

MIGRAÇÃO E ENCANTARIA: a identidade da entidade

Prof. MSc. Rodrigo Casali -UEMS
candriago@hotmail.com

RESUMO: O objetivo do trabalho é mostrar como as religiosidades brasileiras constroem sua identidade e organizam sua representação no espaço simbólico social. Por meio da análise de um caso específico que é a entidade do baiano, busco refletir a construção social da Umbanda em seu diálogo com a sociedade e com seus partícipes. Existe um movimento dinâmico e dialético na organização desse processo que perpassa pela construção do discurso, da disputa de espaço simbólico tanto político quanto territorial, em que segmentos sociais são ajustados a participar desse processo.

PALAVRAS CHAVES: Umbanda – História – Identidade – Representações – Religião

Quero começar este texto com a pergunta: O que é Umbanda?

Refiro-me a Umbanda como uma religião formada a partir de um desiderato eclético, que conceitualmente tem por objetivo remodelar o antigo sincretismo. Assim, esse desiderato corresponde a um projeto consciente, a um empenho decidido de interligar elementos religiosos de distintas origens com vistas a uma síntese, a um credo conciliador universal. Não quero, com isso, afirmar que a Umbanda está livre em sua totalidade de elementos sincréticos, mas objetivamos-nos a deixar claro que esse:

Sincretismo é espontâneo, e muitas vezes inconsciente. Não constitui, de forma necessária, uma doutrina. Tampouco corresponde sempre a uma orientação universalista (freqüentemente não). É claro que, processos sincréticos marcam o horizonte da Umbanda, mas é o desiderato eclético que a distingue entre as religiões afro-brasileiras e dá novo sentido aos sincretismos de que ela é partícipe, protagonista ou tributária.¹

Isso que refiro como desiderato eclético está ligado a um processo meio consciente de mesclar elementos necessários no culto umbandístico. Mas essa consciência não é ao mesmo tempo de todo consciente, deve ser interpretada dentro de uma dinâmica cultural e respeitada de acordo com o contexto histórico, na medida em que a sociedade ou as relações sociais impõe, por força da circunstância, um estigma, um empecilho ou mesmo uma espécie de desafio que faz parte da disputa de bens simbólicos (BOURDIEU, 2000). Quando isso acontece, realizam-se escolhas de elementos culturais que darão um novo sentido ao ritual, ressignificando suas antigas práticas.

¹ *SERRA, Ordep. Águas do Rei. (Rio de Janeiro,2001). p. 219*

Esse processo de ressignificação de práticas contribui para a criação de certo regionalismo do culto de Umbanda. Acredito que não ocorre somente com a Umbanda, mas com todos os segmentos de religiosidades afro-brasileiras. É preciso haver adaptabilidade ao teatro social onde se reside, isso facilita a inserção de seus partícipes no contexto do espaço simbólico que está sendo disputado.

É o que se pode chamar de apropriação do universo cultural, que aprofundada por Ginzburg (1989) no campo da história cultural permite entender melhor esse processo, chamado de circularidade cultural, também discutido a partir de Bakhtin (1987). Deste modo, mesmo que uma série de elementos se cruzem, se tracem e se encontrem de diversas maneiras, formando novas configurações, novos personagens que, apesar de tudo, guardam a identidade da religião, - a sua forma de expressão através do uso do curandeirismo, da magia, da feitiçaria, que são elementos importantes para a negociação - a composição de seus rituais permanece original.

Esse processo fica mais claro quando se tem a oportunidade de vivenciá-lo através da *práxis* do seu culto. É ali, neste espaço simbólico onde ocorrem num período de tempo único, toda essa transformação de que falei até o momento. É observando os rituais deste culto que será possível captar o sentido do outro, pois referir-se a qualquer uma dessas religiosidades afro-brasileiras é antes de tudo dar voz ao outro a partir de seu mundo, de seu lugar.

Sempre existirão, nesses espaços, rupturas, transformações e resistências, sobretudo porque quando se trata de religião, trata-se de discurso que deve ser legitimado ou contestado. Daí que entender a formação da Umbanda é também entender paralelamente a formação de uma sociedade que nesse espaço, sendo sacralizado ou profanado, busca legitimar-se como protagonista do teatro social vigente.

