

Babá-Egún, imagens e outras forças no terreiro de Omo Ilê Agboulá¹
(Itaparica/ BA)

Andréa Silva D'Amato - UNIFESP / São Paulo

Palavras chaves: Baba-Egum, fotografia, etnografia

Quais presenças carregam os cadernos de campo? Não seriam também estes cadernos um depósito de memórias, um disparador de afetos e ideias? Um agenciamento de que participam minhas anotações, fotografias, meus informantes e seus ancestrais? O que pode uma foto? Quais aproximações e distanciamentos são possíveis entre as fotografias e a roupa que faz visíveis os Babá-Egún²? E entre estas e a escrita etnográfica?

A experiência a que se propõe este trabalho tem lugar no pequeno povoado do Alto da Bela Vista, localizado na praia de Ponta de Areia³, município de Itaparica, no estado da Bahia. Particularmente, envolve os moradores do entorno do terreiro Omo Ilê Agboulá e seu culto aos ancestrais, conhecidos como Babá-Egún. O intuito da pesquisa é revisitar arquivos e fotografias sobre a comunidade e seus rituais, com a finalidade de provocar agenciamentos e reflexões, e assim compreender as possibilidades de agentividade das imagens. A ideia é compartilhar aspectos de minha interlocução com anfitriões e frequentadores do terreiro sobre memórias, histórias e presenças acionadas pelas fotografias.

¹ Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

² Babá-Egún ou Egúngún é a energia primeva e potencializada dos ancestrais de homens que foram importantes dentro da comunidade, enquanto egún é um termo mais abrangente que designa qualquer pessoa falecida em sua forma primitiva. No iorubá não existe o plural designado com a letra “s”, por isso Baba-Egún, Egúngún e Egún serão utilizados no singular, mesmo quando se tratar de mais de um.

³ O tempo de viagem até a capital dura cerca de 2 horas, e o trajeto mais acessível é via *ferryboat*. A linha marítima intermunicipal atravessa a Baía de Todos os Santos e liga o terminal de São Joaquim, na região metropolitana de Salvador, a Bom Despacho, uma das portas de entrada para a Ilha de Itaparica. O trajeto de Bom Despacho a Ponta de Areia é feito por ônibus e transportes coletivos informais (vans e carros). De Ponta de Areia até o Alto da Boa Vista costuma-se seguir a pé, em uma caminhada que dura cerca de 15 minutos.

O Omo Ilê Agboulá é descendente direto de uma linhagem de antigos terreiros de culto aos Egúngún estabelecidos na Ilha de Itaparica há cerca de duzentos anos⁴, foi fundado em 1934 pelos irmãos Pedro, Olegário e Eduardo Daniel de Paula e tombado pelo Iphan como patrimônio cultural em 25 de novembro de 2015. Durante os cultos, o ancestral volta para sua comunidade (egbé) para dar conselhos e orientações, sendo seu retorno sempre celebrado com festa. Para aparecer, dançar e se comunicar, o Babá-Egún precisa de uma roupa sagrada, o opá⁵, vestimenta colorida, adornada com bordados, búzios e espelhos. No artigo “Conhecimento e memória no culto de Egún: a confecção da casa-corpo da morte” a pesquisadora Stela Guedes Caputo (2011: 677) sugere que os ensinamentos adquiridos nos terreiros de Egúngún nos desafiam a não lutar contra a morte, mas sim a lutar contra o esquecimento. Os terreiros são espaços de circulação onde importantes conhecimentos de relações de matriz africana são partilhados, não se trata de um saber cristalizado e imutável, o que ocorre nas cerimônias aos Babá-Egún é uma atualização permanente que redefine as experiências de morte e ancestralidade. De acordo com Balbino Daniel de Paula, alagbá⁶ no Ilê Agboulá, “a morte não é o fim, mas uma etapa para o recomeço que é eterno e se renova unindo passado e presente como prática religiosa”.⁷

A realidade entendida como dimensões de tempo convergidas no espaço de um corpo-roupa se atualiza cotidianamente e traz a concepção de existência - que na cultura iorubá transcorre simultaneamente em dois planos. O aiyê compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam, sobretudo, os ara- aiyê, os

⁴ O primeiro terreiro foi o de Vera Cruz, fundado por volta de 1820 na Ilha de Itaparica, depois vieram o terreiro de Mocambo, em 1830, o terreiro da Encarnação, em 1840, o terreiro de Tuntun, em 1850. Este último continua em atividade ainda hoje.

