

“No Candomblé de antigamente”: nostalgia e autenticidade reclamada em terreiros de Salvador

“In olden days Candomblé”: nostalgia and claimed authenticity in Salvador *terreiros*

João Ferreira Dias¹

RESUMO

O presente artigo trata do lugar da nostalgia em terreiros históricos de Salvador da Bahia, avaliando seu impacto na vivência cotidiana e nas narrativas de autenticidade, reconhecendo que o sentimento nostálgico não se aparta de um pressuposto de perda cultural ao colocar o passado glorioso na balança com o presente desregrado. A memória instituída surge, então, como bengala em narrativas de poder e legitimidade. A saudade do outrora nunca é isenta de intenções particulares de autenticidade. Intenta-se, assim, saber o alcance político da nostalgia em que ideias de “passado composto” e saudade se entrelaçam em clássicos pressupostos de “tradição”, sem com isso deixarem de oferecer outra leitura do conceito.

Palavras-chave: Candomblé. Salvador. Nostalgia. Memória. Autenticidade. Perda cultural. Passado composto.

ABSTRACT

This paper stresses the place of nostalgia among historical temples of Salvador da Bahia, evaluating its impact on day-by-day religious life and on narratives of authenticity, recognizing that the nostalgic feeling does not set apart from a principle of cultural loss, since it places the decontrol present and the glorious past *vis-à-vis*. The institution of memory comes as a cane in narratives of power and authenticity. The nostalgia of olden days is not absencing of particular intentions of authenticity. It is my aim to understand the political reach of nostalgia, wherein ideas of ‘past composed’ and *saudade* are intersected with classic assumptions of tradition. Nevertheless, it is recognized here the possibilities of a new conceptual reading.

Keywords: Candomblé. Salvador. Nostalgia. Memory. Authenticity. Cultural loss. Composed past.

Introdução

Este trabalho tem como ponto de partida duas questões: o da nostalgia e o da autenticidade no seio de terreiros históricos de Salvador. Trata-se de um olhar etnográfico sobre narrativas de agentes religiosos, levando em consideração questões ligadas à política da memória e à noção de perda cultural. Pretende-se, neste texto, visitar as narrativas sobre o passado, reconhecendo dimensões políticas importantes para a permanente reconfiguração dos sentidos e significados centrais candomblecistas. No fundo, o que encerra a proposta deste texto é o entendimento das dimensões e implicações comunitárias da referência a esse Candomblé do passado, questionando, por exemplo, se estamos diante de uma derivação semântica da clássica ideia

¹ Doutor em Estudos Africanos pelo Instituto Universitário de Lisboa. Investigador Integrado ao Centro de Estudos Internacionais do ISCTE-IUL. Investigador Associado do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa – Grupo Mundos Novos e Conexões Mundiais.

hobsbawmiana de tradição inventada, ou se antes o passado autenticado se reporta a normatividades rituais, éticas e a instituições de memória.

Quem circula nos terreiros históricos de Salvador dificilmente não ouviu os mais velhos (categoria de particular relevo) se lamentarem a propósito dos “filhos-de-santo” atuais, das mudanças ocorridas diante de um tempo que seria melhor, mais *autêntico*, que ficou lá atrás. Ora, pesem tais lamentos, seus significados para a normatividade dos terreiros não encontram respaldo na produção científica. Este texto pretende, então, colmatar, limitativamente, tal lacuna, trazendo a público dados coletados durante a pesquisa de campo em Salvador da Bahia. Pretendo, com isso, discutir o papel que tais discursos ocupam na vivência quotidiana dos terreiros, suas implicações para as interpretações do presente, descortinando a importância da nostalgia na vivência candomblecista.

Nostalgia: do sentimento à memória

O termo nostalgia deriva da junção de duas palavras gregas, *nostos* e *algia*, significando “desejo por casa” e foi utilizado em referência a uma desordem clínica observada em mercenários suíços durante o século dezenove (SEDIKIDES et. al., 2008). Devido a seu caráter elástico, o conceito vem sendo debatido por diferentes autores sob diversas perspectivas, refletindo, desse jeito, a dificuldade implícita de consenso em torno do seu significado, haja vista que a nostalgia se encontra enraizada nas experiências e sensibilidades individuais, marcadas por contextos culturais e históricos. Na concepção de Legg (2004), a nostalgia remete para um lar, enquanto espaço de memória (*lieux de mémoire*; NORA, 1984), ao que não existe mais ou que, eventualmente, jamais existiu. Trata-se, desse jeito, de uma ansiedade por um espaço físico, ao passo que Pickering e Keightley (2006) se referem a uma ansiedade mais abrangente, toda ela voltada para a sensação de perda derivada da irreversibilidade do tempo. A nostalgia, desse modo, se aparta dos revivalismos majoritariamente estéticos ligados ao *kitsch*, ao retrô ou *vintage*, mergulhando profundamente nas experiências psicológicas dos sujeitos, porque ela é, consensualmente, uma resposta aos tempos apressados cotidianos, tornando-se um olhar para um passado idílico que se reflete na comparação, numa “relação entre olhares” sobre “o mal de hoje e o bem de ontem” (ESTEVES CARDOSO, 1982). São os “*happy Golden days of yore*” que cantava Sinatra, ou os tão populares “dantes é que era bom” e “as coisas vão de mal a pior”, ou

ainda “tempo bom que não volta mais” e “nada mais é como antes”, como recordam Nascimento e Menandro (2005). Por isso, a nostalgia tem um sabor agri-doce. Tal ideia vai ao encontro da exclamação do letrista português, Nazaré (citado em Esteves Cardoso), de que “...Chega a gente a ter saudade/Das horas más que passou”. A razão para essa ansiedade por um passado que até nem foi bom reside no caráter mutável da memória. Como afirma Legg (2007), a memória altera-se ao longo do tempo e do espaço, em função de fatores demográficos e geográficos e da própria memória da memória, i.e., como diz o autor, cada recordação é uma recordação tanto do evento em si quanto da última vez em que foi lembrado. Tal fato permite que a memória se altere, reconstrua ou se distorça, haja vista que, como afirma Suleiman (2006), o esquecimento é um ativo poderoso da memória. Nesse aspecto, merece menção a afirmação da escritora espanhola Rosa Montero num périplo pela memória: “[...] inventamos para nós as nossas lembranças, que é o mesmo que dizer que nos inventamos a nós mesmos, porque a nossa identidade reside na memória, no relato da nossa biografia” (MONTERO, 2004, p.8). Não é produto do acaso a afirmação de Pierre Nora (1993, p. 9) de que a “memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações”. João Leal (2000), por seu turno, define saudade, a versão luso-brasileira da nostalgia, como uma mistura única de tristeza e paixão, de memórias passadas e esperanças imaginadas, sendo algo profundamente ligado à experiência de emigração e, nesse sentido, ao conceito original de nostalgia como saudades da pátria, que na língua inglesa se designa por *homesickness* e, dessa forma, recupera a ideia de doença da qual se padece em menção a um lugar real ou imaginado. No entanto, como sabemos e como Leal e outros autores conceituam, a saudade, ou nostalgia, é um sentimento profundo de dor, perda, memória, paixão, expectativa, ambição e horizonte permanente. É uma busca interior em face a realidades exteriores. Svetlana Boym (2001, p. XVI) é bastante clara: “Nostalgia não se refere sempre ao passado; ela pode ser retrospectiva, mas igualmente prospetiva”. [tradução minha]. Ao se confrontar com o passado, a nostalgia busca naquele os lugares de sonho, os alicerces, as potencialidades e os exemplos para conceber um futuro melhor. Porque os lugares de sonho são espaços muitas vezes reais, embora transmutados pelo tempo ou pelas falácias da lembrança, a memória coletiva se

