

NO CANDOMBLÉ, DO ALÁ AO OJÁ: TECIDOS QUE VESTEM, PROTEGEM E SACRALIZAM

Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão¹
Fernando Batista dos Santos²

Resumo: O presente artigo busca evidenciar a roupa como meio profícuo de expressão e persistência das memórias e identidades afro-brasileiras no Candomblé, tomando como parâmetro o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Terreiro da Casa Branca), onde a autora exerce o cargo de equede. Identificada como *axó*, demonstra-se que a roupa preserva a identidade ancestral iorubana desde o termo pelo qual é reconhecida no interior dos Terreiros. Também identifica nação religiosa e grau hierárquico. Embora restritas ao espaço religioso, o modo de vestir extrapola, em algumas peças, os limites do religioso, contribuindo para identificar a pertença ao Candomblé de quem a esteja portando. Destaca-se, assim, o papel do *ojá* e do *alá* como peças que delimitam geografias sagradas plenas de memórias e identidades. A criação do Espaço Cultural Vovó Conceição em 2006 buscou estimular as novas gerações a confeccionarem suas vestes religiosas como ocorria outrora. Entretanto, reconhece-se que o processo de terceirização da atividade tem se acentuado. Conclui-se indagando até que ponto o processo de exploração econômica dos diversos bens patrimoniais do Candomblé pela cidade, tornando a feira uma extensão das roças, abala a ritualística religiosa. Estaria o Candomblé se desterritorializando ou reterritorializando toda a cidade?

Palavras-chave: Candomblé, Terreiro da Casa Branca, roupa, memória, identidade.

Introdução

No Brasil, o Candomblé baiano assegura o pioneirismo em estudos antropológicos sobre a religião, destacando-se os trabalhos de Rodrigues (2014) e Querino (2014) como precursores de uma série de investigações que viriam a ser desenvolvidas ao longo do século XX e até os dias atuais, por pesquisadores nacionais e estrangeiros. Embora não mais detenha a primazia de outrora nos estudos sobre religião, as recentes obras de Castillo (2010), Parés (2006; 2016) e de Reis (2008), ao nos

¹ Equede no *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Terreiro da Casa Branca). Atual presidenta da Associação São Jorge do Engenho Velho. E-mail: ekedysinha16@gmail.com.

² Doutorando no Programa Multidisciplinar em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia. E-mail: fernando.batista@ufba.br.

oferecerem novas nuances e novos métodos de abordagem evidenciam a persistência da fertilidade do campo em apreço.

Entretanto, nos últimos anos, o Candomblé tem motivado, também, as chamadas produções paraetnográficas (Castillo, 2010), aquelas cuja autoria cabem aos(às) próprios(as) religiosos(as), caminho aberto e estimulado por Stella de Azevedo Santos (Mãe Stella de Oxóssi). Assegura-se, assim, voz e espaço aos(às) outroras restritamente investigados(as). É o que também ocorre com o presente texto. A exemplo de trabalho anterior (SANTOS & BRANDÃO, 2020), este também repete a parceria e cumplicidade de uma liderança do Candomblé baiano, cujas memórias e experiências religiosas se encontram em Brandão (2015) e um acadêmico, não iniciado, que tem o Candomblé como uma das áreas de seus interesses de pesquisa. Em Santos (2016) se encontravam nos lugares de interlocutora e pesquisador, respectivamente; agora parceiros de escrita e reflexões.

Vinculada ao *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, mais conhecido como Terreiro da Casa Branca, primeiro templo religioso não católico a ser tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan, a autora deste artigo criou ali, em 2006, o Espaço Cultural Vovó Conceição. Por herdar da mãe biológica (Vovó Conceição), já falecida, não apenas o espaço de liderança naquele Terreiro baiano, mas a arte do corte e costura, buscou-se com a criação daquele Espaço nos limites do Terreiro da Casa Branca, estimular a autoprodução da chamada roupa de orixá (*axó orixá*) pelas novas gerações de religiosas daquela e de outras roças de Candomblé soteropolitanas.

