



IDENTIDADES CULTURAIS NO CONTEXTO DE TRANSFORMAÇÕES GLOBAIS DA PRODUÇÃO CAPITALISTA

Celio Silva Meira

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

Roney Gusmão do Carmo

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Resumo

Entendemos que a compreensão das sociedades humanas ocorre apenas pela análise de esferas subjetivas e materiais que compõem a cotidianidade das relações sociais. Não há como analisar o ser humano negligenciando um desses elementos, afinal a própria interpretação da concreticidade da vida contém forte carga de subjetivação que circunscreve o sujeito ao seu tempo. Nesse sentido, o presente artigo se empenhou em entender a forma como as transformações do sistema capitalista impacta o senso de identidade, tendo como ênfase as manifestações culturais de matriz afro-brasileira dentro de uma breve abordagem histórica.

Palavras- chave: capitalismo, identidade, matrizes afro-brasileiras.

Abstract

We believe that the understanding of human societies occurs only for examining subjective and materials spheres that make up the everyday social relations. There is no way to analyze the human being neglecting one of these elements, after his own interpretation of the concreteness of life contains strong charge of subjectivity that circumscribes the subject to his time. In this sense, this article has endeavored to understand how the transformations of the capitalist system impact the sense of identity, with the emphasis on the cultural manifestations of African-Brazilian matrix into a brief historical approach.

Keywords: capitalism, identity, African-Brazilian matrix.

INTRODUÇÃO

No período correspondente à transição do século XX para o século XXI, os hibridismos culturais chegaram a níveis epidêmicos (CANCLINI, 1997), devido ao grau acentuado de trânsitos culturais viabilizados pelos recursos tecnológicos. O contato entre culturas, bem como o apelo movido pelo mercado simbólico, tem invadido o campo cotidiano das pessoas no tempo atual, induzindo, seduzindo e instituindo “novas” formas de percepção do mundo.

Logicamente, esse processo não é regido por uma espontaneidade harmônica e aleatória, pelo contrário, a forma como a mundialização da economia move a esfera subjetiva tem escancarado toda a conflituosidade do capital em seu poder perpassante na esfera simbólica sob intencionalidades muito precisas. A cultura, mais do que nunca, se tornou campo onde grupos se esgrimam e tentam se estabelecer hegemonicamente, desenhando significados e insistindo na massificação de valores muito associados ao nexo da acumulação.

Assim, entendemos que estudar o mundo de significados no atual contexto implica em adentrar um campo ambíguo e altamente conflituoso, uma vez que é na esfera da subjetividade que a sutileza sedutora da hegemonia capitalista se conflita com a diversidade cultural, hora tentando sobrepô-la, hora dissimulando-a.

O presente texto se empenha em compreender a atual realidade de trânsito cultural, realçada pela disseminação de valores equalizados à sociedade de consumo, tendo por enfoque a forma como expressões minoritárias reagem a esse fenômeno. Também será objeto de preocupação dessa análise, a percepção da forma como identidades tão frequentemente estereotipadas na sociedade, subsistem num contexto de padronização simbólica, tão frequentemente hostil à diversidade. Por fim, a abordagem conclusiva desse artigo culmina com análises acerca das identidades de matriz africana e afro-brasileira, enfatizando a forma ambivalente como essa expressão popular se evidencia numa arena acirrada de conflituosidade no campo simbólico.

A nossa tentativa foi compreender como esse início de século tem revelado “novas” estratégias de sobreposição da ideologia capitalista, que insiste num enrijecimento da diversidade através da massificação de signos. Assim, entendemos que os meios pelos quais o sistema se organiza na atualidade não inaugura uma “evolução” comportamental do homem, mas apenas evidencia uma “nova” arquitetura do capital com vistas a garantir sua perpetuação num contexto de instabilidade e crises sucessivas (HARVEY, 1993). E essa “novidade” também opera na subjetividade e no terreno simbólico, interpenetrando a memória e as representações comuns dos sujeitos.

