



A COMIDA DOS ORIXÁS: UMA PRÁTICA FESTIVA

Gisela Cardoso Alves¹

RESUMO

O tema festa vem sendo trabalhado como conceito em distintos campos do saber, tais como: a sociologia, que enfoca as relações sociais para defini-lo; a antropologia, que estabelece sua análise pautando-se na consideração do fenômeno como universal; e a geografia, que só recentemente, a partir da década de 1990, passa a considerá-lo como objeto de estudo, analisando-o em sua “geograficidade” por meio de organizações espaciais (DI MÉO, 1991; RIECEAU, 1998; CLAVAL, 1999; CORRÊA, A. M., 2004; 2005). No presente texto, pretendemos observar o fenômeno social festa sob o viés de uma discussão do campo do saber da geografia cultural e, a partir dela, por meio do geossímbolo (BONNEMAISON, 2002) – no seu atributo de ser uma verificação terrestre dos mitos, a fonte de poderes cósmicos e dos fundamentos da organização social -, compreendendo o sentido da festa no território-terreiro de Candomblé sob a perspectiva do sentido no qual se inscreve o ritual da comida sagrada dos orixás, em ofertar mensalmente, observada como as letras de uma linguagem simbólica, uma espécie de escrita codificada a partir da qual o grupo lê, difunde e reproduz sua própria visão de mundo. Nessa perspectiva, observar o Candomblé como festa dos orixás e dos homens é um esforço acadêmico de estabelecer uma leitura desse fenômeno social que engendra no território-terreiro uma cartografia simbólica do seu processo de territorialização.

Palavras –chave: território- terreiro, festa, identidade, geossímbolo, Candomblé.

ABSTRACT

The party theme has been worked on as a concept in different fields of knowledge, such as: sociology, which focuses on social relations to define it; anthropology, which establishes its analysis based on the consideration of the phenomenon as universal; and geography, which only recently, from the 1990s, started to consider it as an object of study, analyzing it in its “geographicity” through spatial organizations (DI MÉO, 1991; RIECEAU, 1998; CLAVAL, 1999; CORRÊA, AM, 2004; 2005). In this text, we intend to observe the social phenomenon party under the perspective of a discussion of the field of knowledge of cultural geography and, from it, through the geosymbol (BONNEMAISON, 2002) – in its attribute of being a terrestrial verification of myths, the source of cosmic powers and the foundations of social organization - understanding the meaning of the festival in the terreiro-terreiro of Candomblé from the perspective of the sense in which the ritual of sacred food of the orixás, in monthly offering, observed as the letters of a symbolic language, a kind of codified writing from which the group reads, spreads and reproduces its own worldview. From this perspective, observing Candomblé as a festival of orixás and men is an academic effort to establish a reading of this social phenomenon that engenders in the terreiro-territory a symbolic cartography of its territorialization process.

Keywords: territory- terreiro, festival, identity, geosymbol, Candomblé.

¹ Doutoranda do Curso de Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, giselalves@gmail.com



INTRODUÇÃO

O tema festa vem sendo trabalhado como conceito em distintos campos do saber, tais como: a sociologia, que enfoca as relações sociais para defini-lo; a antropologia, que estabelece sua análise pautando-se na consideração do fenômeno como universal; e a geografia, que só recentemente, a partir da década de 1990, passa a considerá-lo como objeto de estudo, analisando-o em sua “geograficidade” por meio de organizações espaciais (DI MÉO, 1991; RIECEAU, 1998; CLAVAL, 1999; CORRÊA, A. M., 2004; 2005).

No presente texto, pretendemos observar o fenômeno social festa sob o viés de uma discussão do campo do saber da geografia cultural e, a partir dela, por meio do geossímbolo (BONNEMAISON, 2002) – no seu atributo de ser uma verificação terrestre dos mitos, a fonte de poderes cósmicos e dos fundamentos da organização social –, compreendendo o sentido da festa no território-terreiro de candomblé sob a perspectiva do sentido no qual se inscreve o ritual da comida sagrada dos orixás, em ofertar mensalmente, observada como as letras de uma linguagem simbólica, uma espécie de escrita codificada a partir da qual o grupo lê, difunde e reproduz sua própria visão de mundo.