⁵ O opá é especialmente preparado, considerado sagrado e, por isso, transmissor de axé. É composto por três partes delicadamente bordadas e trabalhadas com búzios e espelhos. O abalá, uma armação quadrada ou redonda, como se fosse um chapéu, que cobre totalmente a extremidade superior, e da qual caem várias tiras de pano coloridas. O kafô, uma túnica de mangas que acabam em luvas, e pernas que acabam em sapatos, do qual também caem muitas tiras de pano da altura do tórax. E o banté, uma larga tira de pano presa ao kafô. Os Babá costumam sacudir o banté na direção dos seus descendentes para que o seu axé seja transmitido.

⁶ Nos terreiros de Egúngún são dois títulos para as lideranças principais. O Alagbá, que é o líder de uma determinada casa e o Alapini, sacerdote supremo, responsável por todas as casas e líder dos Alagbás. Atualmente, o posto de Alapini está vago desde a morte de Mestre Didi (1971-2013). Essas lideranças são auxiliadas por outros diversos cargos, sempre masculinos, entre eles: Atokun (guia de Egum), Ojê agbá (Ojê ancião), Ojê (iniciado com ritos completos), Amuixan (iniciado com ritos incompletos), Alagbê (tocador de atabaque). As mulheres não podem ser memoradas na forma de Egúngún. Toda a hierarquia dentro do terreiro é masculina. Apenas os homens podem ser iniciados, apesar de existirem cargos femininos para outras funções, como: Iyalode (responde pelo grupo feminino perante os homens), Iyá egbé (cabeça de todas as mulheres), Iyá monde (comanda as Atós e fala com os Babá-Eguns), Iyá ere lu (cabeça das cantadoras), Erelu (cantadora), Ató (adoradora de Egum).

⁷ Disponível em: <<http://atarde.uol.com.br/muito/noticias/1635733-balbino-o-culto-a-egungun-preservao-laco-coletivo>>. Acesso em: 1 nov. 2018.

seres humanos. E o orun, uma dimensão paralela formada por nove espaços sagrados habitados pelos ara-orun, dividandes do culto nagô⁸. Juana Elbein dos Santos (2012: 55-56) nos explica que o orun é um universo que coexiste com todos os conteúdos do mundo real. Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, possui um duplo abstrato no orun. Ou, ao contrário, tudo o que existe no orun tem suas representações materiais no aiyê. O mito fundante⁹ da cosmologia das religiões de matriz africana demonstra que a pedido de Olorun o universo foi criado por Odùdùwa, poder feminino, responsável pelo aiyê e Obatalá, poder masculino, responsável pelo orun.

Odùdùwa criou a terra e Obatalá criou todas as criaturas do orun, cujos duplos serão encarnados na terra. Entre os aspectos que proporcionam a vida no aiyê podemos citar:

- o Ori, a cabeça que tudo orienta, o ori-aiyê está ligado ao ori-orun
- o Ara, corpo físico
- o Bará¹⁰, princípio dinâmico individualizado
- o Odu, caminho ou destino
- o Orixá, energia primeva presente na criação do aiyê
- o Axé, energia vital que tudo movimenta
- o Emi, sopro sagrado, hálito, saliva (palavra soprada), respiração
- o Egún, nossa parte sociável e individualizada

Retomando a noção defendida por Marcio Goldman (1985), a pessoa no candomblé é formada ao longo de sua feitura de acordo com as entidades que vão sendo incorporadas à sua cabeça. O orixá nasce junto com um filho de santo e a feitura é um processo que não tem fim, a cada obrigação acrescenta-se mais algum componente à pessoa. Segundo Clara Flaksman (2016:15), a questão fundamental trazida por Goldman é que a feitura, esse processo que se renova ao longo da vida mediante determinadas obrigações, traria estabilidade para a pessoa que, por princípio, é instável e sujeita a forças fora de seu controle. Mediante ao conceito de ‘enredo’, Flaksman (2016:13-14) pontua que a pessoa no candomblé é um conjunto de suas relações, ou

⁸ Os iorubás ou nagôs constituem um dos maiores grupos étnicos-linguísticos da África Ocidental, originários da antiga república do Daomé (atual Nigéria e Benin). Nagôs era a designação dada aos negros escravizados que falavam o iorubá.