As transformações, nítidas na arquitetura do capital, portanto, se revelam nas relações sociais, tornando a cotidianidade das pessoas um terreno fértil de análise e complexo por suas ambivalências. Essa “novidade” é, portanto, operante na sutileza e, ao mesmo tempo, sedimenta nos espaços, rompendo com o velho sem extingui-lo, impondo o novo contra, pela e através da identidade das pessoas. Mas, não seria contraditório dizer que reincrementos do capitalismo operam contra e, ao mesmo tempo, através das identidades e filiações? Sim, seria contraditório, mas não inverídico.

IDENTIDADE: UM TERRENO MOVEDIÇO

Estudar a cultura hoje implica em compreendê-la como parte substancial das representações sociais, como elemento capaz de mediar o sujeito a qualquer objeto que lhe seja representado, a cultura passa a “ser vista como algo fundamental, constitutivo, determinando tanto a forma como o caráter deste

movimento, bem como a sua vida interior.” (HALL, 2006, p. 50). Desse modo, entendemos que não há como estudar o ser humano, sem levar em conta o mundo de significados que trafega subjetivamente nas relações sociais. Assim, existir socialmente é também elaborar sentidos e representações, o que implica em interpretar homens e mulheres a partir da esfera simbólica que atribui substância à prática social.

De igual modo, para tratarmos da configuração do sistema capitalista, que tão incisivamente tem regido a concreticidade das relações sociais contemporâneas, temos também de considerar os sentidos exalados pela materialidade da existência social. Partimos da premissa que é na concreticidade da vida que homens e mulheres se constroem socialmente e, portanto, negociam o mundo simbólico e erigem coletivamente representações sociais.

Desse modo, entender os sujeitos implica em compreender os elementos materiais e imateriais da vida diária, enlaçados a um tempo histórico e inscritos em espaços dinâmicos e conectados. Falamos também de um tempo, cuja complexidade da arquitetura capitalista adentra a existência diária e infere sentidos às representações, às fantasias e às identidades. A própria noção de consumo transcende a ideia de suprimento pessoal, pois não se trata apenas da ação de forças empenhadas na persuasão, mas é, sobretudo, produção de sentido, é vender sensações a partir da forma simbólica adquirida pelo objeto de desejo (COSTA & SOMMER, 2003). Assim, o trabalho ideológico dessas “novas” reestruturações do capital deve ser muito bem articulado com vistas a garantir a perpetuação de um sistema, que esconde toda sua perversidade sob uma pretensa “modernidade” e fugidia ostentação econômica.

Objetos e ações contemporâneos são, ambos, necessitados de discursos. Não há objeto que se use hoje sem discurso, da mesma maneira que as próprias ações tampouco se dão sem discurso. O discurso como base das coisas, nas suas propriedades escondidas, e o discurso como base da ação comandada de fora, impelem os homens a construir a sua história através de práxis invertidas. Todos, assim, nos tornamos ignorantes. Este é um grande dado do nosso tempo. Pelo simples fato de viver, somos todos os dias, convocados pelas novíssimas inovações, a nos tornarmos, de novo, ignorantes, mas, também, aprender tudo de novo. Trata-se de uma escolha cruel e definitiva. Nunca, como nos tempos de agora, houve necessidade de mais e mais saber competente, graças à ignorância a que nos induzem os objetos que nos cercam, e as ações de que não podemos escapar (SANTOS, 1996, p. 45).

Os discursos que contornam todo o pacote de mudanças impostas pelo processo expansionista do capital, que Harvey (1993) define por “acumulação flexível”, são absolutamente paradoxais, porém articulados com instituições diversas capazes

de suavizar a crueldade típica da economia capitalista. Assim, os aparelhos de mídia, o *marketing* impecável, que sugere “novos” comportamentos e hábitos de consumo, além do próprio discurso empreendedor, estão a serviço do convencimento sobre a “sofisticação” que mascara todas as atrocidades sociais derivadas do capital.