Nessa perspectiva, observar o candomblé como festa dos orixás na reverência às Iabás e dos homens é um esforço acadêmico de estabelecer uma leitura desse fenômeno social que engendra no território-terreiro uma cartografia simbólica do seu processo de territorialização.

METODOLOGIA

Como metodologia para emprendermos nosso trabalho de investigação recorreremos à pesquisa bibliográfica, às entrevistas com o líder religioso do território-terreiro e também com o grupo pertencente ao mesmo. Além disso, entrevistas com os frequentadores da festa acerca das observações e percepções a respeito da festa. Nestas entrevistas o relato oral será valorizado para a compreensão da tradição da prática festiva. A análise dos relatos será efetuada levando em consideração as histórias da formação do



território-terreiro, as transformações na paisagem significadas pelo grupo religioso com base no processo identitário.

Outro procedimento metodológico importante se revela durante as visitas ao território-terreiro trata-se da aplicação da fotografia.

Nesse estudo, vislumbra-se um trabalho com imagens que se busca capturar as práticas cotidianas espacializadas das vivências no ndangi, bem como os elementos imagéticos que compõem as ritualísticas candomblecistas. O procedimento fotográfico nos garantiu, assim, a captura de imagens que auxiliaram para o reconhecimento de alguns elementos sagrados e no conhecimento das atividades praticadas e vivenciadas no território-terreiro pelos filhos-de-santo.

REFERENCIAL TEÓRICO

Consoante Corrêa, A. M. (2004;2005) apesar de pesquisas e análises sobre o tema festa tenham sido realizadas por uma ampla gama de autores como Dumézil (1935), Callois (1950), Eliade (1965) e Bataille (1973), entre outros, estas permanecem reféns da ótica durkheimiana - apresentada na obra *As formas elementares da vida religiosa* em 2009, na qual, é sinalizada a estreita relação entre o ritual e as festas - não estabelece reflexões inovadoras sobre o tema, tornando-se uma orientação comum na produção acadêmica que é produzida posteriormente (CORRÊA, A. M. 2004).

Nesse sentido, concordando com Corrêa, A. M. (2004, 2005) na discussão empreendida em textos anteriores o qual sinalizamos que para Durkheim (2009) as principais características da festa são delimitadas por uma fronteira flutuante com a religião e consideradas pelo autor sob uma perspectiva universal. Essas características são observadas a partir da divisão em três nexos de diferentes sentidos articulados entre si como, a superação das distâncias sociais entre os indivíduos, propiciando a comunicação entre eles e a efetivação de um estado de efervescência coletiva provocando uma transformação na mudança da atividade psíquica nos indivíduos, transmutando-os da vida ordinária do trabalho para a reintegração deste com a natureza primordial e, a ruptura ou transgressão das normas coletivas que orientam e sustentam os indivíduos identificando-os como seres sociais.



Todavia, a fronteira flutuante entre a festa e a religião está amparada por uma característica comum a ambas que é estabelecida de acordo com a seguinte dinâmica, nas palavras de Durkheim:

Toda festa, mesmo quando puramente laica em suas origens, tem certas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos, ela tem por efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, às vezes mesmo de delírio, que não é desprovido de parentesco com o estado religioso (2009, p.547).

Nessa perspectiva durkheimiana, o ato de festejar ou divertir-se em grupo, assim como a prática religiosa, insere o ser humano numa ação coletiva que, por sua vez passa a dominá-lo, sinalizando que a festa - mesmo não sendo religiosa - possui uma essência de caráter religioso pautada na solidariedade social. Segundo o autor em tela, o grupo que festeja, com sentido religioso ou não, reafirma e reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade, ao mesmo tempo, que se reafirma na sua natureza de ser social (DURKHEIM, 2009).

No entanto, o ato de festejar observado como uma ruptura do cotidiano, como uma permissão ao desregramento, apontada por Durkheim tantos outros autores que o seguiram, ganha novas cores, como algo que purga o desejo e a falta de liberdade do ser humano em atuar sob os seus instintos básicos, vivenciados no dia-a-dia e normalizados pela cultura, sob a ótica Freudiana que enuncia a festa como “um excesso permitido, ou melhor, obrigatório, a ruptura solene de uma proibição” (FREUD, 1974, p.168), contudo, advertindo que o ato de festejar também propicia, após tal permissão, o retorno à ordem social.

