artur Ramos para superar este limite do trabalho de Nina, mas não se satisfaz com o resultado, pois o antropólogo simplesmente registra “e isso mesmo de passagem, sobrevivências religiosas bantas facilmente identificadas” (Carneiro, 1981 [1937], p. 129). O autor sugere então que as contribuições dos bantos para a cultura baiana foram muito maiores e significativas:

*[...] introduziram os cucumbis (a auto dos Congos), as festas do Imperador divino, o louvor a São Benedito, etc., já estudados por pesquisadores vários, e – conforme resultado de minhas pesquisas pessoais – o samba, a capoeira de angola, o batuque, as festas do boi, autos, danças de conjunto, lutas e festas populares comuns a todo recôncavo e mesmo à zona litorânea do Estado. A sua influência se entendeu, ainda, à própria religião – até então monopólio dos negros jejes-nagô –, criando os atuais “candomblés de caboclo”, tão ricos de sugestões para o estudioso da etnografia religiosa afro-brasileira (Carneiro, 1981 [1937], p. 129).*

Edson Carneiro identifica várias zonas de influência e potenciais temas de pesquisa sobre a presença banto no Brasil. Particularmente em *Negros Bantos*, Carneiro se concentra na investigação do campo religioso.<sup>12</sup> Sua contribuição etnográfica para o estudo dos candomblés congo-angola ou de caboclo, como prefere o autor, é

<sup>12</sup> Nas décadas seguintes, Carneiro vai se dedicar plenamente aos estudos do que denominou “folclore banto”. Nesta perspectiva, dedicou estudos e pesquisas a temas variados: *samba de umbigada; samba, batuque, capoeira e danças e folguedos tradicionais*.

inegável. Este valor não esconde, entretanto, uma visão limitada pela reprodução dos velhos estereótipos. Considera os negros sudaneses “em relação aos negros bantos, muito mais adiantados em cultura”. Para ele, os “negros bantos eram, e ainda são atrasadíssimos em cultura”; por isso, “a liturgia de influência banta no Brasil não difere muito da jeje-nagô, de que é, mesmo, uma imitação servil” (Carneiro, 1981 [1937], p. 30, 174-175).

É interessante como os estereótipos da “pobreza mítica” e da “docilidade” foram mantidos e reafirmados pela literatura etnológica. A “soma” destes dois estereótipos produziu a “clássica” tese da “permeabilidade dos bantos às influências externas” explicitada nos trabalhos de Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Artur Ramos e Roger Bastide, só para ficar nos clássicos (Bastide, 1971, vol. II, p. 287).<sup>13</sup> Nestes autores, aos povos bantos, permeáveis e dóceis diante da cultura ocidental, apenas restaram a magia e o sincretismo, enquanto os iorubas foram capazes de criar uma verdadeira religião.

Este fenômeno de “hierarquização étnica” não foi exclusivo do Brasil. Podemos observar o mesmo movimento em Cuba e no Haiti. No contexto cubano, temos uma sólida tradição etnográfica que opõe os cultos de origem iorubá (lucumi), considerados “superiores”, aos de origem banto (congo), considerados “inferiores” (Capone, 2000, p. 70).<sup>14</sup> Com relação ao Haiti, os trabalhos de Herskovits e Métraux ajudaram a cristalizar a interpretação de que uma cultura ewe-fon se sobrepôs a uma cultura congo mais primitiva.<sup>15</sup>

As décadas de 1970 e 1980 foram fundamentais na renovação da historiografia baiana da escravidão, sobretudo no seu aporte documental. Assim, a afirmação de uma nova perspectiva teórico-metodológica teve por base um grande impulso da pesquisa documental. O tratamento especializado das fontes seriais, tais como inventários e testamentos; a investigação da documentação judiciária e policial; a preocupação com o inventário de periódicos, entre outros suportes, trouxe à baila uma sociedade escravista mais complexa, contraditória

e violenta do que se pensava até então (Matoso, 1992, p. 28-35). Do mesmo modo, os escravos emergiram como sujeitos individuais e coletivos construindo laços de amizade, parentesco, compadrio ou mesmo conspirações, rebeliões e aglutinações ameaçadoras da ordem vigente.<sup>16</sup>