opera sobre uma geografia como refere Halbwachs (1990), e é sobre aquele espaço que as memórias se recuperam, porque o lugar é, desse modo, uma bengala que permite regressar a um tempo guardado na memória. Conforme afirma Mohammed Elhajji (2007, p.180), na esteira de Tuan Yi Fu (1980), “o componente espacial não é apenas determinante no processo de enunciação da subjetividade do indivíduo, mas é vital para a sua perenidade”, o que me licita a falar numa topostalgia, i.e., uma ação do espaço sobre a memória dos sujeitos. Neste último caso, a África utópica dos afrodescendentes assume agência paradigmática, pois ainda que referencial, ela se edifica a partir e para além do terreiro, sendo que, como Muniz Sodré (1988) demonstra, o terreiro é a África reterritorializada. Essa questão, remetendo à relação entre trauma e nostalgia (LEGG, 2007; FERREIRA DIAS, 2016b), se imbrica na conservação da memória no corpo dos sujeitos, em seus gestos e movimentos, conforme refere Passerini citada por Legg (2007). Assim Roger Bastide (1970) entende os gestos rituais, em que a celebração adquire uma dimensão de encenação sagrada, enquanto processo permanente de reprodução de memória coletiva afro-brasileira reterritorializada. Há, desse jeito, uma incorporação da memória na forma como a dança de Oxóssi mostra a caça ou de Oxalufan conta a criação do aiê, a terra-mundo, ou Oxum se banha nas águas, a título de exemplos.

Do mesmo modo, a nostalgia comporta uma dimensão social (WILDSCHUT et. al., 2006), pois nos remete aos sujeitos com que partilhamos nossas vivências e a noções coletivas de uma memória estabelecida. Nos termos de Halbwachs:

Para que nossa memória se beneficie da dos outros, não basta que eles nos tragam seus testemunhos: é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum. (citado em POLLAK, 1989, p. 4).

Com efeito, essa afirmação de Halbwachs coloca-nos diante de um cenário em que a memória tem um alcance maior do que a nostalgia, do que o ato de rememorar, do que oferecer o bálsamo da saudade aos dias correntes. A memória pode ser um instrumento político. A própria literatura já nos havia mostrado, a título de exemplo, com *1984*, de George Orwell. A memória não é, pois, sempre descuidada. Engomada na ideologia, a memória se instrumentaliza em função de um sistema de ideias de um grupo, ela se recompõe, fazendo do passado algo composto, como nos disse Jean-Louis

Triaud (1999). Nas palavras do autor, “a instituição de uma memória é um ato de poder da parte de um grupo, a afirmação de um ponto de partida, de um caminho e de um futuro” (1999, p.11 [tradução minha]).

Portanto, se é verdade que, tal como Svetlana Boym (2001, p. 355) termina o seu livro, “Sobreviventes do século XX, somos todos nostálgicos de um tempo em que não éramos nostálgicos” [tradução minha], então, não é de se menosprezar os efeitos do uso da memória para afirmação de uma ideologia de grupo. A composição do passado permite que retrospectivamente se alinhem os fatos, que se instale uma narrativa de tal ordem que se maquilhem os acontecimentos, que se recomponham os episódios. Nesse sentido, a memória diz respeito, em boa medida, ao que Hobsbawm (1983) toma por tradição (devidamente inventada). A tradição é, com efeito, esse valor normativo que se institui no seio de um grupo e que o reforça, atuando por mnemônicas culturais (FERREIRA DIAS, 2016b), as bengalas da memória que reavivem e organizam o passado. Essa composição atua pelo que Arthur Danto (1965) chama de «alinhamento retrospectivo», i.e., uma intenção de reorganizar o passado a partir dos dados presente, mais ainda: de modo a que concorde com a ideologia vigente. Esse reordenar do passado, quando passado pela peneira da nostalgia, remete para a ação quer do tempo, quer do esquecimento, quer ainda da intenção de recordar. Por isso, ela pode apresentar dados controversos e dissonantes. A saudade da ditadura é tanto uma saudade de uma ideia de um tempo bom (VIANNA, 2005) quanto do período de seu combate (BENEVIDES, 1986).

É, pois, importante entender que a nostalgia é buscada nos horizontes tanto do sentimento quanto da ideologia, representando a saudade na mesma medida em que representa uma utopia, uma potencialidade.

O quadro afro-baiano de nostalgia e autenticidade

Com efeito, quem vem chegando no Engenho Velho, no Terreiro da Casa Branca, por estes dias, entende bem a que alude a nostalgia no Candomblé e a importância de tomá-la como objeto do olhar científico. Naquele espaço, a nostalgia é toda ela sentimento. Aquele espaço de chão inclinado, de paredes de branco caiadas, com bancos corridos para os que vão chegando para as celebrações, e os cadeirões régios de um fausto barroco, a coroa de Xangô reluzente ao topo e ao centro do “barracão”, guardam memórias que não são possíveis extrair, pesem os frutíferos

esforços (SILVEIRA, 2006; CASTILLO & PARÉS, 2007; CASTILLO, 2016). O falecimento de Mãe Nitinha e o acamamento de Mãe Tatá entregaram a gestão espiritual e cotidiana do terreiro a Mãe Tieta, mãe pequena da casa sem posto de iyalexá e de idade avançada, a Pai Valdemar, um filho torto da casa, iniciado sob a árvore de Irôkô, pois na Casa Branca “não se faz homem”, às equedes Teresinha e Sinhá, ao elemoxô Leo, filho carnal de Mãe Nitinha, ogan Lilinho, os mais velhos da casa, pilares de um tempo, encarregues de fazer a ligação entre a época de Tia Massi, de Mãe Tatá e o tempo de quem virá e ocupará a cadeira. No correr da existência, Mãe Tieta faleceu, deixando o terreiro ainda mais órfão.² Nostalgia é a camada invisível colada sobre a tinta das paredes no mais histórico terreiro de matriz jeje-nagô baiano.