⁹ Existem diversas pesquisas com diferentes enfoques e versões sobre a criação do mundo no conceito iorubá. As mais conhecidas são as de Juana Elbein dos Santos, Pierre Verger, José Beniste, Gisele Cossard (Omindarewá) e o trabalho de Adilson de Òsálá.

¹⁰ Exú é o princípio dinâmico e de expansão, sem ele todos os elementos do sistema e o seu devir ficariam imobilizados, a vida não existiria. Bará é o exú individual, cada pessoa vivente no ayê possui o seu próprio princípio dinâmico.

melhor, um complexo de relações, que podem se dar de inúmeras maneiras e em planos diferentes. No livro **Os nàgó e a morte**, Juana Elbein dos Santos (2012: 253-254) relata que, para o povo iorubá, a morte/iku, elemento masculino, é uma mudança de existência, faz parte da dinâmica de um sistema, inclusive de uma dinâmica social, a autora afirma que o ser que completou com sucesso a totalidade de seu destino/odu está maduro para a morte. Assim, iku (a morte) é indispensável para a restituição, reacomodação da ordem social e manutenção do axé, tanto no aiyê como no orun.

A existência simultânea no aiyê e no orun formam um ciclo ininterrupto de vida. Uma vez cumprido o seu ciclo no aiyê, cada ser humano se desintegra para restituir-se às massas progenitoras e reforçar o axé das mesmas no orun. Cada um dos elementos que constitui a pessoa segue uma trajetória específica após o axexê, ritual fúnebre realizado para retirar os fundamentos colocados na cabeça do iniciado no momento de sua feitura. Dessa forma o ori- aiyê junta-se novamente ao ori-orun. O ara (corpo) que fora modelado com uma porção de lama deverá reintegrar-se a terra. Assim como o emi (sopro sagrado, respiração) desprende-se do corpo e retorna á massa de ar que lhe deu origem. E o egún transforma-se automaticamente em ancestre e poderá, depois de receber os rituais pertinentes, ser evocado como Babá-Egúm. Quanto maior o axé de uma pessoa no aiyê e mais alta sua hierarquia na tradição dentro do terreiro, mais complexo será o axexê. Além do que, os ritos se diferenciam naqueles que serão cultuados como Egúngún após a morte.

Justamente por ser iku (a morte) um elemento masculino, símbolo da restituição, que implica a transformação da existência individualizada (no aiyê) em existência genérica (no orun), apenas os homens podem ser iniciados nos segredos do culto a Babá- Egún e, por ventura, poderão retornar ao ayê como ancestres individualizados. Ou seja, nem todo egun (ancestre), mesmo que homem, torna-se-á Babá-Egún, apenas os ojés (iniciados no culto) ou outras lideranças comunitárias masculinas poderão ser reverenciados desta maneira. A ancestralidade feminina, por sua vez, é cultuada de forma coletiva por meio das poderosas e respeitadas Ìyá-mi¹¹ nas sociedades Geledés, composta exclusivamente por mulheres.

¹¹ Ìyá-Mi é a síntese do poder feminino, claramente manifestado na possibilidade de gerar filhos e, numa noção mais ampla, de povoar o mundo. O seu grande poder deve-se ao fato de guardar o segredo da criação. As Ìyá-mi, juntamente com exú e os ancestrais, são evocadas nos ritos de Ipadé, um complexo ritual que, entre outras coisas, ratifica a grande realidade do poder feminino na hierarquia do candomblé, denotando que as grandes mães que detém os segredos do culto, pois um dia, quando deixarem a vida, integrarão o corpo das Ìyá-mi, que são, na verdade, as mulheres ancestrais.

Não há nenhuma confusão entre a realidade do aiyê – o morto – e seu símbolo, ou o seu duplo no orun, o egún. Porém, para poder ser evocado como Babá-Egún, o ancestral também passa por rituais e processos de “feitura” após o axexê, que se diferenciam daqueles realizados nos processos de “desfeitura”¹² no axexê dos cultos aos orixás. Como todos iniciados o falecido toma a obrigação de 1 ano, denominada aku. Na obrigação de três anos o ancestral (egún) torna-se aparaká, espécie de guardião do culto, representação não individualizada que ainda está em processo de formação, possuem roupas¹³ totalmente diferentes dos opás utilizado pelos Babá e são mudos, não emitem nenhum tipo de som. E só após a obrigação de sete, o ancestral poderá finalmente *abrir a fala*¹⁴, ganhar o opá e tornar-se um Babá-egun, a partir disso estará apto para aparecer em público e se comunicar com seus descendentes.

