

# (Re) conhecendo os símbolos do candomblé em busca da (re) construção da África perdida

**Melissa Souza dos Anjos**

*Graduanda em Geografia – Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ*

*E-mail: melgodinho@yahoo.com.br*

---

**RESUMO:** A temática do candomblé tem sido explorada na geografia através dos conceitos território/territorialidade. Este texto, no entanto, procura abordar a religião em tela por intermédio de seus símbolos, uma vez que a decodificação dos mesmos contribui tanto para a elucidação da problemática desenvolvida como para a dissipação dos preconceitos forjados pelo senso comum, divulgados sem sustentação e apoiados unicamente em preconceitos difundidos por instituições religiosas ou mesmo por pessoas que não professam nenhuma fé. Desta forma, as casas/terreiros, por conta da afluência, atração e difusão de idéias, fé e pessoas, se transformam em símbolos geográficos, por excelência.

**PALAVRAS-CHAVE:** candomblé, símbolos, religião.

**ABSTRACT:** The thematic of candomblé has been explored in geography through the concepts of territory/territoriality. This text, however, searches to approach the religion in screen through its symbols, once the decoding of its contribute as well for the briefing of the developed problematic as for the waste of the forged bias by the common sense, divulged without sustenance and only supported in bias spread by religious institutions or even by people that profess no faith. In this way, the casas/terreiros, because of the affluence, attraction and diffusion of ideas, faith and people, transform into geographic symbols, for excellence.

**KEYWORDS:** candomblé, symbols, religion.

A temática do candomblé tem sido explorada na geografia através dos conceitos território/territorialidade. Este texto, no entanto, procura abordar a religião em sua dimensão simbólica. Alguns símbolos restritos ao candomblé são focos de análise para a compreensão do universo desta religião contribuindo para um melhor entendimento dos símbolos geográficos, por excelência, como as casas/terreiros que transcendem suas condições como tal e passam a ser símbolos dos adeptos e mesmo de pessoas que não professam a religião em tela.

Para Bonnemaision (2002:109) o geossímbolo é definido como “um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade”. Assim, “os lugares podem estar repletos de símbolos, ou mesmo se transformarem em símbolos” (GUIMARÃES, 2007:53). Segundo Tuan (1980:26), o símbolo “é uma parte que tem o poder de sugerir o todo”, superando sua forma material. Adquirindo “profundo significado através dos laços emocionais tecidos ao longo dos anos” (MELLO, 2003:64), os símbolos são investidos de afeto e querência, fazendo parte do mundo vivido das pessoas. Orientados pela cultura, os símbolos “carregam o sentido que um indivíduo ou um grupo lhe atribuem” (MONNET, mimeo). Por outro lado, os símbolos podem ser carregados de rejeição, pavor e ódio (MELLO, 2002, 2003; GUIMARÃES, 2007). Estes integram os espaços infernais (se recorrermos às noções judaico-cristãs), bem como da dor e da desilusão.

De acordo com Rosendahl (1996:68) “os povos têm atribuído sacralidade a diferentes objetos, como árvores sagradas, pedras, grutas com poderes milagrosos”. O candomblé, com seus pejis, seu “mato cultivado”, árvores sagradas, assentamentos, suas águas, rochas, entre outros símbolos, constituem o esforço de reconstrução da África perdida, bem como o desejo da preservação da identidade iorubana, estabelecido através dos bens simbólicos reconstruídos pelo imaginário africano e tendo (re)atualizadas, por intermédio da memória coletiva, suas marcas no espaço (CORRÊA, A. M., 2000).

Sendo assim, é através de imagens simbólicas, (re)atualizadas permanentemente na memória por via dos ritos e mitos fundadores da cultura que se (re)significam no novo lugar, que a casa/terreiro de candomblé estabelece seu registro e sua marca no espaço urbano (SILVA, 1996; AMARAL, SILVA, 1996).