Périplo etnográfico-literário à parte, a questão da memória e da nostalgia nas religiões afro-brasileiras foi objeto de análise, apenas, num clássico trabalho de José Jorge de Carvalho (1987) sobre o Xangô do Pernambuco, o qual merece, por tal fato, particular atenção, pois muito do que é válido para o Xangô o é para o Candomblé kêtubaiano. São essas, evidentemente, religiões que vivem do saudosismo, de uma nostalgia de um tempo que não volta mais, que foi bom, que foi superior. Na Bahia é corrente ouvirmos dizer que nos “candomblés de antigamente” não acontecia isso ou aquilo, que “antigamente é que era”, que “nada é mais como dantes” e que, em oposição a tais tempos de glória, o Candomblé de hoje está “muito moderno”. Em jeito de parêntesis, a categoria de “moderno”, entretanto, não pode ser substituída por outra dentro do nosso quadro de referência. “Ser moderno” na linguagem da “gente de santo” é sinônimo de não atuar dentro dos padrões tradicionais, é, igualmente, sinônimo de juventude e/ou desinteresse pelos valores convencionais. Considerar alguém “moderno” dentro do Candomblé não é, jamais, um elogio, como poderia ser noutra *cluster* social, pelo contrário, ela é uma categoria acusatória importante. Mesmo o ogan Erenilton, conhecido como Mestre Erenilton, membro da família de santo e de sangue das últimas lideranças da Casa de Oxumarê, grande tocador de atabaque e cantor de música sacra do Candomblé, ogan ilustre da religião no último meio século, se referia a si mesmo, aos tempos de adolescência, como “quando eu era moderno”. Assim, todo o presente se apresenta degenerado, longe da raiz, sem o mesmo fundamento.

Vemos, desse jeito, utilizado o tempo e a nostalgia no seu duplo sentido: sentimento e aporte político-ideológico. Esse Candomblé de “antigamente” configura a

² Parecem existir indícios de preparação de sucessão, com a passagem ao estado de ebomi (senioridade) da parte de Rebeca de Oxoguan, neta carnal de Mãe Nitinha.

clássica assunção hobsbawmiana de tradição, associada à ideia triaudiana de “passado composto”, em que fragmentos reordenados do passado são destilados pelo esquecimento (SULEIMAN, 2002, 2006) regenerador. Esse apelo ao passado é, então, no quadro em questão, uma mnemônica, um mantra cujo propósito é recuperar esse horizonte idílico. Esse mantra apresenta um aspecto de lamento, aquilo que Esteves Cardoso (1982) chama de relação de olhares. Nas palavras de Carvalho, a propósito do Xangô pernambucano,

[...] a música que ora se ouve não é mais tão bem cantada; os tambores, um pálido reflexo da maneira antiga de tocar; a dança, também uma imitação sofrível dos maravilhosos toques de antes; (...) Sente-se em tudo a insuficiência do presente e uma luta desesperada por reter, ou pelo menos registrar, a rica experiência humana passada. (CARVALHO, 1987, p. 39).

Encontramos patente nestas palavras uma dimensão clara de perda cultural. A invocação do passado, no Xangô, revela o princípio triaudiano já mencionado. É a composição romântica do passado, o labirinto da saudade (para usar a expressão do filósofo português Eduardo Lourenço), que permite ao grupo reforçar a sua ideologia. Esse cenário de perda cultural, em que se afirma a plenitude do passado e se coloca o presente na impossibilidade de alcançar a repetição daquele outro tempo, dista do contexto candomblecista. Não sonhando a agência central do passado como referencial utópico do Candomblé, aliás matéria em referência ao longo deste texto, o queixume enquanto verbalização da nostalgia, nesse panorama afro-religioso, assume, não apenas, a dimensão saudosista, mas igualmente reclama legitimidade/autenticidade para quem se considera continuidade desse tempo. Assim, queixar-se do presente é posicionar-se num outro plano histórico, num tempo de maior autenticidade, apresentando a sua legitimidade, porque a memória é transitada nos sujeitos. Ser “do tempo” de determinada figura histórica candomblecista reveste-se, então, de uma forte carga simbólica, em que a legitimidade se elabora na senioridade. É por essa razão que rezam as crônicas candomblecistas que o afamado babalorixá Waldomiro “baiano” Costa Pinto possuía um jeito particular de falar que era, em rigor, uma construção que lhe permitia parecer mais velho, incorporando o elemento da senioridade. Nessa linha, Ruth Landes (1947), e mais tarde Vivaldo da Costa Lima (2004), salientam as queixas do babalaô (sacerdote do culto de Ifá) Martiniano Eliseu do Bonfim em relação à degeneração do Candomblé, o qual já não frequentava desde a morte de Mãe Aninha, com quem havia

fundado o culto dos Obás de Xangô, e do babalorixá Eduardo Mangabeira, mais conhecido por Eduardo de Ijexá, que falava do presente como marcado pela “ligeireza dos costumes” (LIMA, 2004, p.208-209).

Observando as narrativas em torno desse passado composto, dessa relação entre os olhares que revelam o plano ideológico em ação, é possível chegar a contexto favorável à mitificação do passado, a um alinhamento retrospectivo que visa autenticar e imacular esse tempo, à composição dos fatos para que concordem com a ideologia de grupo. Não podemos, claro, deixar de olhar esse passado composto, essa concordância alinhada, como uma invenção de tradição, em que os factos dissonantes são removidos ou acantonados, como a homossexualidade histórica nos terreiros, que sob o impulso de Landes adquire um caráter marginal, ou a ideologia de grupo que afirma os ogans como “homens” (FERREIRA DIAS, 2016c).

Nos velhos cómodos que ocupa no Engenho Velho, Elemoxó (ogán ligado a Oxaguian) Léo Chagas, filho carnal de Mãe Nitinha e Filho de Santo de Tia Massi (Maximiana Maria da Conceição), confirmado ogán do Oxaguian de Papai França (Francelina Maria da Conceição), e que assistiu a quatro sucessões na Casa Branca, afirma que o Candomblé “mudou muito, muito, muito. Agora não em todos os terreiros, você ‘tá entendendo? Não em todos os terreiros.”. Como ogán, a primeira diferença que salienta é da música sacra, declarando que “já não toca mais como antigamente, como eu vi os antigos tocarem, como eu vi Cipriano, como eu vi Paizinho Pai Preto, vi Jorge [Vasconcelos], esse pessoal tocar. O toque do Candomblé mudou muito. As danças aqui na Casa Branca não mudou nada”. Apesar de não gostar “de criticar as outras casas”, declara que por “aí afora modificou muitíssimas coisas à base assim de sessenta/setenta por cento nos outros terreiros... não critico”. Somos inseridos numa lógica discursiva que aponta à dicotomia passado/presente a categoria ‘mudança’. Iremos ver, com outros informantes, que essa categoria tem uma dimensão política tremenda, uma vez que opera como categoria não apenas analítica como de demarcação e acusação. Acusar as demais casas de terem mudado ao mesmo tempo que a sua permanece quase inalterada é uma forma eficaz de autolegitimação, que efetiva a autenticidade da Casa Branca. É, nesse jogo de espelhos entre o que muda e o que permanece que se estabelecem as normatividades, as ideologias, o *ethos*, a tradição. Como visto, a propósito dos movimentos de exclusão do sincretismo na Bahia, a manutenção desse modelo cultural encontra a sua base justificativa na ideia de tradição, em que a tradição é o legado dos

antepassados (CONSORTE, 1999). A tradição é, portanto, algo que, ainda que sendo moldável, garante a coesão e a estabilidade.