Os Egúngún, Babá-Egún ou simplesmente Babá aparecem inteiramente recobertos com seus opás coloridos, o que permite aos espectadores perceber formas humanas de defrentes alturas e corpo. Por ser uma materialização da própria morte, não é permitido a nenhum ser humano tocar em um Egúngún. Para evitar que isto aconteça, os ojés os controlam por intermédio do ixan, uma vara ritual especialmente preparada, e impedem que o opá encoste nos participantes. Os Babá possuem uma voz rouca e gutural, com um tom bem grave, ou muito fina, com um tom demasiadamente agudo. A fala é em iorubá, normalmente traduzida por um ojé, embora muitos participantes compreendam o que os Babá dizem e conversem normalmente com eles. Nessas ocasiões ocorre um diálogo entre os ancestrais e seus descendentes. Esse diálogo conduz à esfera do sagrado a discussão dos problemas mais diversos. As pessoas falam livremente de suas angústias e os Egúngún, por sua vez, as orientam. Estabelece-se a dimensão de um mundo uno e indivisível, compartilhado por vivos e mortos.

Embora paralelos e complementares os cultos à orixá e os cultos à Babá-Egún não se misturam e mantêm suas particularidades. Os orixás significam a possibilidade de vida simultânea no aiyê e no orun. Já os cultos à Babá-egún reverenciam a morte e a ancestralidade como continuidade da existência no orun. Neste sentido, Juana Elbein dos Santos nos explica que:

¹² Termo utilizado por Flaksman (2016: 27).

¹³ Os aparakás ainda não possuem sua identidade revelada, portanto a sua forma/corpo é indefinida e sua roupa é formada apenas por um pano colorido quadrado, reto na frente e atrás.

¹⁴ A individualização não é completa até que o Orixá ou o Babá-Egún emita seu primeiro som, ponto culminante nos processos de feitura nos dois cultos.

“O objeto primordial do culto Egúngún consiste em tornar visíveis os espíritos ancestrais, em manipular o poder que emana deles e em atuar como veículo entre os vivos e os mortos. Ao mesmo tempo que mantém a continuidade entre a vida e a morte, o culto a Egúngún também mantém estrito o controle das relações entre vivos e mortos, estabelecendo uma divisão muito clara entre os dois mundos: o dos vivos e o dos mortos (os dois níveis de existência).”
(Elbein dos Santos 2012: 128)

Os iorubás e seus descendentes não separam vida e morte de forma dicotômica, pois uma e outra possuem um único sentido, para nascer é preciso morrer, e a morte permite a continuidade da vida. A presença dos ancestrais cultuada nos terreiros de Babá-Egún são manifestações materiais de uma força invisível que se faz presente aos olhos, e é neste emaranhado que está o ponto de interesse desta pesquisa e intersecção do trabalho com as imagens. Assim como as fotografias atestam a ausência do que elas fazem presente, o Babá-Egún necessita da corporificação, por meio do opá, a casa-roupa sagrada, para adquirir uma forma e visibilidade. Nos dois casos, a ausência visível é transformada em uma nova forma de presença. Neste paralelo, situado entre vida e morte, presença e ausência, mobilizados tanto nos cultos como nas fotografias, que remeto ao meu caderno de campo:



Figura 1: retrato Claudio Bispo Alves e Babá-Ibialá pendurados na parede da sala.



Figura 2: detalhe com destaque na foto de Babá-Ibialá.