Paul Claval considera a ação de festejar como uma marca que fornece o ritmo espaço-temporal da vida em família, religiosa e cívica, ao mesmo tempo, vê a festa como uma catarse, como “uma terapia coletiva que permite purgar a sociedade das tensões” (1999, p.131), apontando para a possibilidade de rearticulação social – considerada pela proposta durkheimiana. Assim, tem-se em vista que tanto a catarse quanto a terapia, sob a perspectiva freudiana, possuem como objetivo “reenquadrar” os indivíduos em seus papéis sociais, apaziguados por essas ações da tensão gerada pela vida ordinária *versus* a natureza primordial.



No entanto, o que se destacou para nós nessa discussão foi à questão introduzida pelo geógrafo Claval (1999) sobre a importância das festas para determinadas sociedades na promoção de organizações espaciais específicas, geossímbolos (BONNEMAISON, 2002), que marcam no espaço o tempo festivo do corpo social.

Ainda neste sentido, Di Méo (1991) na análise da associação entre a dimensão geográfica da festa e sua função social, sinaliza para o processo de territorialização desse fenômeno social, sob a ótica dos signos espaciais articulados com a função de regulador da festa na sociedade. Os signos diante desta perspectiva são apresentados como marcas que delimitam o espaço festivo, e o sentido é legado à festa por meio do exercício de seu papel político (calçada, principalmente pelo sagrado e por valores culturais) e do valor de trocas simbólicas e econômicas.

Sendo assim, a festa, diante dessa perspectiva geográfica, permite aos signos espaciais ao assumirem a condição de geossímbolos efetuarem um vínculo que é tecido por meio de uma identidade existente entre o grupo social que festeja e o espaço. Essa identidade, consoante Corrêa, A. M. (2005, p.148) “é construída sob a perspectiva de atribuir valores políticos, ideológicos e afetivos ao espaço da festa, condição básica para a territorialização desta”. O ato de festejar enseja a constituição de territorialidades que delineiam o território – um território encarnador de cultura.

Para Duvignaud (1983), as festas religiosas são consideradas como participação, são aquelas que congregam a comunidade, com o sentido de *communitas* atribuído por Turner (1974), ou sob a ótica dos grupos que passam a ser conscientes dos discursos ou dos gêneros discursivos representados com mitos, lendas, gestos, cânticos, vestimentas, rituais e símbolos.

Podemos aferir que as reflexões sobre o sentido e as tipologias da festa exposta até o momento contribuem significativamente para embasar a análise do ato de festejar no candomblé: uma festa religiosa que apresenta as características apontadas por Durkheim (2009), assim como, as características que podem induzir à análise por meio de uma tipologia tal qual propõe Duvignaud (1983).

Estamos privilegiando a questão do ato de festejar sob uma leitura das lendas, dos mitos e dos gestos que, ao promoverem o conagraçamento entre os homens e entre estes e seus orixás produzem um arranjo espacial do ambiente da festa em que o sentido do sagrado se articula com



a ação de geossymbolizar dotando o espaço ritualístico de cosmolocalidades, que segundo Silva (2013) são constituídos por princípios de ancestralidade e senioridade diretamente vinculadas ao poder histórico e geográfico.

Considerando desta forma, que o espaço cultural é um espaço geossimbólico dotado de cosmolocalidades, este é semiografado pela afetividade e por significações, portanto, territorializado, é um território-terreiro² que se assume então, como santuário, pois, o entendemos como uma marca do sentido da festa: identidade, liberdade e festejo diante da recomposição de uma visão de mundo, sustentada pela presença de seus orixás sob a orientação do líder espiritual, poder de criação e transformação exercido pelas mulheres no território-terreiro de Candomblé.

Segundo Alves (2001), o território-terreiro emerge da imaginação criativa de um grupo étnico que através da cultura (re)constrói o território de Candomblé Angola. Tal construção foi possível devido à memória coletiva expressa nos signos e rituais religiosos da Nação em tela, que simbolicamente estabelece a existência do limite territorial.