Ter “saudades sim” do Candomblé de antigamente é, então, um marco da Casa Branca, não apenas expresso por pai Léo. Uma das mais emblemáticas figuras da velha roça do Engenho Velho, é equede Sinhá, mentora do projeto Axó Orixá, escola de costura de trajes de Candomblé, no anexo junto ao portão de entrada da Casa Branca. A septuagenária equede tece a sua saudade do passado para além do Candomblé, adentrado pela saudade de sua infância. Sobre a religião na qual nasceu, cresceu e envelheceu, dentro dos muros do Engenho Velho, filha carnal de Vovó Conceição e criada lado a lado com Jorge Alabê, equede Sinhá diz o seguinte:

[antigamente] as pessoas eram muito mais religiosas, as pessoas hoje vão por conta do poder, do comércio, então, hoje algumas coisas estão assim inacreditáveis”, acrescentando: “as pessoas hoje ainda mal se iniciam, nem conseguem ser filhos direito e já querem ser pais e mães, ainda nem cresceram, não passaram por todo o processo para liderar alguém. E aí não pode, não têm o que passar.

Despreparo, pressa em assumir o sacerdócio, descontrolo. Ideias repetidas ao longo do trabalho de campo, eterna preocupação da sociedade candomblecista. São narrativas de acusação, demarcações de um presente enquanto território de degenerações e de um passado que, enquanto *lieu de mémoire*, é espaço de autenticidade, num exercício de esquecimentos que permitem recompor e instituir a memória favoravelmente. É, novamente, a mudança como categoria sistêmica, endereçando ao passado essa capacidade compósita que não corrobora com os fatos. Recorde-se que Ruth Landes (1947), Roger Bastide (1960) e Vivaldo da Costa Lima (1977) já de longe mencionavam as mesmas acusações e lamentos. O passado é, então, composto para que concorde com as intenções de legitimação daqueles que falam. O lugar das suas falas identifica o conteúdo das narrativas.

Ney Gomes, elemoxó do Terreiro do Pilão de Prata e Filho de Santo de “Pequena”, Brígida da Cruz, utiliza-se da categoria “mudança” como reforço da autenticidade do terreiro onde é ogan: “Não noto muita diferença porque a primeira casa que eu entrei foi aqui, eu fui criança na Casa Branca, no tempo de Tia Massi, e saí de lá para cá, que é o mesmo, então...”. Então não mudar é permanecer num tempo mais verdadeiro, é não degenerar. A imutabilidade é aportada a terceiros, mesmo quando a narrativa é questionada. Antigos membros do Pilão de Prata questionam essa

imutabilidade do terreiro, acusando o seu líder, o babalorixá Air José, de ter imposto mudanças estéticas após o falecimento de Mãe Caetana, sua iniciadora e tia biológica.³ Sobre a mudança, Pai Air, com mais de 70 anos de vida religiosa, declara: “mudou a cabeça das pessoas, porém o axé não se muda. Eu estou fazendo 70 anos de Orixá, o que aprendi com minha mãe que fazia no Engenho Velho, eu não olho, não quero saber, continuo com as minhas maneiras antigas. Então mudou na cabeça das pessoas, o axé é o mesmo”. A partir de uma antiguidade incontestável, o sacerdote reclama a sua legitimidade. Vemos, novamente, utilizada a categoria de mudança com fins políticos. Ela edifica o passado, representa a tradição autenticada na fala dos agentes religiosos e, ao mesmo tempo, a categoria acusatória do presente. Enquanto recurso político, ela autentica o sujeito falante e questiona o sujeito visado, adentrando, também, por um jogo de concorrências no mercado religioso.

Acontece que, mesmo quando a mudança ocorre, nos terreiros que reclamam a preservação de um modelo *tradicional*, esta é diluída no tempo, sendo que a demora permite percebê-la como inexistente. Em rigor, um fenômeno que é possível ser observado nos terreiros históricos de Salvador é que as mudanças são mais do que tudo negociadas. Tempos iniciáticos, trajes, rigidez hierárquica, transmissão de conhecimento, são fatores hoje ponderados pelo povo-de-santo na seleção entre terreiros. Onde antigamente se nascia e crescia dentro de um terreiro, hoje a iniciação é uma escolha em que diferentes fatores econômicos e de bens simbólicos são ponderados. Mesmo os terreiros mais antigos necessitam concorrer no mercado religioso, nem que seja entre si. Isso é particularmente notório nos casos da Casa Branca (do Engenho Velho) e da Casa de Oxumarê, terreiros a viver períodos distintos. Enquanto o primeiro atravessa um período de menor fulgor, o segundo vive o seu apogeu, muito graças a estratégias bem definidas pelas atuais lideranças, conquistando um espaço importante no mercado afro-brasileiro através da estratégia de “troca de águas”⁴. Equede Patrícia, descendente da Casa Branca e nora de equede Sinhá, justifica o menor fulgor do Engenho Velho nos seguintes termos: “A Casa Branca tinha muita

³ Sobre a consanguinidade de Air José Souza de Jesus e a família Sowzer-Bamboxê existe uma grande controvérsia, sendo que uma corrente aponta que aquele teria sido adotado no seio da família.

⁴ processo de término de filiação com o terreiro e sacerdote onde se foi iniciado e consequente nova filiação com outro de uma linhagem religiosa diferente, ainda que, geralmente, dentro da mesma “nação”. Com efeito, o processo de emergência da Casa de Oxumarê reside no sucesso da sua página no Facebook, na “troca de águas” em Estados como São Paulo, Minas Gerais, e outros, e um exercício de composição da memória histórica do terreiro, em que fatos são reordenados em favor de uma narrativa de autenticidade e anterioridade, como seja a história de Manoel Joaquim Ricardo (REIS, 2016).

gente, mas hoje em dia tem muitos que já se foram e também a hierarquia que ainda existe lá. O Candomblé da Casa Branca, ele não é como muitas casas têm, ele é diferente, ele continua aquela hierarquia que era antigamente, entendeu? Dos antigos continuam, os que estão lá, levando. Não mudou”. Não obstante a afirmação de que a Casa Branca não mudou, verdadeira narrativa de autenticação – e se atentarmos para as dinâmicas hierárquicas essas, realmente, não mudaram –, não é menos verdade que as mudanças no interior daquele histórico terreiro foram profundas. No terreiro onde não podiam dançar homens, nem no xirê, nem no “rum” (do fon *hwm*, remetendo para dança individual do Orixá), hoje é possível ver homens serem tomados pelo transe ritual e serem paramentados para regressarem ao barracão a fim de receber o tão citado “rum”. Essa é uma mudança muito significativa, profunda até, rompendo com um princípio que constituía a marca da autenticidade do candomblé do Engenho Velho. Verificamos, uma vez mais, que as categorias ‘tradição’, ‘mudança’, ‘autenticidade’ e ‘passado’ são jogadas na esteira da memória, revelando-a como um ativo político poderoso, que se estende além da nostalgia, da lembrança e da saudade, para se posicionar no coração da ortopraxia candomblecista.