É nesse tom que insistimos na ideia de que a organicidade da economia é também subjetivação, especialmente num período marcado por um avassalador do mercado simbólico, com invasão de grandes ícones transnacionais nos mais remotos espaços. É através dessa interface subjetiva da economia que o caráter massificador da empreitada do capital pode gerar profundas fissuras no senso de identidade dos sujeitos, ocasionando periódicas crises de identidade e conflitos na esfera simbólica (HALL, 2003).

Interessante que Moscovici (2010), tratando do campo das representações na área da psicologia social, entende que a primeira reação de uma pessoa ao ser confrontada com o diferente é a repulsa. Tal fato ocorre porque o diferente parece ameaçar o senso de continuidade e de pertencimento, então a atitude inicial é estereotipar o sujeito estranho, negando-o para que se retorne ao conforto da permanência da identidade.

O medo do que é estranho (ou dos estranhos) é profundamente arraigado (...) Fenômenos de pânico de multidões muitas vezes proveem da mesma causa e são expressos nos mesmos movimentos dramáticos de fuga e mal-estar. Isso se deve ao fato de que a ameaça de perder os marcos referenciais, de perder contato com o que propicia um sentido de continuidade, de compreensão mútua, é uma ameaça insuportável. E quando a alteridade é jogada sobre nós na forma de algo que “não é exatamente” como deveria ser, nós instintivamente a rejeitamos, porque ele ameaça a ordem estabelecida (MOSCOVICI, 2010, p. 56).

Mas, e se o estranho se esconder sob o senso de pertença? É tocando essa reflexão que podemos interpretar a massificação da sociedade de consumo globalizada como fenômeno movido pelo falseamento das identidades. Por essa razão é tão comum ver grandes empresas de capital estrangeiro fazer uso de simbologias locais: a bandeira hasteada à frente do hipermercado, ornamentação com festejos juninos, uso das cores da bandeira em períodos que antecedem Copa do Mundo, entre outros. Com intencionalidades muito claras, essas empresas estrangeiras vão adquirindo contornos locais com o objetivo de suavizar qualquer ruptura advinda do seu ingresso. Tão logo, as simbologias artificialmente dissimuladas servem de possibilidade para uma ação predatória no campo socioeconômico, cuja engenharia ocorre sob os artifícios da identidade.

Estudando o campo interdisciplinar da memória social, Sá (2007) a observa que existem vários subtipos de memória. O autor ressalva que essa tipologia não é estanque, ao contrário, fundem-se aleatoriamente no cotidiano das sociedades, podendo ser acionadas reciprocamente pelos usos informais do passado. Entre os

tipos de memórias indicadas pelo autor, estão as memórias públicas que, segundo o ele, é “onde proliferam os chamados ‘usos públicos da história’, onde são esgrimidos os argumentos opostos do ‘dever de memória’ e da ‘necessidade de esquecimento’, onde as memórias se encontram cada vez mais submetidas à mediação dos meios de comunicação de massa.” (SÁ, 2007, p. 294).

Fazendo um intercruzamento entre os conceitos de identidade e memórias públicas, é possível ressaltar que a relação presente entre trajetórias pessoais de vida e os usos públicos da memória são carregados de conflituosidade. Isso ocorre porque é no ato de externar memórias e inscrevê-las no coletivo que são intercaladas relações de identificação e estranhamento. É na articulação entre a dimensão individual e a pública, onde afinidades e dessemelhanças coexistem, que esgrimam interesses conflitivos e são estabelecidas disputas por significados, onde também ocorre a subjugação de partes mais vulneráveis às forças que se interpõem.