O terreiro, que compreende o território, é o lugar de convívio familiar entre os seus integrantes. São espaços criados para as famílias dos indivíduos iniciados no culto dos ancestrais, por isto geralmente, são grandes, agregando e abrigando um número razoável de pessoas ligadas por laços de parentesco consaguíneo/mítico.

É no terreiro que os seus integrantes organizam suas relações sociais, predominando a hierarquia da idade. Os mais velhos devem ser respeitados, porque têm mais experiência que os mais novos. No terreiro, seguindo a sua própria lógica, os indivíduos vivem de suas próprias regras e normas de conduta herdada da tradição cultural do grupo. Nele está representado um mundo particular. Um mundo de sonho, um mundo de memória.

Por este mundo tecido por relações de parentesco, o mesmo oferece aos seus membros segurança conforto, bem-estar e afetividade. Assim, o povo de santo que necessita residir distante deste mundo e não tem a possibilidade de estar no cotidiano do mesmo, costuma estar presente no convívio das práticas rituais, em alguns dias da semana, em busca de paz e tranquilidade e de afirmação dos seus laços afetivos e de pertencimento ao grupo.

O Ndangi Losikeomy localiza-se na Rua Paulino de Menezes,19, no bairro de Maria Paula, numa área periférica entre Niterói e São Gonçalo. A área do terreiro

² É o território (re) criado no espaço do terreiro de Candomblé.



compreende o barracão propriamente dito, e também uma casa contínua ao mesmo. No entorno há moradores, constituindo uma vizinhança bem próxima, demonstrando a urbanidade do sítio no qual se localiza o terreiro.

No espaço do terreiro existem vários pontos que através dos rituais tornam-se sagrados, sendo que, o de maior sacralidade encontra-se no interior do barracão, enterrado no solo, na forma de um quadrado, onde está plantado o “axé”.

Segundo Elbein (1976), o axé é transmitido e contido através de certas substâncias ligadas ao mundo animal, vegetal e mineral. Estas substâncias se reúnem em três grupos. O primeiro é o “sangue vermelho” que está associado ao corrimento menstrual, ao sangue humano ou animal, ao azeite de dendê, ao mel, ao cobre e ao bronze. O seguinte seria o “sangue branco” que compreende o sêmen, saliva, as secreções, a seiva, o álcool, a manteiga vegetal, sais, giz, prata. O último é o “sangue preto” que está ligado às cinzas de animais, o sumo escuro de alguns vegetais, o carvão, ferro.

O ritual que concede “axé” é feito logo que se adquire a área do barracão, e depois de determinado tempo, este ritual, conforme o atributo e sentido dos rituais de (re)atualização e (re)afirmação do poder cultural, é refeito.

A perspectiva da realização de uma festa mobiliza uma série de recursos econômicos e simbólicos, dentro e fora do terreiro, além de recursos humanos. Ela começa antes do dia marcado para sua realização. É preciso tempo para que seja tomada uma série de providências para conseguir recursos a fim de satisfazer os anseios em relação a ela.

Tendo sido reunidos os recursos para a compra dos artigos necessários, todos os membros do terreiro devem estabelecer uma escala de serviço na casa, pois sempre há necessidade de gente para dar conta de todos os detalhes da preparação da festa e que são muitíssimos.

O pai-de-santo reúne o grupo e comunica que vai haver festa; que todos devem colaborar com trabalho e dedicação. Nessas ocasiões, geralmente, ele aproveita para avaliar a última festa e lembrar os erros e problemas acontecidos e as soluções dadas. Reprendem alguns filhos por faltas cometidas, outros por não cooperarem suficientemente com o trabalho de casa e aproveita para ensinar sobre a etiqueta ritual a ser cumprida no barracão. No caso da festa dos orixás na semana que antecede o primeiro sábado de cada mês faz-se uma lista com todo o material necessário para a confecção da comida.



O recurso financeiro para esta festa é obtido através da mensalidade paga pelos filhos de santo. É solicitado que as iniciadas durmam no barracão para que haja um revezamento no cozimento dos alimentos.