Mãe Neide, iyáamorô⁵ do Pilão de Prata, filha da casa há mais de 50 anos, iniciada por Mãe Caetana Bamboxê, começa sem emitir juízo, mas acaba atribuindo valor de perda ao presente: “Mudou. Não sei se foi para bom, se foi para ruim, mas que mudou mudou. Está muito devassado, o Candomblé. Eu não me acostumo com isso não”. A noção de que o Candomblé mudou, mesmo que os mais velhos se proponham a preservar o *modus operandi* no qual foram iniciados, é uma evidência, pois sem ela não se ativa a nostalgia. Operam também as memórias conflitantes, porque a nostalgia nunca é unívoca. Se o elemoxó Ney considera que não mudou, o seu homólogo Léo avalia a mudança dentro da Casa Branca pelo viés musical, considerando que o seu terreiro se mantém fiel à herança, à imagem de um número considerável de pessoas que aponta o Engenho Velho como reduto de um tempo que já não volta mais. Apesar dessa narrativa de intemporalidade do terreiro da Casa Branca, Ilê Axé Iyá Nassô Oká, em sua grafia mais corrente, equede Teresinha, uma das mais velhas da casa, têm leitura diferente do correr do tempo, considerando que “mudou muito”. Na nossa casa ficou muito diferente, mudou as pessoas, mudou as cabeças, agem do jeito que quer e antigamente não era assim. As pessoas tinham mais respeito pelo Orixá, mais fé, fé no

⁵ Cargo feminino ligado ao padê de Exú.

Orixá, respeito e amor”. Ora, esta ideia de que a mudança se dá eminentemente na forma de pensar dos sujeitos é uma constante nesses terreiros históricos baianos, resultado de uma sociedade acelerada⁶, o que no entender dos seus membros se reflete num quadro referencial de menor fé e amor pela religião. Há, então, uma nova sociedade que impõe os seus padrões dentro dos terreiros, é a “sociedade da comunicação, do rápido, do bonito de se ver”, que faz com que os Filhos de Santo ensejem espelhá-la na sua vivência religiosa, conforme argumenta a iyákekerê, “mãe pequena”, da Casa de Oxumarê, que acresce “não tem nada a ver”, admitindo que há uns anos atrás no candomblé do Oxumarê “éramos mais rigorosos”, sendo que hoje “não podemos usar mais esse rigor. Não podemos, sabe por quê? Porque o mundo muda, a história muda, a ideologia, as ideias mudam”. A inevitabilidade da mudança opera dentro dos terreiros, então, de diferentes formas, e parece evidente que a nostalgia se ativa mais fortemente onde a resistência é maior e o fulgor menos evidente, como no caso da Casa Branca. Ebomi Náná, respeitada figura do Axé Opô Afonjá, histórico terreiro baiano, fundado em 1910 por Mãe Aninha com o auxílio de Joaquim Obasanyian e Bamboxê Obitikô, sobre as mudanças é peremptória:

Com a evolução dos tempos nós não podemos nem fazer certas coisas que se faziam antigamente. Nós procuramos nos pautar em determinado patamar que não fique muito diferente. Mas mudou muito. Outra coisa: no meu tempo a gente ficava três meses lá dentro. Agora o povo trabalha, vem fazer o santo nas férias quando acaba as férias vai com a cabeça raspada, dá aula, mas de noite, aqui, volta para dormir aqui.

É inquestionável que estamos diante de uma nostalgia aportada ao ideal da ‘tradição’, da ‘autenticidade’. Essa mudança, observa-se, pretende responder a estímulos externos, aos fluxos sociais dos quais a religião não está independente. Vemos, também, que a mudança é negociada sem colocar, necessariamente, em causa a autenticidade de um terreiro, porque se veiculam exigências consideradas incontestáveis, que não se desvinculam da antiguidade do terreiro e do seu *status* comunitário. Há, objetivamente, no entendimento dos agentes religiosos afro-baianos, uma ruptura com uma “essência” residente no passado, um conjunto mais ou menos padronizado e idealizado de procedimentos, de *modus vivendi* e *modus operandi* que configuram o *ethos* ideal candomblecista, verdadeiras diretrizes aprendidas e

⁶ A noção de tempos apressados constrói-se nas ideias da aceleração provocada pela sociedade de consumo (BAUDRILLARD, 2008) e capitalista que afetam a utilização dos tempos extratrabalho (AQUINO & MARTINS, 2007.).

apreendidas (BERLINER & SARRÓ, 2007) dentro de um quadro vivenciado. Recorde-se, é intrínseca ao Candomblé a questão da perda cultural. É fato que o Candomblé se adaptou, e que não obstante as lamentações registradas por Nina Rodrigues dos africanos diante dos crioulos, como Parés (2006) haveria de salientar, esses terreiros fundados ou já mantidos por crioulos como a Casa Branca, Gantois, Alaketu, Axé Opô Afonjá, Casa de Oxumarê ou Bogum haveriam de se tornar os baluartes da ‘tradição’ africana não apenas na Bahia, mas em todo o Brasil, ao passo que os terreiros exclusivamente de africanos haveriam de se extinguir. O mesmo tipo de lamentos registrou Landes (1947) de Martiniano Eliseu do Bonfim em relação às Mães de Santo do seu tempo, e destas das novas Mães de Santo, num *continuum* que o trabalho de campo permitiu constatar. Sobre a perda cultural que o devir histórico comporta, ebomi Totoia, Filha de Santo de Mãe Caetana, iniciada ainda criança, e que é hoje uma figura conhecida no meio dos terreiros de Salvador, assevera que

[antigamente, ao tempo de Mãe Caetana (1910-1993)] Você não bebia, você não namorava, ficava resguardando porque estava cuidando daquela pessoa. É uma coisa que não existe mais. *Nego* acaba de botar iaô aqui vai pró barzinho na esquina. Aí você vê, “poxa fui feita numa essência tão diferente”. *Nego* acaba de fazer o Orixá está ali abrindo uma cerveja, “vamos comemorar”. Como tem lugares que antes do iaô entrar *nego* já tá tomando a cerveja.