De todo modo, as identidades culturais são espaço privilegiado onde colidem interesses conflitivos com vistas à prevalência hegemônica. Assim, a esfera subjetiva está longe de ser espaço pacífico, ao contrário, é *lócus* carregado de ambivalências intercalado pela dialética inclusão/exclusão, mudança/conservação, ruptura/perpetuação.

Como enfoque do presente texto, centralizaremos na realidade das identidades de raiz africana, cuja posição na hierarquia social fragiliza sua subsistência. A vulnerabilidade de algumas manifestações culturais, em nossa opinião, muito se relaciona à base concreta por onde ela opera, logo, falar de “minorias” não aponta apenas para sua conotação numérica, mas sim, e, sobretudo, remete a grupos subalternizados pela violência simbólica daqueles que prevalecem socialmente.

MATRIZES AFRICANAS: IDENTIDADES SUBALTERNIZADAS

Como percurso de análise aqui adotado, intencionamos destacar a forma como práticas cotidianas, engendradas na cultura brasileira, revelam-se subalternizadas à medida que têm suas origens deflagradas. A herança cultural de matriz africana se diluiu na linguagem, na cultura e nas práticas sociais brasileiras, contudo tal associação perpassa por significados que frequentemente estereotipizam e insistem em negar as raízes negras da nossa identidade. Por essa razão, é útil apontar tal fato, remontando na história os argumentos mais plausíveis para salientar a “negritude” que se dilui nas filiações pulverizadas no território brasileiro.

Durante os mais de 300 anos de regime de escravidão implantado em nosso país, veio do continente africano uma leva significativa de negros dos mais diversos cantos da África. Segundo Carneiro (1967), os primeiros grupos foram de Senegal e de Serra Leoa, que formavam a região denominada de Guiné Portuguesa, segundo ainda o supracitado autor, vieram em seguida, os negros bantos, angola e congo, toda essa profusão de etnias aportou em nosso país diretamente no Nordeste e para os canaviais de Pernambuco e Bahia. Para Castro (2001), a

contribuição desses grupos africanos na formação cultural e do falar brasileiro foi, sem dúvida, fundamental.

Sendo usados e explorados em todo tipo de trabalho, seja no eito, no engenho, na mina ou nas cidades como negros de ganho, homens e mulheres foram paulatinamente deixando suas marcas no comportamento, no jeito de fazer, no falar de ser brasileiro. Marcas essas tão impregnadas em nosso dia a dia que hoje nem se sabe da sua origem africana, sendo vista como parte constitutiva do que somos e do que é cada vez mais na nossa realidade sociocultural. Castro (2001) mostra que atualmente, as principais fontes de informações sobre elementos culturais africanos em nossa cultura são mantidos nos terreiros de religiões afro-brasileiras, em especial nos de candomblés espalhados pelo território nacional.

Nesses lugares, sob a forma de língua ritual, sobrevivem os falares que deixaram de ser usados no cotidiano do povo negro em diáspora e foram sendo substituídos pela língua dominante dos brancos. Esses falares, inclusive, passaram a constituir o principal traço distintivo das chamadas “nações” dos candomblés. Nações que transcendem etnias, mas que, pela língua e tradições religiosas, retraçam as remotas origens dos que as construíram. (CASTRO, 2001, p. 74).

Segundo Verger (1987), o tráfico transatlântico de escravos da Costa da Mina teve seu principal porto a cidade de Salvador na Bahia, desenvolvendo-se também em decorrência da utilização dessa mão-de-obra escrava como moeda de troca para aquisição da cultura fumageira produzida no Recôncavo Baiano. Ainda segundo o autor, esse comércio prolongou-se até meados do século XIX, e as últimas etnias que aportaram por aqui foram oriundas do grupo *jêje*, de língua *fon*, popularmente conhecidos como *ewês*. Certamente em função de sua vinda mais recente e em maior número, os negros *jêjes* e *nagôs* acabaram firmando uma espécie de hegemonia cultural em relação aos demais grupos que os precederam. Em decorrência da escravidão, as trocas culturais entre esses grupos intensificaram-se, isso pode ser explicado pela notável “unidade” espacial e lógica existente entre os terreiros das religiões afro-brasileiras desenvolvidos no Brasil, sobretudo no Estado da Bahia. Embora haja uma diferença quanto à forma de realização dos seus cultos, mas mantém uma mesma unidade básica transportada e reorganizada no novo mundo.