Para que a festa possa ser realizada é necessário, ainda, que os adeptos se organizem também fora do terreiro. Como é preciso ajudar no trabalho da casa-de-santo, muita gente faz horas extras no emprego, não só para conseguir mais dinheiro para participar da festa, comprar uma roupa nova para si, ou para oferecer algum presente para o orixá. É comum que as pessoas que trabalhem sob a forma de escala, peçam ou troquem seu dia folga, para poder se dedicarem aos afazeres da roça. Quem não tem com quem deixar os seus filhos, pode levá-los para a roça.

Quando há festa, devem ser respeitados tabus alimentares e sexuais pelo menos durante os três dias anteriores a ela. Com antecedência, deve-se lavar passar e engomar as roupas que serão usadas durante a festa. É preciso preparar também o amaci³ para os filhos-de-santo. Geralmente, quem prepara é um ogã iniciado.

Há dezesseis anos as mulheres reúnem-se para a preparação da comida dos orixás. No início era apenas duas êkedes⁴ e duas filhas de santo que preparavam as comidas e conforme a casa de santo foi crescendo em número de filhos, a organização das mesmas foi se modificando. No tempo inicial, a comida preparada era sempre um omulucum⁵, um ebóia⁶ e um ebô. Agradava-se Oxum, Iemanjá e Oxalá. Com o passar dos anos e a iniciação de outros filhos a complexidade gastronômica foi acrescentando as comidas de todos os orixás.

Ao longo do tempo, a da comida dos orixás, foi acrescida de amalá⁷ para Xangô, axoxô⁸ para Oxossi, espigas de milho cozidas e enfeitadas com fumos de rolo para Ossãe,

³ “mistura de ervas piladas que são reunidas em um jarro de barro ou bacia nos rituais afro-brasileiros. Com o amaci costuma-se lavar a cabeça e o corpo” (JÚNIOR, 1995, p.185).

⁴ Título dado à madrinha das casas de Candomblé. A êkede não recebe Orixá, porém passa pelas mesmas obrigações que os demais. (JUNIOR, 1995, p.323).

⁵ Comida prepara com feijão e ovos(JUNIOR, 1995, p.490).

⁶ Comida prepara com milho branco cozido e camarões (JÚNIOR, 1995, p.311).

⁷ Farinha de mandioca misturada com água quente. Pirão. Tipo de comida ofertada ao Orixá Xangô. (JÚNIOR, 1995,p.185).

⁸ Comida oferecida à divindade Odé e Oxossi, composta de milho amarelo cozido em água e mel, colocado em um alguidar de barro e enfeitado com fatias de coco-da-baía encoberto por mel de abelhas. (JUNIOR, 1995, p.208).



paçoca para Nanã, feijão preto para Ogum, o bolo de batata doce para Oxumaré, acaçá doce⁹ para Obá e acarajé para Iansã.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Depois de confeccionadas as comidas são colocadas nas vasilhas próprias enfeitadas e levadas para serem rodadas na sala do barracão. O alabê¹⁰ será o responsável em tocar o atabaque para cantar e “encantar” os orixás e trazê-los ao mundo dos homens para divinizar o alimento. Assim, depois de passar pela sala do barracão as comidas são dispostos nos seus respectivos quartos de santo. Na figura 1 retratamos a circularidade das comidas de cada um dos orixás respectivos na tabela 1.