As casas/terreiros de candomblé desenvolvem uma intensa e constante atividade de manutenção das relações entre o sagrado e o profano (ELIADE, 1996; ROSENDAHL, 1996; SILVA, 2006a). O espaço físico é cuidadosamente dividido, compondo uma arquitetura tão complexa quanto à hierarquia do culto. Os ritos particulares, a difícil harmonização dos distintos poderes que constituem uma casa/terreiro de candomblé e o relacionamento com a sociedade exterior devem ser cuidados em detalhes, segundo uma estética ritual meticulosa.

O candomblé opera em um contexto ético no qual a noção judaico-cristã de pecado não faz sentido. Não há um sistema de moralidade referido ao bem-estar da coletividade humana, pautando-se o que é certo ou errado na relação entre cada indivíduo e seu orixá. A ênfase do candomblé está no rito e na iniciação gradual, longa e secreta. Uma vez que o aprendizado religioso sempre acontece longe dos olhos do público, a religião se recobre de uma aura de sombras e mistérios.

Por outro lado, a parte pública do candomblé é sempre festiva, bonita, extrovertida, esplendorosa e até mesmo esteticamente exagerada. Para o grande público, desatento para o difícil campo da iniciação, o candomblé é visto como um grande palco em que se reproduzem tradições afro-brasileiras igualmente presentes, em menor grau, em outras esferas da cultura, como a música e a escola de samba (VELLOSO, 1990). Para o não iniciado, dificilmente se concebe que a cerimônia de celebração no candomblé seja algo mais que um eterno dançar dos orixás africanos. Para os não iniciados, “o candomblé, a festa, é o território encarnador da cultura afro-brasileira. Ele é o espaço no qual os deuses sabem dançar” (CORRÊA, 2005:168).

Para Sahr (2001:57) “religião é uma interpretação do mundo e representa uma forma de conhecimento”. No campo religioso, o espaço tem raiz na diferença entre o sagrado e o profano (ELIADE, 1996; ROSENDAHL, 1996; SILVA, 2006a). A diversidade religiosa implica em diferenças na construção do espaço, surgindo em cada situação com características específicas. Desta forma, de acordo com Sahr (2001:62), “a construção do espaço religioso apóia-se num jogo entre lugares históricos, estereótipos topológicos, situações (lugar-evento) específicos e paisagens psicológicas, pintando espaços variados”. Neste contexto, uma geografia sagrada e mística é recriada como portadora de tradições, símbolos e valores que, “transferidos às gerações futuras formam um conjunto de princípios éticos entre os membros de uma mesma comunidade” (BARBOSA, 2003:61), a comunidade da casa/terreiro de candomblé.

A importância da paisagem para a realização da cultura iorubana deve ser ressaltada. Os valores e tradições são reconstituídos na paisagem e se expressam pela força presencial da natureza ativa nas analogias simbólicas. É nesse sentido que podemos afirmar que a paisagem “fortalece o sentimento de pertencimento do grupo, impulsiona a recriação de representações coletivas e contribui para a universalização dos símbolos que encarnam espaços da memória do sagrado” (BARBOSA, 2003:61).

Assim, de acordo com Geertz (1989), compreendemos e definimos o candomblé, neste texto, como um complexo cultural no qual se verifica um conjunto de significados transmitidos historicamente, reelaborados em novo contexto e que vão originar formas simbólicas específicas, por meio das quais os adeptos transmitem e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes em relação à vida que, segundo Claval (1999:83) “supõe memorização de esquemas de conduta, atitudes, práticas e conhecimento. As formas que revestem a memória são múltiplas”.

Diante do exposto e com vistas à dissipação de preconceitos forjados pelo senso comum, divulgados sem sustentação e apoiados por instituições religiosas ou mesmo por pessoas que não professam nenhuma fé (SILVA, 2006b, 2006c, 2007a, 2007b), estaremos, a seguir, desvendando alguns dos geossímbolos pertencentes ao candomblé, tendo em vista a relevância destes centros de fé.