Não existiam, em África, organizações semelhantes aos terreiros de candomblés brasileiros, que reúnem num mesmo lugar cultos diversos e originalmente dispersos no território africano. Essa nova organização foi fruto da escravidão e da reunião compulsória, numa terra estranha, de vários grupos que, em sua terra de origem cultuavam diferentes divindades. Na região ocupada

pelos vários grupos nagô, por exemplo, o orixá Oxossi só era cultuado na região de Ketu, Xangô na região de Oyó; Yemanjá, em Abeocuta; Ogun em Ire, e assim por diante. (VERGER, 1998, p. 56).

Os terreiros de candomblés, tal como conhecemos hoje, é o resultado da criação, nas condições adversas da escravidão, de uma nova instituição e de um novo modelo de culto, totalmente adaptado às circunstâncias adversas encontradas no Brasil. Valendo ressaltar que, segundo Silveira (1988), as irmandades religiosas muito contribuíram para a instalação, mesmo que discretamente dos costumes religiosos africanos no Brasil, e conseqüentemente a organização dos terreiros de candomblés. Embora, segundo pesquisas, a reunião, em nosso país, de cultos religiosos de origem africana em um modelo litúrgico claramente organizado como os conhecemos na atualidade, só ocorreu a partir da chegada maciça dos grupos denominados *jejê* e *nagô* no século XIX (REIS, 2003), esses supracitados grupos chegaram em um momento em que o tráfico de escravos banto praticamente havia cessado, e em que seus nativos ou descendentes já se encontravam mais integrados à cultura da terra, sendo, inclusive, a principal base ancestral dos negros e mulatos aqui nascidos.

O que se percebe na contemporaneidade, é que o capitalismo global impacta numa direção homogeneizante desse legado cultural africano e afro-brasileiro, subqualificando-o como cultura de massa, gerando ruídos à filiação cultural de grupos minoritários. Apesar de toda trajetória conflitiva das identidades afro-brasileiras, a mercadologização estereotipada dessas manifestações, insiste em subalterniza-la como um folclore ingênuo e pouco articulado ao tempo histórico atual. A visão caricata das identidades afro-brasileiras apenas deturpam sua riqueza e sua origem a partir da resistência, que tão bem serviria para compreender o tempo por onde ela transcorreu e tão bem fomentaria a aceitação da diversidade, não pelo viés do consumo massificante, mas pela compreensão da diferença do outro a partir de sua legitimidade.

CARACTERIZAÇÃO DO MODELO ESPACIAL DE TERREIRO DE CANDOMBLÉ

Os terreiros de candomblé foram duramente perseguidos no curso da história brasileira e até proibidos no limiar do século XX. Alvo de constantes investidas policiais, essas associações sobreviveram e se consolidaram graças, em grande parte, às alianças que souberam sabiamente firmar e manter, Silveira (1988). Porém, ainda na atualidade global imposta pela massificação das culturas minoritárias, essa realidade ainda persiste, quando vimos e ouvimos quase que cotidianamente nos mais variados veículos de comunicação casos de intolerância religiosa, perseguição por membros de outras religiões e até da própria justiça brasileira e esse segmento cultural.

Tomando como base os terreiros mais antigos e tradicionais, sobretudo os terreiros de nações de matrizes *jeje-nagô*, estes são tradicionalmente instalados em grandes terrenos, denominados popularmente por “roças”.