Subo o morro ansiosa. São três lances de ladeira íngreme em uma estradinha sem asfalto e praticamente intransitável para carros. No meio do segundo lance já estou exausta, o sol é forte, mas continuo minha caminhada. Tenho uma vaga lembrança onde fica a casa de Claudinho¹⁵ e me dirijo até o local. Ele está à minha espera, encontro-o bem em frente ao barracão no terreno onde várias casas se espalham. Devo conhecer Claudinho há uns 10 anos, desde a primeira vez que vim a Itaparica. Sempre que nos encontramos na ilha (voltei para cá algumas vezes) ou no Aganjú¹⁶ ele me cumprimenta com simpatia e conversamos um pouco sobre assuntos corriqueiros. Mas, desta vez, minha visita tem outro objetivo: apresentar o meu projeto de mestrado. Como sempre, me recebeu sorridente e falante, comentamos algumas amenidades, mas eu, com minha ansiedade habitual, logo introduzi o assunto que me levava até ali. Assim que adentrei sua casa, duas fotos, penduradas na parede amarela da sala, chamaram minha atenção. Perguntei sobre essas fotografias. Ele se afastou e ficou um tempo em silêncio, apenas olhando para as imagens, como se as tivesse observando pela primeira vez. Contou que a da direita era de Baba-Ibialá (o Babá de seu pai) e foi tirada no dia que ele ganhou a roupa. Claudinho disse que foi muito emocionante e especial, que todos da família choraram muito, que quando aconteceu o pai dele já tinha morrido há muito tempo, que demorou para tomar o aku (obrigação de 1 ano) e depois a obrigação de três, até a de sete, quando ganhou a roupa e se tornou Babá-Egún¹⁷. A outra foto era do próprio Claudinho quando mais jovem. Fiquei surpresa porque para mim a foto parecia ter um aspecto mais antigo, de modo que eu tinha imaginado ser o seu pai, não o próprio Claudinho. Embora eu não tenha comentado nada, penso que ele percebeu e achou a minha reação ao mesmo tempo engraçada e inesperada. Então Claudinho me confirmou que ele era igual a seu pai, era como se um fosse o outro, embora os tons de pele fossem diferentes. Quando perguntei como ele enxergava aquelas duas fotos juntas, assim lado a lado, ele se afastou mais uma vez e observou as fotos quase como se o tempo tivesse se alterado

¹⁵ Claudio Bispo Alves, oje no Agboulá e meu principal contato na ilha.

¹⁶ O Ilê Axé Opô Aganjú é um terreiro de culto a orixá, localizado em Lauro de Freitas, comandado pelo Babalorixá Balbino Daniel de Paula, ou Pai Obarayi, primo e homônimo do Alagbá do Omo Ilê Abouglá.

¹⁷ As obrigações de um, de três e sete anos demarcam ciclos importantes dentro do candomblé e também no culto a Baba-Egún. Muitas vezes esse período não corresponde ao nosso calendário, ou seja nem sempre uma obrigação de sete anos é dada quando se completa sete anos de iniciação. Existem casos de pessoas que já iniciaram há mais de vinte anos, mas ainda não passaram pela obrigação, portanto continuam sendo yãos. No candomblé, você só se torna egbomi (irmão mais velho), após dar a obrigação de sete anos, mesmo que essa obrigação seja dada após esse período.

nesse ato de olhar. Achei curioso esse movimento de se distanciar e se aproximar das fotos ao comentar sobre as próprias. Complementou que se via em seu pai. E que a foto provocava a saudade. Fiquei intrigada com a palavra saudade para definir a imagem. Então perguntei se o que sentia ao olhar para a fotografia era similar ao que sentia ao ver Babá-Ibialá nas aparições públicas durante os festejos no Agboulá. Mais uma vez ele se aproximou e mostrou dois ojes que estavam ao fundo na imagem, sentados atrás de Babá-Ibialá. Enquanto apontava os dois homens na fotografia, comentou que esses ojes hoje também eram Babá-Egún. Essa resposta me levou a uma outra questão, dessa vez eu queria saber o que ele sentia ao ver uma fotografia de seu pai (Arivaldo Barreto Nobre / não do Baba-Ibialá). Importante frisar que um Babá-Egún nunca é visto como a pessoa, mas sempre como o Egúngún daquela pessoa. Neste momento ele me levou para observar uma foto que estava na parede oposta, era uma imagem de Seu Domingos dos Santos (outro importante líder local, hoje também Babá-Egún) dentro do barracão. "Quando olho para meu tio Domingos aqui nessa fotografia, eu enxergo o Babá-Alajerê (o Babá de seu Domingos). É igual, a mesma postura, o mesmo jeito". Enquanto Claudinho falava, eu pensava na sobreposição de tempos, nas fotografias e na ancestralidade, mobilizando de diferentes maneiras as memórias, histórias e devires.