A concentração das pesquisas na cidade do Salvador e Recôncavo, sobretudo no século XIX, continuou dando maior visibilidade aos africanos da costa ocidental, sem dúvida, os mais numerosos e os grandes protagonistas dos movimentos rebeldes na Bahia oitocentista. Entretanto, são fartos os registros documentais dos séculos XVIII e XIX que atestam a presença de angolas, benguelas e congos na cidade de Salvador, no Recôncavo e sertões da Bahia. Estes registros, no mínimo, problematizam a insignificância numérica e, sobretudo, social e cultural dos povos da África Central na constituição da experiência escrava baiana, assim como trazem à tona a construção de estereótipos que calaram fundo nos meios intelectuais.

Particularmente a história das irmandades negras na Bahia é expressiva da necessidade de reconhecer e compreender estes outros africanos da Bahia, a fim de que se possam balizar melhor as dinâmicas e práticas das comunidades de escravos e libertos.

No início do século XVIII, a matriz da paróquia da Conceição da Praia, além do altar principal, abrigava vários nichos de santos particulares. A capela dedicada à Virgem do Rosário ficava no corpo da igreja, bem próxima à colateral da epístola. Nas palavras de Frei Agostinho de Santa Maria, esta capela “foi feita à custa dos pretos angolas e crioulos da terra, os quais concorre[ram] com muita liberalidade e grandeza, para todos os gastos e despesas”.<sup>17</sup> Provavelmente, a instituição da capela date do final do século XVII, período em que foi ereta uma irmandade de pretos devotos da Senhora do Rosário na matriz da Praia. No compromisso da confraria, os angolas e os crioulos, construtores e patrocinadores da capela do Rosário, são merecedores de atenção especial. Cabia a

<sup>13</sup> Não apenas Bastide, mas muitos de seus contemporâneos antropólogos e sociólogos continuaram reproduzindo estes estereótipos com foros de verdade. Ver, por exemplo, o artigo de Pollak-Eltz (1970). Cito, deste ensaio, um trecho bastante ilustrativo: “Da região do Congo e de Angola muitos escravos foram deportados para o Brasil, ali chegados antes da grande invasão iorubá. De preferência os negros do Congo foram empregados para a lavoura nos campos, sobretudo nos Estados da Bahia e Pernambuco. Os seus descendentes se encontram ainda hoje nas regiões rurais destes Estados. Nas cidades foram preferidos, para domésticos e operários, os iorubas, por serem mais inteligentes” (Pollak-Eltz, 1970, p. 107).

<sup>14</sup> Exemplo clássico/fundador desta tradição são os estudos de Fernando Ortiz (1975).

<sup>15</sup> Uma crítica profunda a esta interpretação pode ser encontrada em Hein Vanhee. Com base numa minuciosa investigação sobre a heterogeneidade da população escrava no Haiti do XVIII, o autor argumenta que, ao contrário do que afirmam os estudos anteriores, a inclusão de rituais, canções e imagens católicas nas cerimônias do Vodou foi resultado da contribuição dos negros centro-africanos, particularmente os oriundos do Reino do Congo. Seguindo esta análise, a velha fórmula da “cultura superior que se sobrepõe à inferior” se torna bastante insatisfatória. As pesquisas de Vanhee são, atualmente, um grande estímulo e sugestão para os inconformados – talvez especialmente os historiadores – com a tese da “permeabilidade dócil” dos bantos na Bahia (Vanhee, 2002).

<sup>16</sup> Alguns marcos fundamentais desta nova historiografia baiana foram produzidos por Matoso e uma nova geração de historiadores influenciados pela historiografia francesa, pela história social e pelos novos estudos sobre a escravidão nas Américas. Ver, entre outros: Matoso (1982 [1979]), *Ser escravo no Brasil*; Maria José da Silva Andrade (1975), *A mão de obra escrava em Salvador*; Maria Inês Cortes de Oliveira (1979), *O liberto, seu mundo e os outros*; João José Reis (1982), *Rebelião escrava no Brasil: A história do levante dos malês (1835)*. De certo modo, ao largo deste grupo, dois experientes pesquisadores marcaram profundamente esta e as futuras gerações interessadas no tema da escravidão na Bahia, sobretudo no que diz respeito ao tráfico. Refiro-me, notadamente, ao francês Pierre Verger e ao historiador baiano Luís Henrique Dias Tavares.