A autoprodução das chamadas “roupas de razão”, usadas por homens e mulheres durante os afazeres religiosos cotidianos, bem como as que seriam vestidas pelas divindades, era prática corriqueira no interior da Casa Branca. Motivada não apenas pelas limitações financeiras – as quais, inclusive, persistem para a maioria das seguidoras e dos seguidores do Candomblé –, a atividade, como tudo que se faz no interior de uma roça de Candomblé, encontrava-se no rol de aprendizados necessários à aquisição do que Castillo (2010) menciona como o saber vivido.

O Espaço Cultural Vovó Conceição nasceu com o intuito não apenas de ensinar a confecção, mas sobretudo de transmitir às gerações mais novas os significados de cada

pedaço de pano que se sobrepõe sobre os corpos do Candomblé, estejam ou não em transe, sejam ou não humanas(os), pois a roupa traz marcas ancestrais que conservamos e que vêm sendo transmitidas há gerações. Daí nos identificar social e hierarquicamente, representando para nós uma espécie de passaporte, elo que nos une ao passado e nos conduzirá ao futuro, “porque minhas mães – especialmente a biológica e a de santo – sobrevivem em mim e eu – iniciada há pouco mais de 50 anos no Candomblé, sendo hoje uma das mais velhas da Casa Branca – espero sobreviver naquelas para cuja formação religiosa tenho contribuído.”³ Um pedaço de pano jamais será apenas um pedaço de pano se identificado e usado, por exemplo, como *alá*, pois que se trata do manto branco fosco sob o qual *Oxalufã* caminha; ou como *ojá*, peça de tecido usada para sacralizar e proteger corpos (nossas cabeças, nossas divindades, nossos tambores e nossas árvores). O *ojá* é a origem dos turbantes que extrapolaram os limites das roças do Candomblé.

Este artigo resulta da residência artística cumprida pela autora em 2019 no Instituto Sacatar⁴, na Ilha de Itaparica, concluída com um desfile de roupas de axé por pessoas do axé⁵ e que resultará na obra *Axó Orixá: no corpo também se lê*⁶. O corpo assim vestido se destaca, à semelhança da própria roça de Candomblé, como espaço de resistência que contrapõe à lógica colonial do ser e do estar no mundo, numa atitude decolonial.

Dividimos, assim, este artigo em três partes, além desta introdução: na primeira buscaremos evidenciar como o Candomblé, tomando como parâmetro o Terreiro da Casa Branca, uma espécie de território-mito – ao qual dedicamos a segunda seção do texto –, constitui-se em espaço privilegiado para a salvaguarda das memórias e identidades afro-brasileiras, que ali encontram na roupa um meio profícuo de expressão e persistência. Logo, na terceira parte deste artigo, buscaremos demonstrar como a roupa se constitui em um elemento pleno de significados e simbologias para e no Candomblé.

³ Recorremos às aspas para indicar que aqui fala mais a líder religiosa que a autora deste artigo.

⁴ V.: <<https://sacatar.org/pt/home-portuguese/>> . Acesso em: 13 abr.2021.

⁵ V.: <<http://www.fundacaocultural.ba.gov.br/2020/01/14087/Evento-em-Itaparica-marcou-o-fim-da-residencia-artistica-de-Ekedy-Sinha-no-Instituto-Sacatar.html>>. Acesso em: 13 abr.2021.

⁶ No prelo.