É entender o outro a partir de seu mundo, de sua vivência, de suas experiências. Estudá-lo em sua cultura, o que implica em um método específico de estudos, ou seja, em trabalho de campo, em convívio com esse outro, descrevendo densamente suas atividades para que possam resultar em compreensão por nossa parte.

A Umbanda é uma religião de possessão que carrega elementos culturais das nações africanas, e ainda que se quisesse, de um modo ou de outro, negar esta influência,

ainda que os elementos do Kardecismo aparecem às vezes mais visíveis do que os elementos africanos, não poderia.

Muita gente já observou em uma esquina um conjunto articulado de uma garrafa de champanha, um prato de farinha, um copo de pinga e flores e velas, é a famosa *macumba*, *mandinga* como popularmente essas oferendas são chamadas. Elas não constituem necessariamente desses elementos, variam de acordo com a entidade a que se pretende invocar ou agradecer, assim como o lugar em que se oferece também varia, não é apenas nas esquinas, portas de cemitério. As margens dos rios também são importantes espaços para a entrega ou o depósito desses rituais. Árvores, cruzeiros de cemitério e coqueiros ou palmeiras também podem receber uma dessas oferendas.

Essas oferendas devem ser vistas como extensão do terreiro, como se o mesmo tivesse aberto suas portas e invadido a cidade. Desse modo, é válido ressaltar que o conceito de terreiro que emprego é uma designação genérica para os lugares de culto afro-brasileiro.

Essa questão me faz pensar a relação do terreiro para com a cidade, o espaço que este, enquanto uma cultura divide com a cidade, uma outra forma de cultura. Assim nesse sentido, como a cidade, enquanto esse conjunto cultural, recebe esses terreiros, ou pelo menos, convive com esses espaços? – resulta daí, às representações desses terreiros.

É então a partir desse ponto que começo a pensar na questão do território, do espaço como uma expressão ou imagem de uma determinada representação.

É claro que o que importa é o sentido que esse fenômeno tem para aqueles que o processam, e assim, posso incorrer no erro de uma análise universalista e ocidental sobre um fenômeno que tem raízes controversas à construção de pensamento no qual estamos pautados.

Não quero aventar a hipótese de que esses espaços são simplesmente a ocupação do vazio, nem muito menos dar a esse vazio a característica de uma determinada significação.

Interpretar - considero como uma operação básica de leitura daquilo que é visto como real, daí a necessidade que se tem de nomear e significar as coisas e pessoas a partir de esquemas de entendimento que mediam o intérprete-observador e o real.

Cultura nenhuma experimenta o acesso direto a esse real, há sempre um mediador – as representações - o processo simbólico que organiza as possibilidades existenciais de determinado grupo.

Desse modo, a linguagem é importante por que ela veste todas coisas, é uma das forças da unidade das diferenças dentro de uma estrutura dinâmica.

O espaço, neste contexto, vai sendo preenchido, com as suas significações que são próprias dele mesmo, construídas por processos híbridos e sincréticos, mas também desideratos.

Os espaços, por um outro lado dessa argumentação, são frutos do relacionamento entre o homem e o lugar (espaço), da capacidade que tem o meio físico de afetar o comportamento humano.

Muniz Sodré (2002), a respeito desse assunto, analisa as relações entre os brancos e negros a partir da perspectiva da ocupação do espaço-lugar, da representação do terreiro que emerge como território litúrgico original, uma espécie de *continuum* africano no exílio ou na diáspora escrava.

Para o autor, além do sociobiológico, estudam-se os espaços como algo a ser mais bem aproveitado e deixam de vê-lo no contexto das implicações e afetações simbólicas que a cultura opera nesse espaço, nesse território, enquanto algo que traz ou não ações.

O território para ele aparece como uma informação que é necessária para a identidade grupal ou individual que se liga ao reconhecimento de si, por outros.

Entre os povos da antiguidade, de um modo geral, a noção de ser humano discriminava, segundo o autor, os indivíduos não afetados pelos limites do espaço do grupo em questão.

Logo, essa dimensão territorial não se destaca apenas em culturas antigas, mas aparece também presente, de muitas maneiras, nas chamadas sociedades modernas industriais, onde as representações dos seus espaços traduzem o poder do Estado. A soberania da geografia política nesse sentido acaba delimitando soberanias ou zonas de poder, sempre configurando o mundo de acordo com a representação da realidade chamada Estado.