Parte dos membros habita o próprio terreiro ou seus arredores e parte reside na cidade ou mesmo fora dela, permanecendo na casa apenas para as obrigações anuais. Assim, nos terreiros, além das edificações religiosas, se encontram algumas habitações tanto de caráter permanente como temporário. Em alguns casos o aglomerado dessas pequenas construções remete aos *compounds* nigerianos, conjunto de pequenas casas ou apartamentos separados por meias paredes e voltados para uma espécie de pátio comum. (SANTOS, 2008, p. 32).

Esse modelo de organização espacial dos terreiros de candomblé apresentam duas áreas bem distintas, delimitas e interrelacionadas: uma onde ficam as construções de uso religioso e habitacional e outra reservada à área de “mato”, chamada popularmente de área verde, ou seja, onde ficam as árvores sagradas dedicadas aos orixás e seus respectivos assentamento e onde se colhe as ervas usadas nos rituais sagrados da casa. Na área onde ficam as edificações, denominada por Elbein (2008), de “área urbana” por causa de suas características mais domésticas, estão localizados a casa principal do culto, espaço este onde são realizadas as festas públicas, habitações permanentes e temporárias e as “casas dos santos” (construções pequenas onde ficam os objetos simbólicos alusivos a cada orixá ou grupo deles). Segundo Bastide (1983), esses pequenos espaços dedicados aos orixás, chamados de santuários, são tidos pelos adeptos do culto, como verdadeiros espaços geográficos de uma “África mítica” em solo brasileiro.

Toda essa peculiaridade na organização espacial dos terreiros de candomblé busca recriar, numa área reduzida, a geografia religiosa africana, com seus cultos dispersos em várias cidades e regiões. Reflete ainda o conagraçamento de inúmeros grupos étnicos, que, a despeito das condições de vida extremamente perversa típica do período escravocrata, foram capazes de recriar seu legado cultural e mantê-lo vivo ainda na contemporaneidade.

Mesmo com o crescimento desordenado e exagerado das cidades, e as constantes invasões e mutilações desses espaços sagrados os adeptos dessas matrizes religiosas continuam tentando buscar junto às autoridades competentes a preservação de tais espaços, que são verdadeiros guardiões de uma memória ancestral africana e afro-brasileira, onde o próprio sistema religioso o exige. Isso é verificado tanto na reverência obrigatória aos ancestrais quanto na prática religiosa de marcar o lugar habitado por uma divindade ou, ainda, na preservação dos rituais e da língua de cada nação. A dívida dos organismos de preservação para com a herança cultural seja ela material ou imaterial legada pelos afrodescendentes no Novo Mundo ainda é grande e necessita de uma ação global por parte da sociedade como um todo.

O homem “moderno”, produto do sistema capitalista, tem como preocupação maior a sobrevivência num mundo cada vez mais competitivo e está voltado para as satisfações dos desejos imediatos. Isso o levou a uma falta de vínculo com o seu passado e com as questões da moral e da ética. Tanto que estudos atuais

mostram que vivemos a era da falta de princípios basilares da formação do homem enquanto um ser social e de relação com o meio em que está inserido. As preocupações na atualidade estão muito mais voltadas para questões de ordem econômica do que com a formação moral e ética do ser humano.

Tudo se destrói e se acaba em nome do desenvolvimento desenfreado, sem se preocupar com as suas consequências. A globalização que segundo Zaoual (2008), virou sinônimo de mercantilização do mundo, introduz nas mais diversas localidades do planeta um tipo de incerteza e de vertigem na mente humana. Ou seja, vivemos uma crise de princípios em todos os sentidos nunca antes vivida na História. Fez-se tanto uso dos mais variados recursos tecnológicos que resultou levando o homem a se afastar do seu semelhante, se isolar cada vez mais, ora por medo do próprio homem nas mais variadas formas de violência que assolam a humanidade, ora por questões de tempo, tempo este totalmente tomado por afazeres diários. O que nos cabe mais uma vez citar Zaoual (2008, p. 21) quando afirma que “uma das maneiras de reagir a tudo isso consiste na busca da certeza de que somente a proximidade pode garantir, até certo ponto, o sentimento de pertencer”.