Candomblé como território de salvaguarda identitária

Em nível simbólico, a violência do empreendimento colonial, para além dos flagelos físicos, impôs aos antigos povos colonizados uma desterritorialização⁷ em dupla dimensão. Sob a dimensão objetiva, a migração compulsória imposta aos(as) africanos(as) escravizados(as), mas também aos povos nativos de terras que viriam a ser conquistadas, implicou-lhes a princípio uma desterritorialização em nível geográfico. No caso dos povos africanos esse processo se verificou concomitantemente ao que ocorria em nível sócio-cultural, vez que o colonizador ao juntar grupos étnicos diversos, atribuindo-lhes, já naquele momento, denominações metaétnicas, fomentava o bilinguismo linguístico como observa Parés (2006), a fim de “desarticulá-los política e religiosamente no momento do tráfico”, como observamos em trabalho anterior (SANTOS & BRANDÃO, 2020, p. 6).

Por conseguinte, impunha-se aos povos conquistados uma unidade linguística com vistas a evitar o pluralismo religioso, mas que tinha como escopo vitimar preliminarmente o próprio ser ao desalojá-lo de si próprio, a começar pela destituição do nome de batismo por aquele que lhe atribuiria o conquistador. Esse processo de usurpação de identidades em paralelo à objetificação dos corpos lançou-os ao caos existencial apontado por Opipari (2009), configurando um processo de “desterritorialização radical”, o qual, entretanto, reconhece a mesma autora, “deu lugar a reterritorializações⁸ bastante criadoras e sempre dinâmicas”, havendo a “recomposição de territórios existenciais subjetivos”. (OPIPARI, 2009, pp. 13-14).

O Candomblé baiano se destaca como um desses territórios, o qual mesmo concebido e inserido no interior de uma sociedade escravocrata, branca, patriarcal e capitalista, subverteu e subverte a lógica colonial em várias dimensões, como pontuamos em trabalho anterior (SANTOS & BRANDÃO, 2020). Do viver em comunidade à relação com a natureza. Ao reconhecer e admitir às mulheres o potencial e o lugar de liderança, o Candomblé subverte a lógica de gênero que caracteriza nossas relações sociais⁹. Ao reconhecer importância aos mais novos e aos mais velhos, destaca-se como campo privilegiado de respeito pelo ser humano em sua completude. O

⁷ Conceito concebido por Deleuze e Guattari (1980).

⁸ Idem.

⁹ Embora a distribuição de cargos ocorra com base no sexo biológico.

Candomblé contrariou, ainda, o colonialismo na pretendida unidade linguística ao preservar vocábulos e termos linguísticos que extrapolaram os limites de suas roças. Sobretudo, ao rebatizar seus(suas) iniciados(as) sob termos africanos, fazendo reverberar neles e nelas a ancestralidade coibida. No caso da autora deste artigo, houve incorporação ao seu nome civil do vocábulo que se refere ao cargo que assumiu na religião precedido do apelido que a tornou conhecida em Salvador.

Não obstante a opressão que vitimou historicamente os cultos afro-brasileiros, tornando-os ainda hoje alvo preferencial da intolerância religiosa praticada por crentes de outras denominações¹⁰; bem como os malefícios coloniais que se perpetuam contra nós indistintamente, sejamos ou não do Candomblé, o fato é que ali nos foi possível assegurarmos protagonismo, a nós e as nossas ancestrais, as nossas crianças e às nossas anciãs.

O Candomblé se constituiu, assim, em Áfricas recriadas no interior da sociedade brasileira, uma vez que muito preserva da cosmopercepção¹¹ africana do mundo. No Brasil, o Terreiro da Casa Branca emerge como um dos principais espaços de referência nesse processo de reterritorialização ao qual se refere Opipari (2009).