<sup>17</sup> Frei Agostinho de Santa Maria, Santuário Mariano e História das Imagens Milagrosas de Nossa Senhora milagrosamente manifestadas e aparecidas em o Arcebispado da Bahia [1722]. Separata da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*. Salvador, Imprensa Oficial da Bahia, 1949, p. 75.



estes dois grupos, e tão somente a eles, ocupar os cargos de juiz e juíza, as funções diretivas mais importantes da irmandade.<sup>18</sup> Quase um século depois, a mesma restrição permanecia em voga, o que faz pensar na longevidade, força e significado da associação entre angolas e crioulos nas irmandades do Rosário baianas.<sup>19</sup>

Além da irmandade do Rosário da Conceição da Praia, outras tantas confrarias dedicadas a esta invocação foram criadas e administradas por angolas e crioulos da terra. A Irmandade do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo particulariza, em sua longa história, a primazia dos angolas em sua formação e atuação ao longo dos séculos.<sup>20</sup> Ainda no estatuto aprovado em 1820, oficialmente a direção desta prestigiosa irmandade ficava a cargo dos angolas e crioulos.<sup>21</sup> Na cidade da Bahia, durante o século XVIII, as irmandades do Rosário da Freguesia de São Pedro, assim como a da matriz da Vitória também privilegiavam os angolas e os crioulos em sua direção.

Ao longo do século XVIII, pude identificar 17 irmandades dedicadas ao culto do Rosário no arcebispado da Bahia. Possivelmente existiram outras mais; entretanto, nem todas tiveram preservados os testemunhos de sua atuação.<sup>22</sup> É interessante notar que mais da metade destas irmandades identificadas, mais precisamente nove dentre elas, privilegiavam angolas e crioulos nos cargos de direção. Este fenômeno deu-se na cidade da Bahia, em seu Recôncavo, adentrando o Sertão de Baixo na Freguesia das Itapororocas, e chegando até a capitania de Sergipe Del Rei, na Freguesia de Nossa Senhora da Vitória.<sup>23</sup>

Desse modo, é possível conjecturar que os angolas na Bahia, mais que qualquer outro grupo, apropriaram-se do espaço das confrarias para aí concretizarem seus desejos e interesses corporativos. A experiência africana do catolicismo foi fundamental para a apropriação e consolidação deste espaço (Thornton, 1988; Heywood, 2002; Reginaldo, 2005). Por outro lado, as lutas cotidianas, os arranjos e as alianças também foram cruciais na delimitação e identificação desse espaço particular. Assim, acredito que a identificação dos angolas com as irmandades do Rosário foi parte importante do processo de formação de uma identidade angola na Bahia.

Se as irmandades que congregaram angolas têm sido objeto de investigação de alguns estudiosos, ao longo das últimas décadas, alguns temas continuam praticamente intocados.<sup>24</sup> Dentre outros temas, pouco se sabe sobre a história da formação dos candomblés congo-angola na Bahia,<sup>25</sup> ainda que estes sejam, mesmo nos dias de hoje, os mais numerosos e populares. Nestes espaços, de forma muito particular, cultivou-se uma memória centro-africana, apesar de toda marginalidade imposta pelos estudiosos do tema desde o início do século XX. A história desta memória ainda está para ser contada. Uma necessária revisão do lugar das tradições centro-africanas na formação dos cultos afro-baianos pode colaborar para uma melhor compreensão da história do candomblé baiano, em suas diferentes vertentes e, ao mesmo tempo, lançar novas questões na investigação da religiosidade popular afro-baiana.