## **I- Fios-de-conta**

Na mitologia do candomblé, os colares de contas aparecem como objetos de identificação dos fiéis aos orixás e o seu recebimento, como momento importante nessa vinculação. De acordo com o mito, a montagem, a lavagem e a entrega dos fios -de-conta constituem momentos fundamentais no ritual de iniciação dos filhos-de-santo, os quais, daí em diante, além de unidos, estão protegidos pelos orixás (PRANDI, 2001; LEMOS, 2005). Muito mais que um adorno, o fio-de-conta é uma marca e uma fonte de axé. O simples colar ao ser imerso na devida no abô (folhas sagradas maceradas, associada a alguns outros elementos), transforma-se em uma identificação que remete o indivíduo ao seu lugar na comunidade. Feitos com contas de diferentes materiais e cores, esses fios apresentam uma grande diversidade e podem ser agrupados por tipologias de acordo com os usos e significados que têm no culto. Assim, acompanham e marcam a vida

espiritual do fiel, desde os primeiros instantes da sua iniciação até às suas cerimônias fúnebres.

Ao receber seus primeiros fios-de-conta, geralmente um fio de Oxalá, de cor branco leitoso, e outro de seu orixá pessoal, quando este não é o orixá principal, o então abiã – segundo a hierarquia do candomblé, é um candidato à iniciação que já pode participar da vida cotidiana da casa/terreiro – se apercebe da importância de Oxalá no conjunto dos orixás. Oxalá é o orixá da cor branca, o pai dos orixás, ou seja, uma energia geradora que antecede, no tempo, os demais orixás. Os primeiros conhecimentos acerca deste orixá circunscrevem-se na própria simbologia da cor branca que, sendo o somatório de todas as cores, traz em si todas as possibilidades de cor. Por isso, necessariamente, o primeiro fio que se recebe é o branco de Oxalá, simbolizando o estado de latência que caracteriza o abiã com um candidato à iniciação ( FERREIRA, 1983; PRANDI, 2001; LEMOS, 2005).

Dos primeiros fios às contas mais livres, complexas e personalizadas que a pessoa vai produzindo ou ganhando ao longo do tempo, delineia-se o caminho de cada um na sua vinculação aos orixás e à comunidade do terreiro. Desta maneira, as transformações nos colares revelam o conhecimento adquirido pela pessoa e sua ascensão na hierarquia religiosa. De tal modo que um leigo pode passar despercebido por um fio-de-conta ou vê-lo apenas como um adorno, enquanto um iniciado na cultura do candomblé o tomará como um objeto pleno de significados, que pode ser “lido” e no qual é possível identificar a raiz, o orixá da cabeça e o tempo de iniciação, entre outros dados da vida espiritual de quem o usa. Nestas circunstâncias, pode ser chamado fio-de-conta desde aquele de um fio único de miçangas até um colar com vários fios presos por uma ou várias firmas. A quantidade de fios pode variar de uma nação para outra na correspondência de cargos.

Existem cinco diferentes tipos de fios-de-conta, são eles: a) Yian/Inhãs: colar simples de uma só fiada de miçangas cuja medida deve ir até a altura do umbigo; b) Delogum: colares feitos de 16 fiadas de miçangas com um único fecho cuja medida, como os Inhãs, vai até à altura do umbigo. Cada i aô (filhos-de-santo já iniciados, que ainda não completaram o período de 7 anos da iniciação) deve possuir, normalmente, um Delogum do seu orixá principal e outro do orixá que o acompanha em segundo plano; c) Brajá: longos fios montados de dois em dois, em pares opostos. Podem ser usados a tiracolo e cruzando o peito e as costas. Representam a simbologia da inter-relação, do direito com o esquerdo, masculino e feminino, passado e presente. Quem usa esse tipo

de colar é um descendente dessa “união”; d) Humgebê/Rungeve: feito de miçangas marrons, corais e seguis (um tipo de conta); e) Lagdibá/Dilogum: f feito de fios múltiplos, em conjuntos de 7, 14 ou 21. São unidos por uma firma (conta cilíndrica).