Terreiro da Casa Branca:

luta pela terra, luta pela identidade afro-brasileira

Desde a época de formação do Candomblé na Bahia, no início do século XIX, é importante notar que os candomblezeiros viviam e/ou trabalhavam na área urbana da capital baiana, hoje conhecida como centro histórico. De Domingos Sodré a Martiniano Bonfim, como demonstram, respectivamente, Reis (2008) e Landes (2002); era ali que nomes que se tornaram históricos para o Candomblé baiano residiam, trabalhavam e atuavam enquanto religiosos, sob às vistas do poder repressor da colônia. Na área hoje conhecida como Barroquinha teve origem o que viria a ser reconhecido como primeiro Candomblé de nação keto do país: o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (SILVEIRA, 2006), do qual emergiram o *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê* e o *Ilê Axé Opô Afonjá*, espaços que

¹⁰ Tendo no passado como algozes os católicos; nos dias atuais, os neopentecostais, como observa Araújo (2017), arrimado no Mapa da Intolerância Religiosa no Brasil.

¹¹ Prefere-se cosmopercepção à cosmovisão, como defende Oyèwùmí (2002), pois entendemos que o mundo no Candomblé não é apenas percebido pela visão.

asseguraram a predileção das pesquisas etnográficas ao longo dos anos. Dali o Candomblé da Barroquinha migrou para uma área distante cerca de 8 km, hoje o bairro densamente povoado conhecido como Engenho Velho da Federação, mas à época uma remota área dominada por fazendas e vegetação cerrada. A migração implica não apenas reconhecermos a perseguição oficial contra os rituais afro-brasileiros, mas a tentativa de afastar do núcleo urbano tudo que se contrapusesse à ideia de civilidade da colônia, favorecendo a ocupação de áreas remotas, carentes de infraestrutura urbana básica, pelo elemento indesejado, negando-lhe o direito à cidade. Importante notar, ainda, que a prática avançou pela República e perdura no Brasil até os dias atuais. Enquanto temos bairros urbanos brasileiros à semelhança de verdadeiros feudos, simulacros da metrópole, inúmeros são os satélites de pobreza que orbitam em torno dos mesmos.

Caracterizada por vales que eram separados por riachos e lagos, envolvida por inúmeras fontes, a península soteropolitana apresenta uma topografia que a torna única em todo o Brasil e que à época a que nos reportamos tornava difícil e demorado o acesso das forças policiais repressoras aos Candomblés localizados fora dos limites municipais. Ao longo dos anos outros importantes Terreiros de Candomblé de outras matrizes africanas ocuparam espaços naquele bairro soteropolitano, pois líderes religiosos reconheciam ser aquele um local privilegiado na oferta do que julgavam imprescindíveis às práticas rituais: água e mato (PARÉS, 2006; RAMOS, 2013).

Entretanto, o cenário começa a ser alterado em fins da primeira metade do século XX devido à especulação imobiliária, que leva à perda de espaços pelos Terreiros de Candomblé e com esses, árvores e fontes sacralizadas, mas, também, os ameaça de expulsão, visto não haver regularização fundiária até então (PARÉS, 2006).

Nesse cenário, como resultado das batalhas desde então travadas visando assegurar o espaço para a continuidade de seus ritos, mas também moradia para muitos, a grande conquista ocorre com o tombamento do Terreiro da Casa Branca (*figura 1*), inicialmente em âmbito municipal, em 04 de agosto de 1982 (IPHAN, 2015, p. 100-101); e em 1984, em âmbito nacional, pelo então Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN, sendo inscrito no Livro de Tombo Histórico e no Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico (IPHAN, 2015, p. 220). Isso não só porque

livrava aquele espaço da especulação imobiliária, mas porque se tratou do primeiro templo religioso não católico a ser declarado patrimônio nacional no Brasil, abrindo caminho para que outros terreiros viessem a ser igualmente reconhecidos pelas diferentes órbitas federativas, não apenas na Bahia, mas por todo o país.



Figura 1 – Terreiro da Casa Branca, destacando-se o barco de Oxum.
Autor: Fernando Batista

O tombamento da Casa Branca – que mobilizou sociedade civil, acadêmicos e personalidades artísticas – ratificou o Engenho Velho da Federação como espaço de resistência frente às adversidades sociais vividas em diferentes épocas, ao mesmo tempo em que ressaltou os Terreiros de Candomblé como marcos fundacionais daquele bairro, como conclui Ramos (2013). Guardião de memórias que os Candomblés ainda hoje ali existentes retroalimentam ano a ano, não à toa o bairro foi reconhecido como quilombo urbano na primeira década do século XXI, em decorrência das políticas de ações afirmativas implementadas, de forma pioneira, pelo então Governo do Partido dos Trabalhadores.