É válido lembrar, ainda segundo Sodré, que o espaço também deve ser visto como um espaço orgânico – o espaço dos corpos vivos e dos grupos sociais –, a relação espacial

suscita a noção de forma social entendida como um conjunto formado de elementos múltiplos.

Para Ribeiro (2003), o espaço, considerado concreto e visível afeta as pessoas que são armazenadas de acordo com os lugares que pra si são amados ou depreciados de acordo com suas experiências ou o seu próprio passado.

As experiências espaciais, portanto, são construções do homem, configurando-se como uma das referências básicas para a existência humana, logo de sobrevivência de uma determinada memória ou cultura, como é o caso dos africanos “diasporizados” no Brasil, do qual tem relatado Sodré.

Falar, então, de dimensões do espaço construído e do espaço interacional, é falar, nesse sentido, do espaço arquitetônico e urbanístico enquanto espaço imaginário e concreto, pois sendo imaginário esse espaço representa um conjunto de símbolos que coordenam sentidos e significações a eles atribuídos, enquanto que o concreto é o ocupado pelo material, no sentido de preencher o vazio.

Mas o espaço imaginário é muito mais amplo que esses espaços concretos da arquitetura, porque nesses espaços verificam-se articulações de práticas sociais, padronização de diferenças sexuais, confirmação de hierarquias, inclusão e exclusão enquanto mecanismos de controle.

Sodré também afirma que o território, que o espaço pode ser segregado, uma vez que a situação é referente à maneira pela qual o homem ocidental percebe, estrutura e usa o espaço territorial.

Essas formas de segregação ajudam a entender a dinâmica das representações desses terreiros na constituição da mesma e dos imaginários que comportam os seus rituais.

É importante também dizer que esses terreiros, nessa constituição espacial simbólica, identitária, ganham sentido se analisados no contexto histórico que se inserem, como é o caso de um ritual específico, conhecido como de gira de baiano.

Para que se possa entender essa gira como um fenômeno identitário e representativo da Umbanda nesse contexto, necessário se faz, recuperar o processo histórico das migrações do nordeste para São Paulo.

Assim, até 1930, o Brasil teve sua economia voltada predominantemente para o mercado externo. Com a depressão de 1929, que reduziu muito o nível das trocas entre os

países, uma série de conseqüências foi acarretada para a economia brasileira, dentre elas a desarticulação da antiga oligarquia agroexportadora, a qual perde sua supremacia.

Após 1930 o governo de Getúlio Vargas passou a dar a máxima prioridade ao desenvolvimento do mercado interno, ao crescimento interno da economia, adotando uma estratégia em que a industrialização aparece como instrumento para tornar a economia nacional o menos dependente possível do mercado mundial (SINGER, 1984).

Para que a política fosse viabilizada de fato, era necessário abrir as regiões semi-isoladas que vivia em economia de subsistência e integrá-las na divisão inter-regional do trabalho, o que significava ao mesmo tempo, ampliar o mercado para o capital industrial.

A política varguista permitiu que ao longo das primeiras décadas do século XX, criasse no Brasil centros industriais que ocupassem a posição de tributários dessas regiões interioranas e isoladas da economia nacional, isso era uma forma de integrar às regiões a esses centros por excelência, como São Paulo, que passa por um processo de urbanização e criação de pólos industriais.

Assim no contexto de desenvolvimento urbanístico e industrial do Brasil, é entre as décadas de 1950 e 1960 que a Umbanda se firma em São Paulo (MONTES, 1998), a capital se transforma no alvo de um grande fluxo migratório, tornando-a uma das maiores metrópoles. Várias frentes desse fluxo migratório se fazem presentes, em especial os Nordestinos, que vêm para trabalhar na construção civil (SANTOS, 1996), na indústria automobilística, ocupando os vários postos de trabalho não qualificado.

Por essa trajetória, o nordestino passou a constituir um imaginário ligado ao trabalho duro, à pobreza, ao analfabetismo, à periferia, quem leva um vida precária, sendo pejorativamente chamado de baiano, como alguém que só faz coisas erradas passou por isso a ser marginalizado nesse novo meio social que se constituía no momento.