## **II – Comidas**

Existem certas peculiaridades no candomblé que, por vezes, as pessoas não compreendem muito bem. Uma delas é a culinária. Nas religiões de matriz africana, as comidas específicas de cada orixá requerem um verdadeiro ritual em seu preparo. Esses alimentos, depois de prontos, são oferecidos aos orixás acompanhados de rezas e cantigas. São chamadas comida de axé, pois acredita-se que o orixá aceitou a oferenda e as impregnou de axé.

Um dos significados que podemos atribuir à palavra axé é a transmissão de força e recriação, evidenciada na lei de que tudo que dispomos na natureza, até mesmo a vida, deve-se a ela devolver. Por isso, quando queremos levar nossos pedidos aos orixás, o fazemos por intermédio de uma oferenda em forma de comida. Sabemos que estes pedidos serão ouvidos de acordo com a forma como são transmitidos (FERREIRA, 1983).

No candomblé a alimentação é um dos elementos mais importantes para o desenvolvimento das práticas religiosas. Por seu turno, uma forma de receber o axé é comendo esses alimentos. Durante o oferecimento das comidas são realizadas saudações e entoados cânticos em forma de orações, invocando a força dos orixás e pedindo que eles aceitem o que lhes é entregue de bom grado. Essa oferenda, então, passa a estar impregnada de toda força invocada, que também é axé. Por isso devemos comê-la com concentração e em silêncio, pois estamos partilhando de um momento sagrado com os orixás (LEMOS, 2005).

## **III- Iniciação ao culto afro-religioso (“fazer o santo”)**

A iniciação no candomblé é um processo extremamente complexo e lento, além de ser um assunto com muitas restrições para ser discutido publicamente, uma vez que

cada nação (segmento da religião), cada família (grupo de pessoas ligadas através de um mesmo elo ancestral) e cada casa de candomblé (grupo pertencente especificamente a uma casa) têm rituais específicos.

A iniciação é algo muito particular de cada orixá, por isto cada iaô tem seus próprios rituais. Porém, o básico é feito em todos. Este "básico" consiste na raspagem da cabeça e na abertura de incisões (através de métodos compatíveis com cada orixá) em diversas partes do corpo do(a) iaô. Durante esta fase da iniciação, tudo é feito sob a luz de vela (quando o orixá do(a) iaô não exige outro tipo primitivo de iluminação), ao som de cantigas específicas para o momento e diante das poucas pessoas autorizadas pelo orixá. Feito isto, é dado início os sacrifícios de animais pedidos pelo orixá do(a) iaô. Apesar de já serem chamados de iaô, ainda têm uma dura fase de aprendizado pela frente: danças, rezas, comportamento, tudo sempre atrelado ao seu orixá.

Finalizados os procedimentos internos de iniciação, é chegada à hora da cerimônia pública. Aliás, todos os grandes rituais do candomblé culminam em cerimônias públicas, que assumem o papel de confirmadoras do ocorrido, de preferência com a participação de pessoas de outras casas e até mesmo outras famílias. A presença de pessoas pertencentes a outras nações em uma saída de iaô é considerada uma grande honra.

Passado o período do "kelê" – o colar sagrado posto no pescoço do(a) iaô durante o processo de iniciação e não pode ser removido, exceto através de ritual específico e, dependendo da casa ou família, deve ser carregado por 12 semanas, devendo ser respeitado evitando-se todos os prazeres mundanos – o(a) iaô, teoricamente, entra em seu ritmo social normal até o primeiro ano, quando então cumprirá com novas obrigações.