No âmbito da liturgia do Candomblé, o Terreiro da Casa Branca é o único no Brasil em que o processo de iniciação para *adoxu* – “aqueles que são preparados para incorporar o orixá” (BRANDÃO, 2015, p. 147) – é apenas reservado às mulheres e somente elas podem compor o *xirê* – círculo composto pelas *ebomis* que cantam e dançam em sentido anti-horário, ao som dos atabaques, em honra a todas as divindades, no início das sessões públicas do Candomblé, precedendo o momento da possessão. Portanto, além da liderança ser reservada exclusivamente ao gênero feminino, como nos

outros dois Terreiros que descendem da Casa Branca, neste ainda persiste o matriarcado feminino na completude que Landes (2002) observou em fins dos anos 1930. É assim que as mulheres que dão corpo e voz àquela comunidade se tornam históricas enquanto portadoras de uma memória que persiste de geração em geração. Dentre os vários elementos que ali subsistem como suporte para essa memória, encontra-se a roupa, que cobre humanos e não humanos e é usada como sinal identitário de gênero e cargos hierárquicos. Como observa Pereira (2017, p. 16), “a indumentária litúrgica do candomblé traz a ideia de significar os corpos através da vestimenta, onde esses corpos se tornam rituais, quando devidamente ritualizados e adornados”.

Entre nós e laços:

a roupa sacralizando corpos, preservando memórias e identidades

No Candomblé, costumamos nos referir às roupas como *axós*. Portanto, a identidade iorubana de nossas antepassadas já se encontra preservada desde o termo que utilizamos para nos referirmos às vestimentas no interior de nossa comunidade religiosa. Entretanto, embora restritas ao espaço religioso, essas vestes – complementadas por inúmeros adornos (*figura 2*) – influenciaram o modo como que nos apresentamos ao espaço público (*figura 3*). Aí, meu torço, longos vestidos, fios de conta e braceletes me identificam como pertencente ao Candomblé.



*Figura 2 – Ekedey Sinha e Ebomi Nice no barracão da Casa Branca, em 01/06/2019.
Autor: Fernando Batista*



Figura 3 – *Ekedy Sinha* no Salto de Itiquira, Formosa, GO, em 27/07/2014.
Autor: Fernando Batista



Figura 4 – Ojás no baobá no
Ilê Axé Opô Aganju,
Lauro de Freitas, em 2016.
Autor: Dadá Jaques

Importante ressaltar, no entanto, a perenidade desse vestir, pois que para nós, mesmo para o trajamos em público, há um significado e uma razão de ser. Não se coaduna com a perecibilidade da moda. Desse modo, o torço envolve nossas cabeças não apenas como mero adorno, mas como forma de proteger nossa *ori*, pois que é a parte dos nossos corpos que mantém conexão com nossos orixás. Assim, um pedaço de tecido se identificado e reconhecido como *ojá* se presta a resguardar e delimitar territórios, podendo ser aplicado a uma multiplicidade de corpos. Além das nossas cabeças (*ojá ori*), aos nossos corpos quando em transe, aos nossos tambores sagrados e até as nossas árvores sagradas (*Figura 4*).