## Referências

- ANDRADE, M.J.S. 1975. *A mão de obra escrava em Salvador*. Salvador/São Paulo, Corrupio, 233 p.
- AVEZAC, M. 1840. *Afrique: esquisse générale de l'Afrique et Afrique Ancienne*. Paris, Firm Didot Frères Editeurs, 108 p.
- BACELAR, J.; SOUZA, M.C.B. de. 1974. *O Rosário dos Pretos do Pelourinho*. Salvador, Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia. Texto mimeo.
- BASTIDE, R. 1971. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo, Pioneira/Editora da Universidade de São Paulo, vol. 1, 240 p.; vol. 2, 567 p.
- CAPONE, S. 2004. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Contra-Capa/Pallas, 375 p.
- CAPONE, S. 2000. Entre Yoruba et Bantou: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines. *Cahiers d'Études Africaines*, 40(1-157):55-77.
- CARNEIRO, E. 1981. *Religiões Negras/Negros Bantos*. 2ª ed., Rio de Janeiro/Brasília, Civilização Brasileira/INL, 239 p.
- CASTRO, Y.P. de; CASTRO, G. de S. 1990. Culturas africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta da localização dos empréstimos. *Afro-Ásia*, 13:27-50.
- COSTA, L.M. 1959a. A devoção de N.S. do Rosário na cidade do Salvador. *Revista do Instituto Genealógico*, 10:95-117.
- COSTA, L.M. 1959b. A devoção de N.S. do Rosário na cidade do Salvador. *Revista do Instituto Genealógico*, 11:155-177.

<sup>18</sup> Compromisso da Irmandade da Virgem Santíssima Mãe de Deus N. S. do Rosário dos Pretos da Praia, 1686. Arquivo da Igreja de N. S. da Conceição da Praia. Cópia gentilmente cedida por João José Reis.

<sup>19</sup> No compromisso aprovado em Lisboa no ano de 1768, o acesso aos cargos de juiz e juíza continuou reservado aos angolas e crioulos. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos da Freguesia da Conceição da Praia da Cidade da Bahia, aprovado pela Mesa de Consciência e Ordens em 1768. IAN/TT, Chancelarias Antigas/Ordem de Cristo, Livro 306, fls. 16-22.

<sup>20</sup> Ver, entre outros: Pondé (1946), Costa (1959a, 1959b), Ott (1968), Bacelar e Souza (1974).

<sup>21</sup> Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, 1820 (in Farias, 1997).

<sup>22</sup> Devo aqui ressaltar a limitação imposta pelas fontes que subsidiaram este trabalho. O que chamo de "testemunhos de sua atuação" são nada mais que as correspondências estabelecidas entre as irmandades e as autoridades régias e eclesiásticas às quais se encontravam submetidas. Frequentemente, recebo notícia da existência, sob a guarda de particulares, de um velho compromisso ou livro de assento de alguma irmandade extinta. Para minha tristeza, todos os registros que me foram noticiados, e cuja veracidade pude verificar "in loco", estavam basicamente circunscritos ao século XIX.

<sup>23</sup> Sobre as freguesias do arcebispado da Bahia entre os anos de 1549- 1889, ver Silva (2000, p. 67-73).

<sup>24</sup> Sobre a presença dos angolas nas irmandades católicas na Bahia, ver, entre os estudos mais recentes, Farias (1997); Reis, (1997, p.7-33, 1991); Reginaldo (2005).

<sup>25</sup> Sobre os candomblés de tradição congo-angola ver: Trindade-Serra (1978); Santos (1995); Silveira (2007).