No mesmo período, da década de 1950, a Umbanda deixa de ser perseguida e à medida que suas raízes foram sendo difundidas pelas regiões do Brasil, e uma série de transformações passa a ocorrer nos segmentos político, econômico e social, ela passa a absorver em seus cultos novos elementos, sobretudo os personagens em que sua presença se constituiu na composição de uma nova entidade: os Baianos.

A Umbanda, caracterizada por cultuar figuras nacionais associadas à marginalidade, à condição subalterna das classes populares, sobretudo, se comparadas com

a categoria branca e elitizada, nesse momento de transformações, passa a agregar mais um componente para versatilizar o seu *continuum* no espaço sagrado e público.

O nordestino é o “subalterno” dessa nova metrópole, o tipo social “inferiorizado”, “atrasado”, mas por outro lado, também símbolo de luta e resistência, logo, na carnavalização que a Umbanda faz do teatro social vigente, o Baiano passa a ser o representante da força do fragilizado, aquele que pela sua trajetória de vida desenvolveu o caráter da bravura, ao mesmo tempo irreverente, tornando-se uma das principais entidades dos terreiros de São Paulo.

Desse modo, a entidade Baiano simboliza esse nordestino, desterritorializado de seu ambiente, sobretudo o ambiente rural em que vivia no nordeste e que agora passa a viver no meio urbano, industrializado, tendo que enfrentar uma nova realidade, um conjunto de relações sociais que lhe é de primeira vista totalmente alheia a sua realidade.

É necessário então a ressignificação das antigas práticas, a superação dos obstáculos oferecidos pela sociedade industrial para, garantir a sua sobrevivência no novo mundo.

É nesse contexto que os novos personagens na Umbanda aparecem em seus cultos, construindo um novo espaço sagrado, uma nova liturgia.

A história das entidades nos terreiros douradenses está fortemente ligada, como a história de São Paulo, do processo migratório, sobretudo nordestino. A região também recebeu várias frentes de colonização: mineiros, paulistas, sulistas e nordestinos - cabendo a estes a ocupação do espaço mais inferior que havia no teatro social aqui constituído.

O desenvolvimento de Dourados se verifica ligado com a política varguista de integrar os grandes centros econômicos do Brasil às regiões mais afastadas, e nesse sentido a criação de colônias agrícolas, era na prática a realização dessa política.

Dourados receberá um cuidado especial devido as suas fronteiras com o Paraguai. Logo, a criação das colônias agrícolas pela política varguista passa a atender uma outra necessidade: diminuir as tensões sociais que haviam nos grandes centros devido ao êxodo rural, e também melhor guarnecer as fronteiras, devido a “política coronelista” representada pela Companhia Erva Mate Laranjeira, presente na região.

Nasce dessa maneira a Colônia Agrícola Nacional de Dourados – CAND, que absorveu grande fluxo migratório nordestino, que vindos de São Paulo, buscavam melhores

condições de vida, ancorados pelo cerne de esperança, presentes nos discursos de Getúlio Vargas. O migrante, nordestino, mediante as condições de solidão, a sensação de desespacialização, desterritorialização e a falta de referências vividas por ele que estabelecem nesse espaço são constantes, assim, passam a assumir a responsabilidade de construir neste espaço, a cidade, um processo de identificação garantindo sua inserção social (SILVA, 2000).

No que se refere a Umbanda, essa nova entidade, contribui para a ampliação de seu teatro social, de seu processo representativo enquanto um trunfo versátil para dar conta das novas exigências impostas pelo social.

Assim, se o nordestino por suas qualidades de teimoso, alegre, foi importante para a implantação de uma política que necessitava justamente de qualidades *vis* para desbravar as áreas ainda pouco povoadas do interior do Brasil, muito se pode aproveitar da entidade, nos terreiros, uma vez que as qualidades contribuíram para ampliar a atuação da Umbanda no cenário nacional. Mas o sucesso dos novos personagens não está somente limitado a Umbanda, mas aparece também em outras expressões afro-brasileiras.