Essas palavras servem a dois tempos para colocar em causa a legitimidade dos sacerdotes coevos, operando como narrativa de acusação, e reclamar a própria autenticidade, ao contrastar o seu tempo, o “antigamente”, o tempo da “essência”, com os tempos de “agora”. Há, evidentemente, um princípio de demarcação entre o passado e o presente, que dificilmente aporta aos iaôs (noviços) de hoje uma margem de autenticidade. A mesma ebomi acresce,

Hoje, você é ogan, você precisa dar x, você precisa trazer tal coisa e esteja aqui tal dia. ‘Teja aqui na sexta, porque você vai entrar no sábado. O santo vai lhe puxar no sábado ou no domingo, vai dar seu nome, e com 7 dias você já está na rua. Esse é o Candomblé que eu tenho visto hoje. E o meu Candomblé, minha essência de antigamente? Até as cantigas, meu amigo, tem lugar que eu chego e “estão cantando para quem mesmo?”

Regressamos às noções compósitas de tradição, invocações de memórias pelo viés político, que autentica o narrador, colocando a sua fala na perspectiva da autenticidade e da autoridade de quem se iniciou lá atrás, naquele tempo mais autêntico

de Mãe Caetana. É o casamento da irreversibilidade do tempo com a irrepetibilidade que confere caráter exclusivo ao passado e transforma o presente numa lavoura de perda cultural. Evidentemente que os agentes candomblecistas não consideram a hipótese, entendem que seu passado glorioso foi o presente degenerado da geração anterior, e que, desse modo, tudo é perda na balança do tempo. Quer isto dizer que a tradição vai sendo reclamada a partir do presente, sendo composto o passado a cada novo presente, a cada renovação geracional. Com efeito, a renovação geracional nos terreiros de Candomblé apresenta-se como ativador de nostalgia e, assim, da reação que é a afirmação de uma autenticidade, de uma tradição incontestável que ficou lá atrás.

Edvaldo Araújo “Papadinha”, que vem exercendo o papel de alabê do terreiro da Casa Branca⁷, em virtude do portador do título se haver mudado definitivamente para o Rio de Janeiro, transparece de forma clara e elucidativa essa percepção de perda continuada e romantização do passado:

Eu olho uma Oxum e não vejo como Oxum de hoje, eu vejo uma Oxum de Mãe Nitinha, vejo uma Oxum de Mãe Tata, eu vejo uma Oxum de Nila, (...). Porque é aquela saudade que dá a força, que dá aquela coisa de que Orixá existe, fulano foi embora, mas o Orixá está ali. De outro jeito, mas está. Mas quando você olha para aquele Orixá vem aquela saudade. Quando eu vejo um Oxóssi hoje eu não olho o Oxóssi daquela pessoa, eu olho o Oxóssi da minha mãe de santo, Odé Tolá. Quem é que entra hoje num Candomblé para cantar para Oxum, vem cantar assim “ê môiô môiô béré unjé á môiô berê” que não lembra da Oxum da Mãe Nitinha? Não tem igual, quem viu viu, quem não viu não vê mais. Então é isso que nos faz recordar, que é viver.

O olhar nostálgico do afamado ogan baiano (agora também babalorixá [FERREIRA DIAS, 2016c]) é como um filtro sépia do cotidiano, uma base sobre a qual se pintam a traços frágeis da glória de outrora. A ideia de que o passado é irrepetível fica, uma vez mais, bastante evidente, pois afinal “quem viu viu, quem não viu não vê mais”. Se o passado é irrepetível é, evidentemente, por conta daqueles que partiram, dos únicos a realizarem a plena relação com os Orixás, como mencionava Carvalho, citado, a propósito do Xangô de Pernambuco. São eles os autênticos e portadores da tradição, apenas almejados por aqueles que, numa dada fase da sua infância ou juventude, tiveram a oportunidade de conviver com eles. Recordem-se das palavras de Rodney William Eugênio, as quais dizem que a categoria dos “mais velhos” nos terreiros de Candomblé se constitui como “a de maior prestígio, afinal, trata-se de

⁷ no decurso da primeira quinzena de novembro, Edvaldo Araújo foi afastado do terreiro da Casa Branca, através de notificação pública, num processo complexo resultante de gravações áudio de questionamento de integridade de terceiros.

uma religião calcada nos princípios de senioridade e ancestralidade, na qual a idade, como fator preponderante na aquisição de conhecimento, torna-se sinônimo de autoridade e força” (EUGÊNIO, 2012, p.14)⁸. Retomo, então, a noção da nostalgia como referencial e social. Alabê Papadinha acresce: “É você sentir falta daquele tempo que você tinha, tomava banho, botava roupa branca, e procurar o seu mais velho para bater a cabeça”. A nostalgia, a saudade, elas expressam-se em relação aos sujeitos, num determinado período, elaborando-se inegavelmente em relação aos lugares. Os *lieux de mémoire* são, então, espaços que conferem horizonte à nostalgia. Sem dúvida que ao recordar episódios como os relatados, Edvaldo Araújo recupera-os em função do terreiro da Casa Branca. O que ele recorda aconteceu num lugar, ali, no Engenho Velho. Entrelaçam-se espaços e sujeitos na configuração da memória nostálgica. São, também, memórias reativadas pelo corpo, uma saudade inscrita no uso do corpo, em trajetos espaciais que não se fazem mais, como o “ir bater a cabeça”, o que inclui movimentos corporais que ativam estados espirituais, como Bastide (1970) havia sugerido.

Percebe-se que o emaranhado da nostalgia no Candomblé (jeje-nagô) não é fácil de desmontar. Não há dúvida de que existe um concreto sentimento de saudade em relação a um passado idílico que se configura como território de utopia, o qual não se independentiza dos sujeitos relacionados aos eventos memorados nem tampouco dos lugares sobre os quais se edificam os alicerces da memória nostálgica. Nesse correr, o presente é sempre uma pálida imagem do outrora, em resultado das mudanças sociais e individuais. Mãe Luizinha, iyalorixá do Axé Batistini – Ilé Alakétu Asé Airá, em São Bernardo do Campo (São Paulo), fundado pelo renomado Tata Pérsio, terreiro que faz parte da linhagem da Casa de Oxumarê, Terreiro do Portão e Gantois, todos em Salvador, com uma lágrima no olho com saudades dos tempos de Mãe Menininha, apontam as mudanças impostas na normatividade do Candomblé na cidade de São Paulo. Segundo a iyalorixá, “hoje em dia se você dá um banho gelado às quatro horas da manhã a pessoa vai pegar pneumonia, que antigamente era difícil hoje é fácil. Então, o Candomblé mudou muito. Então, nós tivemos que deixar muita coisa que se fazia assim no passado (...)”. Essa “muita coisa que se fazia (...) no passado” constituía a própria identidade do Candomblé, pelo que a negociação entre o que permanece e o que muda comporta a maior ou menor perda cultural, capaz de colocar em causa a noção