- DANTAS, B.G. 1988. *Vovó Nagô, Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 262 p.
- FARIAS, J.B.; SOARES, C.E.L.; GOMES, F. dos S. 2005. *No labirinto das nações*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 336 p.
- FARIAS, S.O.F. 1997. *Irmãos de cor, de caridade e de crença: a Irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do século XIX*. Salvador, BA. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia, 137 p.
- FERRETI, S.F. 1995. *Repensando o sincretismo*. São Paulo/São Luís, EDUSP, FAPEMA, 234 p.
- HEYWOOD, L.M. 2002. Portuguese into African: The Eighteenth-Century Central African Background to Atlantic Creole Cultures. In: L.M. HEYWOOD (ed.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 91-113.
- LANDES, R. 2002. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 360 p.
- LIMA, L. A. 1980. Roteiro de Nina Rodrigues. Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais - Universidade Federal da Bahia.
- LIMA, V. da C. 1976. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*, 12:65-90.
- MATORY, J.L. 1999a. The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorubá Nation. *Comparative Studies and History*, 41(1):72-103
- MATORY, J.L. 1999b. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, 5(1):57-89.
- MATOSO, K. de Q. 1992. *Bahia século XIX: uma província no Império*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 747 p.
- MATTOSO, K. Q. 1982. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 267p.
- MENDONÇA, R. 1972 [1933]. *A influência africana na português do Brasil*. 4ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 191 p.
- OLIVEIRA, M.I.C. de. 1979. *O liberto, seu mundo e os outros*. Salvador/São Paulo, Corrupio, 111 p.
- OTT, C. 1968. A Irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho. *Afro-Ásia*, 6-7:83-90.
- ORTIZ, F. 1975 [1906]. *Los negros brujos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- PARÉS, L.N. 2006. O processo de “nagoização” do candomblé baiano. In: L. BELLINI; E.S. SOUZA; G.R. SAMPAIO (orgs.), *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro*. Salvador, EDUFBA/Corrupio, p. 299-329.
- PONDÉ, M. do C. 1946. A capelinha dos Quinze Mistérios e a Devoção ao Rosário entre os pretos. *Anais do Arquivo Público da Bahia*, XXIX:313-324.
- PEREIRA, N. 1979. *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do Culto dos Voduns, do Panteão Daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil*. Petrópolis, Vozes, 245 p.
- POOLAK-ELTZ, A. 1970. Onde provêm os negros da América do Sul. *Afro-Ásia*, 10-11:99-107.
- RAMOS, A. 1979 [1937]. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 248 p.
- RAMOS, A. 1988 [1937]. *O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Edição Fac-Similar. Rio de Janeiro/Recife, Civilização Brasileira, Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 303 p.
- REGINALDO, L. 2005. *Os rosários dos angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia Setecentista*. Campinas, SP. Tese de Doutorado em História. Unicamp, 243 p.
- REIS, J.J. 1997. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Tempo*, 2(3):7-33.
- REIS, J.J. 1991. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 357 p.
- REIS, J.J. 1982. *Rebelião escrava no Brasil: A história do levante dos malês*. São Paulo, Brasiliense, 292 p.
- RODRIGUES, R.N. 1988 [1933]. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo/Brasília, Editora Nacional/ Editora da Universidade de Brasília, 283 p.
- ROMERO, S. 1888. *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*. Rio de Janeiro, Laemmert & Cia, 365 p.
- SANSONE, L. 2003. *Negritude sem etnicidade*. Salvador/Rio de Janeiro, Pallas, 335 p.
- Frei Agostinho de Santa Maria, Santuário Mariano e História das Imagens Milagrosas de Nossa Senhora milagrosamente manifestadas e aparecidas em o Arcebispado da Bahia [1722]. Separata da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*. Salvador, Imprensa Oficial da Bahia, 1949, p. 75.
- SANTOS, J.T. dos. 1995. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador, Sarah Letras, 162 p.
- SCHWARCZ, L.M. 1990. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo, Companhia das Letras, 287 p.
- SILVA, C. da C. 2000. *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador, EDUFBA, 500 p.
- SILVEIRA, R. da. 2007. *Candomblé da Barroquinha*. Salvador: Editora: Maianga, 645p.
- SILVEIRA, R. da. 1999. Os selvagens e a massa papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. *Afro-Ásia*, 23:87-144.
- THORNTON, J. 1988. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. Cambridge, Cambridge University Press, 436 p.
- TRINDADE-SERRA, O. 1978. *Na trilha dos erês: as crianças num terreiro Angola*. Brasília, DF. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 413 p.
- VALENTE, W. 1964. *Sobrevivências daomeanas dos grupos de culto afro-nordestinos*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco, 46 p.
- VANHEE, H. 2002. Central African Popular Christianity and making of Vodou religion. In: L.M. HEYWOOD (ed.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 243-164.
- VERGER, P. 1987. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos*. São Paulo, Corrupio, 718 p.

Submetido em: 27/08/2010

Aceito em: 01/09/2010

Lucilene Reginaldo  
Universidade Estadual de Feira de Santana  
Departamento de Ciências Humanas e Filosofia  
Avenida Transnordestina, s/n, Novo Horizonte  
44036-900, Feira de Santana, BA, Brasil