A volta da espiritualidade, a difusão da ecologia, a adesão a movimentos de caráter religiosos e culturais, sendo muitas vezes estes um tanto quanto radicais e, até, em certos casos, violentos, são aspectos que resultam de falência do economicismo. É assim que podemos pensar em ingressar nos paradigmas do futuro, cuja epistemologia não será uniforme, nem reducionista ou determinista, mas uma epistemologia multiforme, plural e indeterminada (ZAOUAL, 2008).

CONCLUSÃO

Entendemos que não há possibilidade de compreender o ser humano pelo divórcio entre as esferas concreta e subjetiva. Elas não se opõem, mas interpenetram-se, traçando uma relação dialética de complementariedade e mútua determinação. Assim como entender a materialidade da vida social, que na atualidade tem sido arquitetada por uma economia cada vez mais complexa e transnacional, de igual modo, há que se compreender a subjetivação dela e nela suscitada.

A conflituosidade material entre grupos se confunde historicamente com a subalternização de determinadas identidades, com simultânea sobreposição de outras. Afinal, para além da diminuta visão estereotipada acerca das manifestações africanas no Brasil, há que se considerar também todas as assimetrias nela presentes, capazes de denunciar suas trajetórias carregadas de violência simbólica e física.

No atual contexto, as minorias parecem perpetuar tão caoticamente, empurradas para uma subqualificação artística, subestimadas na sua capacidade de interpretar o mundo. A lógica atual parece simples: sobrevalorizar apenas as identidades capazes de formentar a circulação de mercadorias e, ao mesmo tempo, subestimar aquelas que confrontam (ou não garantam) a hegemonia do capital. A violência dessa dúplici perspectiva não ocorre de modo evidente, mas

simbólico à medida que centraliza textos culturais e padrões estéticos como aceitáveis e, simultaneamente, desqualifica o popular como monstruoso, caótico e vulgar.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz; revisão técnica Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 1983.
- CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade**. Trad. Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.
- CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967.
- CASTRO, Y. P. **Falares Africanos na Bahia: Um Vocabulário Afro-Brasileiro**. Rio de Janeiro: ABL, 2001.
- COSTA, M. V; SILVEIRA, R. H. & SOMMER, L. H. Estudos culturais em educação e pedagogia. **Revista Brasileira de Educação**. Num. 23. Maio/Jun/jul, 2003. p. 101-133. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S14132472003000200004&Ing=pt-&nrm=iso. Acesso: 29 de Agosto de 2012.
- HALL, S. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções de nosso tempo. **Educação Realidade**, v. 22, nº 2, 2003. (pp. 15-46).
- _____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva. 11ª edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. Trad. Adail Sobral. São Paulo: Loyola, 1993.
- MOSCOVICI, S. **Representações sociais: investigações em Psicologia Social**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- REIS, J. **Rebeliões Escravas no Brasil: A História dos Levantes dos Malês em 1835**- Edição revista e ampliada – São Paulo: Companhia das Letras, 2003
- SÁ, C. P. Sobre o campo de estudo da memória social: uma perspectiva psicossocial. **Psicologia Reflexão e Crítica**. Porto Alegre, num. 002, Vol. 20, 2007, p. 290-295.
- SANTOS, J. E. **Os nagô e a morte**. Tradução UFBA. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SILVEIRA, R. "Pragmatismos e milagres de fé no Extremo Ocidente". In: João José Reis (org.). **Escravidão e Invenção da Liberdade: Estudos sobre o negro no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

VERGER, P. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVIII a XIX**. São Paulo: Hucitec, 1987.

ZAQUAL, H. **Globalização e diversidade cultural**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

Contato com o autor: celiomeira2014@gmail.com

Recebido em: 20/06/2014

Aprovado em: 14/12/2014