⁸ Eugênio, Rodnei William. “A bênção aos mais velhos – Poder e senioridade nos Terreiros de Candomblé” (dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012), p. 14.

comunitária de tradição. Para a iyalorixá paulista, que desde os seis anos de idade frequenta o Candomblé, a mudança é permanente, veloz e agressiva. Segundo ela, “acompanho muitas mudanças. O que você falava com iaô no passado você não pode falar mais hoje. Não pode. Não digo, não é tratamento. Por exemplo, ‘iaô você tem que ficar descalça’, hoje não pode, porque eles vão se sentir escravizados, vão se sentir humilhados”. Os exemplos sucedem-se. Mudam os rostos, mas os lamentos são os mesmos. O “povo não é mais como antigamente”, época (mais ou menos distante) em que “se tinha mais fé”, em que era “tudo na essência”, era mais autêntico, diante de um Candomblé marcado pela sociedade de consumo, em que os tempos rituais foram encurtados, em que se compra tudo feito em feiras e lojas da especialidade, em que o espetáculo e o fausto ocupam lugar central. Assim, ao menos, é visto pela comunidade candomblecista de Salvador. São agentes que falam a partir de uma bolsa ideológica em que a autenticidade e tradição são tecidas na tentativa de preservar um passado enquanto território de utopia.

Com efeito, a nostalgia dos tempos gloriosos do Candomblé remete para a perda causada pelo tempo, como se a religião fosse um magnífico palácio oitocentista que chega ao presente século quase em ruínas, longe do fulgor e da luz de outrora. Ao jogar com a memória, a nostalgia contém dados dispersos e memórias de memórias, camadas justapostas, sobreposições por vezes difusas, outras vezes estabelecidas num lapso, como retratos que buscam captar, vagamente, um momento de existência. Em muitos casos, ao se reportarem à infância, as memórias tendem a conter dados fantasiosos, ou melhor, a nostalgia que daí advém é idealizadora e depuradora. Tal fato não significa que ela não comporte elementos verdadeiros, que de fato tenham ocorrido de determinada forma, mas antes remete para a romantização e purificação de um tempo, livre de mácula, e que seria um pedaço do éden. Esse éden do Candomblé não seria, jamais, uma existência *post-mortem* alcançada na salvação e imortalidade da alma, mas antes a tradição, consubstanciada no passado. Passado esse, aliás, reclamado continuamente nas gerações anteriores, constituindo-se a própria mecânica de autenticidade. Um exemplo interessante é encontrado num belíssimo texto de Ney Santos da Casa de Oxumarê, ogan do terreiro e filho carnal do conceituado Mestre Erenilton, já falecido, publicado na rede social Facebook, no qual, em dado momento, declara:

Saudades tenho de quando tudo era mais simples, mas se sentia o axé no cheiro do barracão, salpicado das folhas de axé que hoje foram esquecidas e trocadas pelos belos arranjos de flores, saudades tenho de quando minhas irmãs de santo que moravam no entorno do axé chegavam manifestadas pelos seus Orixás ao som do toque do velho adarrum...

Essa declaração saudosista invoca a glória da simplicidade como paradigma de autenticidade, colocando o passado e o presente num frente a frente em torno de noções elásticas de excessos e austeridades estéticas idealizadas⁹. A memória afro-baiana candomblecista é, toda ela, retrospectiva e tendencialmente restaurativa, e é este binômio, a perda e a busca, ou de outra forma, a recuperação, que incita os movimentos de reafrikanização. Efetivamente, a reafrikanização parte de um olhar partilhado sobre a perda cultural para buscar noutras paisagens religiosas a tradição mais autêntica (CAPONE, *passim*), a tradição livre de ocorrências híbridas e sincréticas. No entanto, se é um fato que a nostalgia é o dourar de um tempo que ficou lá atrás, cujas memórias são ténues, compostas e coincidentes com uma narrativa comunitária, mas cuja solução se encontra na tentativa (sempre vã) de preservar aquele passado idealizado, a reafrikanização é a busca determinada não por um tempo mais autêntico, mas por um culto primordial, por formas rituais *puramente* ‘africanas’. Ou seja, se a nostalgia é a tradição reclamada de um passado, na maioria das vezes ligada a comportamentos degenerados, a reafrikanização é a procura por uma autenticidade ritualística. Estamos, pois, diante de dois posicionamentos acerca da tradição: um que invoca os atores do passado para sustentar uma política da memória, e um outro que busca formas autênticas ‘africanas’ pelo viés de uma política ritual.

Conclusão

De um modo geral, os sujeitos são habitados por sentimentos nostálgicos, os quais são ativados por lugares da infância, acontecimentos similares ou reencontros com pessoas com as quais se partilharam eventos marcantes da memória pessoal. No entanto, para que a memória pessoal surta efeito, ela precisa se concordar com outras memórias individuais, a fim de construir uma memória coletiva. Essa memória coletiva, quando

⁹ Em Ferreira Dias (2016c) é discutido o alcance da estética enquanto debate interno sobre os excessos e os limites, onde se encontram depoimentos que revelam que no passado o Candomblé também era marcado por sentidos de hiperestetização.

transitada aos campos cultural e religioso, diz respeito, de uma forma abrangente, ao que uma sociedade concebe por ‘tradição’. Nessa ótica, no quadro afro-brasileiro, a nostalgia é pluridimensional, pois se aporta tanto à saudade dos que partiram, dos tempos da infância, quanto a uma dimensão política de autenticidade. Foi, pois, sobre o entrelaçamento entre saudosismo e política da memória que este texto foi elaborado. O principal argumento aqui apresentado é de que a nostalgia se constitui um ato de poder, porquanto o queixume em relação ao presente enquanto degeneração do passado idealizado, do passado mais autêntico, atua como autenticação do declarante, pois se lamentar é ter vivido um tempo de maior autenticidade. Dessa forma, o nostálgico candomblecista não é um mero saudosista. Ao se debater num campo marcado pela concorrência, o sacerdote afro-brasileiro precisa se destacar e garantir, permanentemente, sua autenticidade, porquanto ela é revitalizada e contestada num ciclo interminável. Dessa forma, a nostalgia se evidencia como uma estratégia eficaz ao permitir, a dois tempos, questionar a autenticidade e a legitimidade do presente, e autenticar aqueles que falam a partir/da perspectiva/posicionados de vivências do passado. Ter vivo ao tempo de determinado personagem histórico, ter convivido com figuras ilustres da memória candomblecista, uma memória instituída que é feita, evidentemente, de seleções (BORA, 2007), de latências e recomposta, é um garante de autenticidade quase incontestável. Ao compor o passado, a ideologia de grupo é garantida, porque se estabelece uma concordância, um nexos em que reinava a multiversalidade. Trata-se, então, de uma autenticidade que não deriva somente da saudade de outrora, é uma autenticidade que se aproveita da noção de que tudo está na iminência da falência, de que “nada é mais como dantes”, de que bom era o “Candomblé de antigamente” para, enfim, no jogo das concordâncias, manusear e reivindicar uma tradição.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Cássio Adriano Braz; MARTINS, José Clerton de Oliveira. Ócio, lazer e tempo livre na sociedade do consumo e do trabalho. **Revista Mal Estar e Subjetividade**, v. 7. N.2, p. 479-500, 2007.