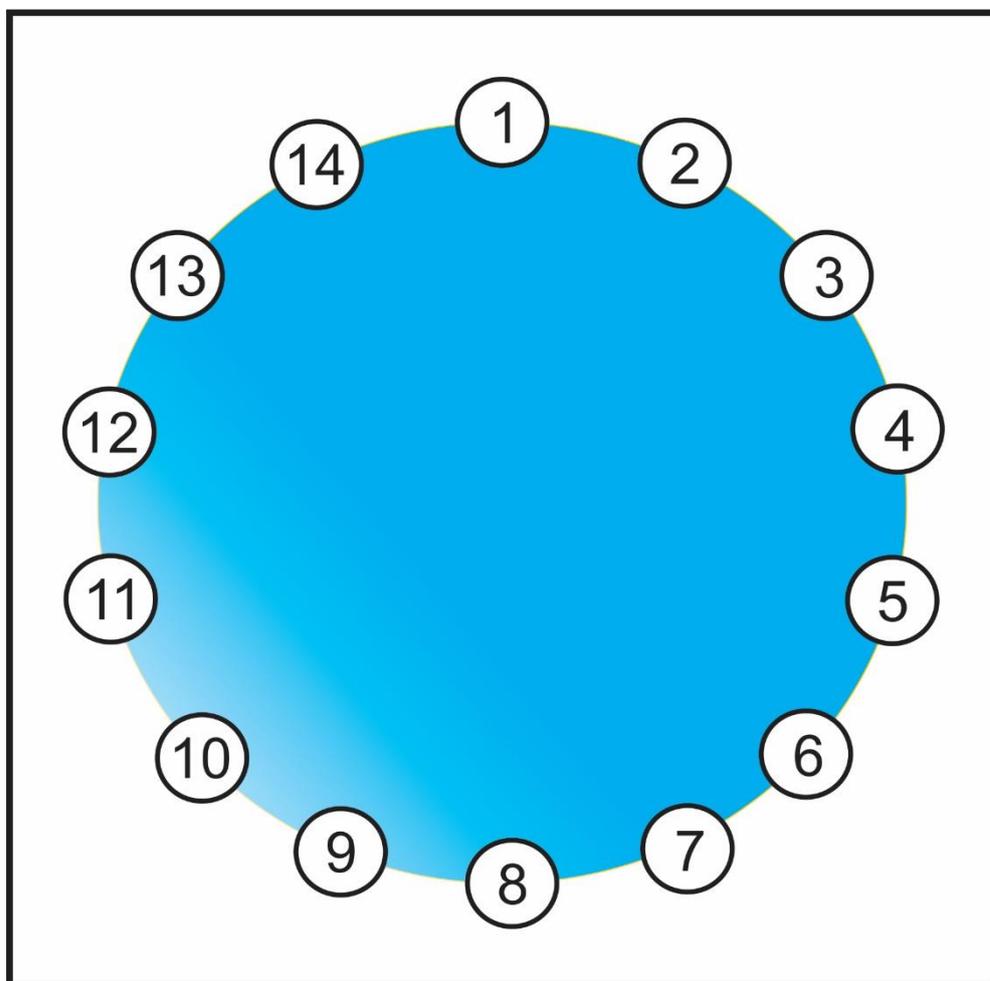


Figura 1: Esquema da circularidade das comidas respectivas por orixás.

Fonte: Autor, 2013.

⁹ Mingau de farinha de milho branco adoçado com açúcar.

¹⁰ “O chefe da Orquestra dos Candomblés, geralmente um ogã.” (JÚNIOR, 1995, p. 180)



ORIXÁS	COMIDAS
1) Oxum	Omoluçu
2) Iemanjá	Ebóia
3) Nanã	Paçoca
4) Iansã	Acarajé
5) Obá	Acaçá doce
6) Logun-Edé	Axoxô/Omolucu
7) Ogum	Feijão preto
8) Oxossi	Axoxô
9) Ossãe	Espigas de milho
10) Oxumaré	Bolo de batata doce
11) Xangô	Amalá
12) Êre	Caruru
13) Kitembo	Ebô e pipoca
14) Oxalá	Ebô

Tabela 1: Orixás e suas respectivas comidas.

Fonte: Autor, 2013.



As comidas prontas para serem rodadas



Fonte: Autor, 2013

Comidas no quarto de Iemanjá



Fonte: Autor, 2013



Feijão preto para Ogum e Axoxô para Oxossi



Fonte: Autor, 2013

Amalá para Xangô



Fonte: Autor, 2013



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Torna-se interessante destacar quais os estímulos foram importantes na idealização do nosso objeto de estudo e pesquisa. A partir de inquietações epistemológicas entre Geografia e Cultura, objetivações pessoais construídas ao longo dos anos, no presente texto a pesquisa perfaz seus caminhos empíricos demarcando a prática festiva no território-terreiro.

As vivências construídas nos espaços de culto religioso alimentou grande questionamento que serve de pano de fundo para a pesquisa: qual a relevância e significado que a prática festiva no território-terreiro contribui para a manutenção dos laços familiares e afetivos? Tal questionamento passou a ganhar expressão e amadurecimento, uma vez que percebi que a festa traz uma coesão do grupo em torno de cada festa no intuito de reafirmar os laços de identidade do ndangi e mostrar ao público a beleza de uma festa de Candomblé.