O fluxo dos sentimentos de meu interlocutor também se expressava pelo seu corpo se movimentando diante das fotografias. Diante de uma imagem os afetos oscilam, as relações se transformam e se atualizam. A relação com o pai aparece como uma ancestralidade mais linear, extensiva, da ordem da memória, como um encadeamento no tempo e no espaço. Com o Babá-Egún é uma ancestralidade intensiva, da ordem do devir¹⁸, de pessoas habitadas por diferenças que promovem transformações. Embora essas formas de visibilidades despertem distintas modulações afetivas em Claudinho, a complexidade temporal está implicada tanto nas fotografias como nos corpos/roupas dos ancestrais. A fotografia mobiliza a memória, mas também guarda a potência do devir. Por sua vez, o opá ativa um devir, mas também pode engendrar a memória. A fotografia traz a presença de uma ausência que está no passado, e por isso o afeto por excelência é a saudade. O traje dos Babá-Egún faz visível e acessível relações-afecções no presente. O conceito de antepassado talvez remeta a uma

¹⁸ Conceito desenvolvido por Gilles Deleuze e Félix Guattari : 2012 [1980].

humanidade passada, mas o agente, o Egúngún , está ali presente. Desta forma, a fotografia pode estar vinculada à memória, mas pode também trazer a presença dos ancestrais. E a roupa do Babá-Egún traz a presença os ancestrais, mas pode também remeter à memória dos pais, avós, bisavós, antes de serem Babá-Egún.

Nessa intrincada rede de conexões e ramificações encontramos um passado em movimento que atravessa e evidencia as relações e promove novos sentidos e valores entre os que dela participam. As rupturas e descontinuidades não pertencem a esta lógica de pensamento que tem a morte como principal elemento, inclusive, para se perceber a dinâmica da vida. A ancestralidade reverenciada nas cerimônias a Babá-Egún operam em uma espécie de produção permanente de subjetividades como um processo mais amplo que desafia e estende os limites da própria existência humana. Voltando as questões iniciais deste texto, um episódio curioso, de certa forma, trouxe uma dimensão paralela a este trabalho. Assim que desci do Alto da Bela Vista, fui passar a gravação da conversa com Claudinho para o computador e o arquivo estava completamente mudo, 32 minutos e 59 segundos de conversa não gravada. No momento da escrita eu não pude recorrer ao áudio que tornaria presente a voz do meu interlocutor. Minha alternativa foi percorrer as memórias de campo materializadas em minha caderneta. As possibilidades de tradução e interpretação são múltiplas, foi no transitar entre o caderno de campo, as leituras e o próprio ato de escrever que esta reflexão se formou. Para tanto, foi necessário operar na transversalidade e considerar esse plano em que a realidades distintas se comunicam. A pesquisa também se faz com movimentos, no acompanhamento de processos que nos tocam, nos transformam e produzem uma composição coletiva de conhecimentos.

Bibliografia

BRAGA, Júlio

1995. *Ancestralidade afro-brasileira: o culto de Babá Egum*. Salvador: EDUFBA/Ianamá.

BENISTE, José

2010. *Orun Aiyé: O encontro de dois mundos. O sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

CAPUTO, Stela Guedes

2018. Conhecimento e memória no culto de Egum: a confecção da casa-corpo da morte. *Mneme Revista de Humanidades*, 11(29), 2011, jan./jul., p. 665-679. Disponível em:
<https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/1017/996>.
Acesso em: 3 nov. 2018

GOLDMAN, Marcio

1985. “A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé”. *Religião e Sociedade*, 12(1):22-54.
2005. “Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé”. *Religião e Sociedade*, 25(2):102-120.
2012. “O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil”. *Mana: estudos de antropologia social*. Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 269-288.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana

2012. *Os nãgô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes.

FLAKSMAN, Clara

2016. “De ‘sangue’ e ‘de santo’: o parentesco no candomblé”. *Antropologias Afroindígenas: Contradiscursos e Contramestiçagens*. 40º Encontro Anual da ANPOCS.
2016. “Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: UFRJ. Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872016000100013&lng=pt&tlng=pt . Acesso em: 4 nov. 2018

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix

- 2012 [1980]. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34.

SANT'ANNA SOBRINHO, José

2015. *Terreiros Egúngún: um culto ancestral afro-brasileiro*.

Salvador:EDUFBA.

VELAME, Fábio M.

2008. O Opá ancestral: uma arquitetura de panos. In: *II Seminário Arte e*

Cidade: Cultura, Memória e Contemporaneidade. Salvador: EDUFBA.

VIANNA, Marisa.

2008. *Baba Egum*. Salvador: P555 Edições.