BASTIDE, Roger. Mémoire collective et sociologie du bricolage. **L'Année sociologique**, 21, p. 65-108, 1970.

BASTIDE, Roger. **Les Religions africaines au Brésil**. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

BAUDRILLARD, Jean. **A Sociedade de Consumo**. (Trad. Artur Mourão). Lisboa: Edições 70, 2008.

BENEVIDES, Maria Victória. Ai que saudade do MDB!. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, v. 3., n.1, p.27-34, 1986.

BERLINER, David; SARRÓ, Ramón. **Learning Religion: Anthropological Approaches**. Oxford/Nova Iorque: Berghahn Books, 2007.

BORA, Zélia M. **Memórias da religião: Mãe Zozó, passado e presente no candomblé baiano** <<http://www.revisor10.com.br/24h/pessoa/temp/anexo/1/136/132.pdf>>, 2007, acessado em 22 de janeiro de 2017.

CARVALHO, José Jorge de. “A Força da Nostalgia”. A Concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-Brasileiros Tradicionais. **Religião e Sociedade**, v.14, n.2, p. 37-61, 1987.

CASTILLO, Lisa Earl. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. **Tempo**, v. 22, n. 39, p.126-153, 2016.

CASTILLO, Lisa Earl; NICOLAU PARÉS, Luís. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. **Afro-Ásia**, 36, p.111-151, 2007.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In: BACELAR, Jéferson, e Carlos CAROSO. **Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas Editora, p. 71-91, 1999.

BOYM, Svetlana. **The future of nostalgia**. Nova Iorque: Basic Books, 2001.

CAPONE, Stefania. Re-Africanisation in Afro-Brazilian religions: rethinking religious syncretism. In: ENGLER, S. e SCHMIDT (eds.), **The Brill Handbook of Contemporary Religions in Brazil**. Leiden: Brazil, p. 473-488, 2016.

CAPONE, Stefania. O pai-de-santo e o babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas. **Revista Pós Ciências Sociais**, v.8, n.16, pp. 107-128, 2011.

CAPONE, Stefania. **A Busca da África no Candomblé - Tradição e Poder no Candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

DANTO, Arthur. **Analytical Philosophy of History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

DA COSTA LIMA, Vivaldo. O candomblé da Bahia na década de 1930. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, p. 201-221, 2004.

DA COSTA LIMA, Vivaldo. A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais. **Dissertação de Mestrado em Ciências Humanas**, UFBA, 1977.

ELHAJJI, Mohammed. Memória coletiva e espacialidade étnica. **Galáxia**, v.2, n.4, p. 177-191, 2007.

ESTEVES CARDOSO, Miguel. Misticismo e ideologia no contexto cultural português: a saudade, o sebastianismo e o integralismo lusitano. **Análise Social**, v. XVIII (72-73-74), p. 1399-1408, 1982.

EUGÊNIO, Rodnei William. A bênção aos mais velhos – Poder e senioridade nos Terreiros de Candomblé. **Dissertação de Mestrado em Gerontologia**. São Paulo: PUC-SP.

FERREIRA DIAS, João. “A África é aqui, no terreiro”: horizontes nostálgicos, sentidos da África e outros lugares no Candomblé (jeje-nagô) de Salvador e Uberaba, **Tese de Doutorado em Estudos Africanos**, Lisboa: ISCTE-IUL, 2016c.

FERREIRA DIAS, João. “Candomblé é a África”. Esquecimento e Utopia no Candomblé jeje-nagô”, **Cadernos de História**, p. 64-82, 2016b.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. **Vértice/Revista dos Tribunais**, p. 9-17, 1990.

HOBBSAWM, Eric. Introduction: Inventing traditions. In: HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terrence (eds.). **The Invention of Tradition**. Cambridge, Cambridge University Press, p.1-14, 1983.

LANDES, Ruth. **The city of women**. EUA: UNM Press, 1947.

LEAL, João. The making of saudade. National identity and ethnic psychology in Portugal. In: DEKKER, T. & HELSLOOT, J. (eds), **Roots and rituals. The construction of ethnic identities**. Amsterdão: Het Spinhuis Publishers, p. 267-268, 2000.

LEGG, Stephan. Reviewing geographies of memory/forgetting. **Environment and Planning**, v. 39, p. 456-466, 2007.

LEGG, Stephan. Memory and nostalgia. **Cultural Geographies**, V. 11, p. 99-107, 2004.

MONTERO, Rosa. **A Louca da Casa**. Lisboa: Edições Asa, 2004.

NASCIMENTO, Adriano; MENANDRO, Paulo. Memória social e saudade: especificidades e possibilidades de articulação na análise psicossocial de recordações, **Memorandum**, v. 8, p. 5-19, 2005.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, 10, p. 7-28, 1993.

NORA, Pierre. Entre mémoire et histoire. **Les lieux de mémoire**, V.1, p. 23-43, 1984.

PICKERING, Michael; KEIGHTLEY, Emily. The Modalities of Nostalgia. **Current Sociology**, v. 56, p. 919-41, 2006.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista Estudos Históricos**, v. 2, n.3, p. 3-15, 1989.

REIS, João José. De escravo a rico liberto: A trajetória do africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia oitocentista. **Revista de História**, 174, p.15-68, 2016.

SEDIKIDES, Constantine, et al. Nostalgia past, present, and future. **Current Directions in Psychological Science**, v.17, n.5, p. 304-307, 2008.

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

SODRÉ, Moniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

SULEIMAN, Susan Rubin. **Crises of Memory and the Second World War**. Cambridge (EUA), Harvard University Press, 2006.

SULEIMAN, Susan Rubin. Amnesia and amnesty. **Forgetting Institute of Romance Studies**, School of Advanced Study, University of London, 2002.

TUAN, Yi Fu. **Topofilia**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1980.

TRIAUD, Jean-Louis. Lieux de mémoire et passés composés. In: CHRÉTIEN, Jean-Pierre, and Jean-Louis TRIAUD (eds.). **Histoire d'Afrique: les enjeux de mémoire**. Paris: KARTHALA Editions, p. 9-12, 1999.

VIANNA, Carla Cristiane Martins. As impurezas da ditadura militar. **Nau Literária** v.1., n.1, p.1-14, 2005.

WILDSCHUT, Tim et. al., “Nostalgia”: content, triggers, functions. **Journal of Personality and Social Psychology**, v. 91, p. 975-993, 2006.