Alguns estudos como da Patrícia Ricardo de Souza e Reginaldo Prandi (org.) (2001), sobre a encantaria de Mina em São Paulo, que recupera a história do Tambor de Minas, religião afro-brasileira nascida no Maranhão, também mostram que em sua prática litúrgica existe a presença de uma entidade chamada Baiano.

As entidades que são conhecidas como Caboclo Baiano, mas não se reconhecem como originários do estado da Bahia, mas de uma baía encantada, no sentido geográfico do termo, porém, segundo esse estudo eles se apresentam com características muito próximas dos Baianos da Umbanda, pois são brincalhões e muito falantes, se mostram sensuais e sedutores.

Quando os autores recuperam a genealogia de algumas famílias dessa falange de encantados, eles observam que alguns desses personagens também aparecem na Umbanda, como é o caso do Mané Baiano, que segundo os autores foi o encantado do falecido Manoel de Poli que havia sido iniciado na Mina e que depois passou a tocar Umbanda; o seu Mané Baiano tinha uma postura bem umbandista, se distinguia apenas por não comer em terra.

Maria do Balaio, muito famosa no Tambor-de-Mina, mas sua procedência é da Umbanda, inclusive na Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá [Dourados], uma das

Baianas que ali trabalha, sobretudo com feitiços para o amor é nomeada por ela mesma de Maria do Balaio.

Essas equivalências e origens presentes entre as entidades são importantes por que mostra a dinâmica que prevalece entre as religiosidades de origem africana.

Para os autores Prandi e Souza, o Tambor-de-Mina vem se reproduzindo no Rio de Janeiro e em São Paulo através do processo migratório. Os primeiros terreiros dessa expressão aparecem já em São Paulo a partir de 1970.

O importante a frisar nessa questão é que as entidades ao palmilharem de um lugar a outro, ganharam espaço na constituição de uma outra forma de expressão das religiosidades afro-brasileiras.

O sucesso dos personagens nos terreiros se explica pelo fato de que eles realizam um tipo de trabalho que entidades como Caboclos e Pretos-Velhos não realizam.

De um modo geral os Baianos são tidos como pessoas alegres e teimosas. Os freqüentadores do culto de Umbanda e em especial dessa gira, afirmam que são bons no feitiço porque mesclam características da esquerda e da direita, como se fossem “exús transfigurados em anjos de luz” (SOUZA, 2001, p.309).

Sá Júnior (2005), se refere a esse caráter associado ao exú como sendo uma característica *trickster* dos Baianos, ou seja, brincalhão, zombeteiro e que se coloca na fronteira entre o bem e o mal. Para o autor, o Baiano também é associado ao malandro da Bahia, mas também ao cangaço.

O Baiano nesse sentido assumiu na Umbanda o papel do negro ou o mulato das cidades litorâneas da Bahia, passando a constituir o produto da força desses dois locais, como sugere um dos pontos cantados nas giras:

Bahia oh! África
Vem cá,
Vem nos ajudar.
Força baiana
Força africana,
Força divina,
Vem cá, vem cá².

Pelo ponto cantado nas giras, essa entidade assume essa dupla originalidade, ou seja, a africana e a baiana. Mas a sua associação por outro lado com a cultura nordestina de um modo geral, o aproxima do Boiadeiro, o trabalhador rural que lida com o gado que

² CASALI, Rodrigo. Caderno de anotações das visitas nos terreiros de douradenses. (Dourados, 2004/2005). 50p.

também foi apropriado pela Umbanda enquanto entidade, desse modo, enquanto o Boiadeiro é assimilado dentro de uma mestiçagem ao mundo do caboclo indígena, o Baiano é assimilado ao mundo do negro africano. Enquanto que o Boiadeiro se comporta de forma sisuda, o Baiano é alegre, festivo, malandro (SOUZA, 2001).

O Baiano também tem a fama de grande feiticeiro, de grande “macumbeiro”, porque a sua capacidade para desmanchar as demandas é muito grande, conforme o ponto cantado:

Eu quero ver o Baiano vim da Aruanda,
Trabalhando na Umbanda,
Pra a demanda não vencer³

As demandas são traduzidas como aquelas temidas magias maléficas, por isso esses Baianos atuam às vezes também na prática da quimbanda. O que remete a um caráter duplo, de trabalho voltado para a *direita e esquerda*.