Encontramo-nos vinculadas aos tecidos desde que passamos pelo chamado *icomojadê*, cerimônia realizada no Candomblé para apresentar às divindades a nova filha ou o novo filho, exatos dezesseis dias após o nascimento, envolvida(o) por um

pano da costa especialmente lavado, incensado e perfumado para a ocasião. Essa peça de tecido, confeccionada ou encomendada pela mãe, avó ou madrinha assume significado por toda a nossa existência e mesmo após a nossa passagem pela Terra. Nos momentos litúrgicos, no nosso Terreiro e naqueles que dele descendem, o uso do pano da costa que se sobrepõe à vestimenta e aos colares de conta – como o que porta Ebomi Nice na *figura 2* – é exclusivo das mulheres.

As divindades quando em transe se diferenciam por cores, adornos e adereços específicos. Sob corpos em transe, esses elementos portam uma carga ancestral, histórica e mítica que se retroalimenta a cada ciclo de festas em nossos barracões.

A hierarquia dos Terreiros é igualmente espelhada pelas e nas roupas. Paramentos, fitas e bordados devem ser proporcionais ao tempo de iniciação, sendo este um meio de reverenciar a sabedoria das mais velhas e dos mais velhos. A bata também representa maioridade religiosa.

Além dos já citados *torço*, *pano da costa* e *bata*, a nossa indumentária religiosa é composta, ainda, por *camisu* – blusa sem gola e mangas confeccionada em morim branco, para uso cotidiano –, *calçolão* – calça comprida, geralmente branca, usado sob os saíotes –, *saiotes*, *saia rodada* e *chinelas*.

Por representar ancestralidade e se encontrar vinculada a Oxalá, a divindade à qual reconhecemos o poder da criação dos seres humanos e Pai de todos os demais orixás, o branco é a cor preponderante. É sob o *alá*, manto sagrado confeccionado em morim branco, sustentado por outras divindades, que *Oxalufã*, a face anciã de Oxalá, caminha pelos nossos barracões. Em reverência a Ele vestimos branco todas as sextas-feiras e durante 15 dias todos os anos, no período litúrgico que se inicia com o rito conhecido como *Águas de Oxalá*, cumprindo, ainda, a partir daí um resguardo de ordem alimentar. O branco nos envolve ao nascermos; ao renascermos para o orixá, vodun ou inquice; e ao morrermos. Por representar a ancestralidade, é de branco que nos despedimos dos que partem.

Considerações finais

No presente texto, tomando como parâmetro os tecidos litúrgicos identificados como alá e ojá, buscamos evidenciar os significados e simbologias das vestes no Candomblé a partir da percepção da autora, equede no Terreiro da Casa Branca, em Salvador, BA. O alá é peça litúrgica associada a Oxalufã, a face anciã de Oxalá, a quem coube, na cosmologia afrobrasileira, a responsabilidade pela criação do mundo e por conceder o sopro da vida aos seres humanos. O ojá é peça que se presta a sacralizar e a proteger uma variedade de corpos do Candomblé: humanos, divindades, tambores e árvores. Ressalte-se que o mesmo ojá que protege o humano é o mesmo que protege a divindade, quando se passa ao estado de transe, havendo apenas uma reconfiguração do tecido sobre o mesmo corpo. Ambas as peças – alá e ojá – delimitam geografias sagradas plenas de memórias e identidades. Essas duas peças são exemplificativas do rol de vestimentas que se encontram associadas à liturgia desse espaço de reterritorialização por excelência em que se converteu o Candomblé e que, por isso, se constituem em marcas identitárias, cujos significados vêm sendo repassados há gerações.

Diferentemente do alá, o ojá é peça que incorporamos as nossas vestimentas cotidianas, usando-o para proteger nossa ori (cabeça), mas, também, para indicar nosso pertencimento ao Candomblé. É, portanto, uma peça da nossa indumentária com forte apelo político. Não à toa, todos os anos, no mês de novembro, mês da consciência negra, após ritual de sacralização desses tecidos, conhecido como Alvorada dos ojas, realizado num Terreiro de Candomblé, vários ojas envolvem árvores localizadas em vários pontos da capital baiana, como forma de pedir paz e respeito às diferenças religiosas¹².