REFERÊNCIAS

- ALVES, G.C. **Territorialidade da Nação Angola – como forma de expressão o Axé Losikeomy**. Monografia de pós-graduação. Rio de Janeiro:UERJ, 2001.
- AMARAL, R. **Festa à brasileira-sentidos do festejar no país que “não é sério”**. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2001.
- _____. **Povo de santo, povo-de-festa, estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista**. Dissertação de mestrado. São Paulo:USP, 1992.
- BARCELLOS, D. **Mãe Deusa a cozinha alternativa dos orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
- BATAILLE, G. **Théorie de la religion**. Paris: Gallimard, 1973.
- BENISTE, J. **Orun/Aiyê: o encontro de dois mundos, entre o Céu e a Terra – o sistema de relacionamento nagô-ioruba**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- BERGER, P.L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.



- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In CORRÊA, R. e ROSENDAHL, Z. (orgs). **Geografia cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.
- CALLOIS, R. **L'homme et le sacré**. Paris: Gallimard, 1950.
- CARNEIRO, E. **Religiões negras: negros bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- CLAVAL, P. **A geografia cultural**. Florianópolis: EDUFSC, 1999.
- CORRÊA, A. M. **Condomínio Novo Leblon, Barra da Tijuca, maternidade do capital**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGG/UFRJ, 1990.
- _____. Ritual, identidade, cultura e a organização espacial: sagrado e profano. IN: SILVA, Dayse M. P. da (org.) **Identidades étnicas**, 1 ed., Rio de Janeiro: Eduerj, 2000,
- _____. Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGG/UFRJ, 2004.
- _____. “Não acredito em deuses que não saibam dançar”: a festa do Candomblé, território encarnador da cultura. In CORRÊA, R. e ROSENDAHL, Z. (orgs). **Geografia : temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005
- DEBARBIEUX, B. Imagination et imaginaire géographiques. IN BAILLY et al. (orgs). **Encyclopédie de géographie**. Paris: Economica, 1995.
- DELUMEAU, J. (org.) **Le fait religieux**. Paris: Fayard, 1993.
- DI MÉO, G. **L'homme, la société, l'espace**. Paris: Anthropos, 1991.
- DUZÉMIL, G. **Fêtes romaines d'été et d'automne suivi de Dix questions romaines**. Paris: PUF, 1968.
- DURKHEIM, E. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo. Martins Fontes, 2009.
- DUVIGNAUD, J. **Festas e civilizações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo. Martins Fontes, 2012.
- ELBEIN, Joana S. **Os nagô e a morte**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1976.
- EPSTEIN, I. **O signo**. São Paulo: Ática, 1986.
- FREUD, S. **El malestar em la cultura**. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1954.
- _____. **Totem e tabu**. Rio de Janeiro: Imago, 1974.



ISAMBERT, F. **Le sens du sacré:fete et religion populaire**.Paris: Editions de Minuit, 1982.

JÚNIOR, E.F. **Dicionário antológico da cultura afro-brasileira**. Santa Catarina. Maltese, 1995.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LODY, R.**Santo também come**.Rio de Janeiro:Pallas, 2004.

MAUSS, M. e HUBERT, H. **Sobre o sacrifício**. São Paulo:Cosac Naify, 2005.

OXALÁ, A. **Igbadu, a cabaça da existência: mitos nagôs revelados**.Rio de Janeiro: Pallace,1998.

SACK, Robert.D **.Human Territorility.Its Theory and a History**. Cambridge: Cambridge Press, 1986.

SILVA, M.A.V. **Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: o candomblé em Goiânia e região metropolitana**. Tese de doutorado. Goiânia. PPGeo/UFG, 2013.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**. Petropolis:Vozes, 1988.

THEODORO,H. Odudua IN: SILVA, Dayse M. P. da (org.) **Identidades étnicas**, Rio de Janeiro: 1 ed., Rio de Janeiro: Eduerj, 2000

TUAN, Y.F. **Espaço e lugar**. São Paulo: Difel, 1983.