Essa dualidade – de direita e esquerda – presente nos rituais se explica porque encontram entidades que trabalham na confecção de feitiços, quebrando o coco, desfazendo as demandas e daí a sua ligação com a quimbanda, a macumba (*esquerda*) e, entidades que atuam mais na área dos conselhos, dando passes e conversando com as pessoas que os procuram (*direita*).

O mais importante a dizer sobre essas entidades é que elas trazem como característica a capacidade de uma forte identidade e adaptabilidade, seja com a cidade, o terreiro, por isso, os seus rituais podem de uma casa para a outra, divergirem. Como tem acontecido em Dourados.

As histórias, como as contadas por Antônio Baiano, por Maria do Balaio, [entidades da gira] e outras, que nesse estudo não tive a oportunidade de documentar, mas que remetem à Bahia, ao nordeste, recriando um passado vivido, atuado imagetivamente verdadeiro, que constitui uma realidade à parte da realidade vivida pelos partícipes da gira.

As ressignificações devem ser vistas no âmbito do encontro dessas realidades, e a partir de um desiderato da liturgia umbandista. De um lado, uma expressão religiosa que busca um espaço legítimo, autorizado no meio social, e que busca um caminho de construção que vai ao encontro da realidade social, a fim de construir, ressignificar símbolos que carnavalizados no interior de seu ritual sejam diretamente identificados com a

³ CASALI, Rodrigo. Caderno... p.25.

realidade social, porém, utopicamente – pelo conceito de Laplantine (1993) – sendo agora vivido numa perspectiva de futuro.

Por outro lado, segmentos sociais, desespacializados, desterritorializados, que vivenciam uma realidade diferente daquela vivida em sua terra natal tendo que sobreviver a essa nova perspectiva, encontram em um ritual, um ambiente em que é possível reviver aspectos de sua cultura natal.

O resultado desse encontro, desse diálogo, chamo de Baianos, personagens que representam os nordestinos que chegaram em Dourados no Pau-de-arara, motivados pela esperança de um futuro melhor, expressando a alegria de receber um pedaço de terra e assim, trabalhar e viver.

Os Baianos, nessa perspectiva, estão envoltos a uma alegria contagiante e expressam a esperança de poderem ajudar as pessoas que os requisitem a viver.

Quando observo a incorporação em uma gira de Baiano, observo a sua dinâmica e fluidez, o descompromisso com as regras, e ao mesmo tempo a sutileza da dança, que expressa a alegria, a utopia de um futuro melhor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKHTIN, Mikail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo: Hucitec, 1987.

BOURDIEU, Pierre. **O poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

CASALI, Rodrigo. **Caderno de anotações das visitas nos terreiros de douradenses**. Dourados, 2004/2005. 50p.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 1. Artes de fazer. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 9 ed. Petrópolis. RJ: Vozes, 1994.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

LAPLANTINE, François. “As Três vozes do imaginário”. Tradução Sérgio Coelho. **Revista Imaginário**, USP, n. 1, out. 1993.

MAGNANI, José G. C. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1992.

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lílían M. (org.) e NOVAIS, Fernando A. (Coord.). **História da vida privada no Brasil**, contrastes da intimidade contemporânea, São Paulo: Cia das Letras, 1998.

PRANDI, Reginaldo. **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

RIBEIRO, Cláudia R. **A dimensão simbólica da arquitetura: parâmetros itangíveis do espaço concreto**. Belo Horizonte: FUMEC-FACE, C/Arte, 2003.

SÁ JÚNIOR, Mário Teixeira de. **A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da**

Umbanda (1840-1960). 2004. 107f. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados.

SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira**. 3 ed. São Paulo: HUCITEC, 1996.

SERRA, Ordep. **Águas do Rei**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SILVA, Wagner G. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: EDUSP, 2000.

SINGER, Paul. Interpretação do Brasil: uma experiência histórica de desenvolvimento. In: FAUSTO, Boris (dir.) **História geral da civilização brasileira**. São Paulo: Difel, 1984, v.4.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002. (Bahia Prosa e poesia).

SOUZA, André Ricardo. “Baianos: novos personagens afro-brasileiros”. In: PRANDI, Reginaldo. **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

VAINFAS, Ronaldo.(org). **Dicionário do Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.