Neste trabalho apenas destacamos as vestimentas femininas. Como visto, as roupas falam por si: indicam desde a nação à qual a religiosa se vincula (se queto, angola ou jeje) ao grau hierárquico alcançado na religião. Busca-se estimular a autoprodução das vestimentas religiosas no interior da Casa Branca, como ocorria

¹² Em 2019, a 13ª edição do ato/ritual ocorreu nos dias 22 e 23 de novembro, na Casa de Oxumarê, sendo contempladas árvores localizadas no Campo Grande, Corredor da Vitória, Pelourinho, Suburbana e no Largo do Santo Antônio Além do Carmo.

outrora, uma vez que a prática integrava o rol de nossos aprendizados comunitários. Entretanto, reconhecemos que a terceirização da atividade tem se tornado cada vez mais comum, o que pode fragilizar a nossa indumentária – já folclorizada pela indústria turística – como meio eficaz encontrado por nossas mais velhas para transmissão de memórias e identidades.

É fato que a roupa e todos os demais bens patrimoniais vinculados a nossa religião, apresentam alto apelo econômico, como podemos comprovar, por exemplo, numa ida à Feira de São Joaquim, que pode ser considerada extensão das nossas roças. Mas até que ponto isso abala a ritualística religiosa? Estaria o Candomblé se desterritorializando ou reterritorializando toda a cidade?

Referências

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Entre ataques e atabaques**: intolerância religiosa e racismo nas escolas. São Paulo: Arché Editora, 2017.

BRANDÃO, Gersonice Equede Sinha. **Equede, a mãe de todos**: Terreiro da Casa Branca. Salvador: Barabô, 2015.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – Iphan. **Políticas de acautelamento do IPHAN**: Ilê Axé Iyá Nassô Oká: Terreiro da Casa Branca. Salvador, BA: Iphan, 2015.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva; revisão e notas de Édison Carneiro. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006

PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte:** a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

QUERINO, Manuel. **A raça africana e os seus costumes na Bahia.** 2ª ed. Salvador: P55 Edições, 2014. 100 p. (Coleção Auto-conhecimento Brasil).

RAMOS, Maria Estela Rocha. **Bairros Negros:** uma Lacuna nos Estudos Urbanísticos Um estudo empírico-conceitual no Bairro do Engenho Velho da Federação, Salvador (Bahia), 2013. 283 f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013. Disponível em: <https://ppgau.ufba.br/sites/ppgau.ufba.br/files/tese_defesa_estela.pdf>. Acesso em: 02 abr.2021.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano:** escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos.** 2ª ed. Salvador: P55 Edições, 2014. 148 p. (Coleção Auto-conhecimento Brasil).

SANTOS, Fernando Batista dos. **Igi Oṣè no Reino de Obaràyí:** Uma etnografia acerca da presença do baobá no Ilê Axé Opô Aganju, Bahia, 2016. 282 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/17998>>. Acesso em: 25 mar.2021.

SANTOS, Fernando Batista dos; BRANDÃO, Gersonice Ekedy Sinha Azevedo. Ekedy Sinha: memórias e reflexões sobre o ser e o fazer no Candomblé baiano. **Trayectorias Humanas Trascontinentales**, (8), 16 dez.2020. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.25965/trahs.2706>>. Acesso em: 01 abr.2021.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha**. Processos de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Edição Maianga, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mille plateaux**. Capitalisme et schizophrénie. Paris, Minuit, 1980.

OPIPARI, Carmen. **O Candomblé: Imagens em Movimento**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de wanderson flor do nascimento.

PEREIRA, Hanayrá Negreiros de Oliveira. **O axé nas roupas: indumentária e memória negras no candomblé angola de Redandá**. 2017. 133 f.: il. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2017.

Disponível em:

<<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/20817/2/Hanayr%20Negreiros%20de%20Oliveira%20Pereira.pdf>>. Acesso em: 20 mar.2021.