Depois precisará cumprir com suas obrigações aos três anos. Há casas onde também são cumpridas obrigações no quinto ano. Finalmente, vem as obrigações feitas aos sete anos, que são a confirmação final da iniciação, quando então o(a) iaô se tornará um ebâmi (mais velho) através de uma cerimônia pública, onde poderá receber o conjunto de símbolos da maioria, comumente chamado de Deká. A partir daí, o ebâmi estará pronto para abrir sua própria casa, caso este seja seu caminho (definido no momento da sua concepção e revelado pelo jogo de búzi os), dando origem à sua própria família com base nos ensinamentos que adquiriu durante os sete anos da iniciação do aprendizado inicial (FERREIRA, 1983; SILVA, 1993; SALES, 2001).

Aqueles que não têm o "caminho" para assumirem a função de abrirem suas próprias casas, continuarão atuando dentro daquela onde foram iniciados, podendo receber cargos e/ou títulos que determinarão os seus papéis junto à sua família -de-santo.

#### **IV- Cerimônias públicas**

Festa ou Toque é o nome conferido, genericamente, à cerimônia pública de candomblé. O objetivo principal é a presença dos orixás entre os mortais. Sendo a música uma linguagem privilegiada no diálogo dos orixás, a festa pode ser entendida como um chamado ou uma prece, pedindo aos orixás que venham estar junto a seus filhos, seja por motivo de alegria ou necessidade (AMARAL, SILVA, 1992, 2004, 2006).

Tratando-se de uma festa, todo o terreiro é enfeitado com folhas na parede e no chão e os três atabaques (Rum, Rumpi, Lé), considerados aqueles que chamam os orixás juntamente com Exu, recebem comidas e são enfeitados com laços na cor do orixá ao qual foram consagrados. Todas as festas acontecem no espaço do terreiro denominado barracão, onde se encontram os atabaques, à frente dos quais canta e dança o povo-de-santo, separados (ainda que dentro de um mesmo ambiente) dos convidados e freqüentadores. Um toque comum começa, geralmente, pelo ritmo dos atabaques chamando a roda-de-santo (filhos-de-santo organizados em círculo), respeitando a hierarquia do terreiro. As roupas costumam ser muito bonitas, fazendo alusão ao orixá individual do adepto. São usadas as contas dos orixás, os brajás e tudo o que identifique o status religioso (SILVA, 1993; SALES, 2001).

A roda entra dançando e, estando no barracão os atabaques param, o Babalorixá ou Iyalorixá saúda Exu e tem início o padê, que tem por finalidade “despachar” Exu (através da oferenda de farinha com dendê ou com cachaça), seja porque se acredita que ele possa causar perturbações ao toque, seja porque faz parte do credo que é ele o principal mensageiro, que abrirá os caminhos para vinda dos orixás. Fim do padê prossegue o xirê, uma estrutura seqüencial de cantigas para todos os orixás cultuados na casa ou mesmo pela Nação começando por Exu e indo até Oxalá. A palavra xirê significa brincar, dançar, e mostra o tom alegre da festa aonde os Orixás vêm a terra para dançar e brincar com seus filhos. Seja qual for a seqüência, privilegiando os vínculos de parentesco e de nação, ela costuma ser fixa para cada casa, dirigindo os acontecimentos da festa, fazendo com que os filhos-de-santo identifiquem, através das cantigas e ritmos,

os momentos apropriados ao cumprimento da etiqueta religiosa (FERREIRA, 1983; PRANDI, 2001).

### **Considerações finais**

O candomblé é uma religião que tem no centro o rito, as fórmulas de repetição, pouco importando as diferenças entre o bem e o mal no sentido cristão. Ele administra a relação entre cada orixá e o ser humano que dele descende, evitando, através da oferenda, toda sorte de conflito que leva à infelicidade. Como religião em que não existe a palavra no sentido ético, nem a conseqüente pregação moral, o candomblé (como as outras religiões de matriz africana) é, sem dúvida, uma alternativa religiosa para os indivíduos e grupos sociais.

O candomblé é uma religião que afirma o mundo, reorganiza seus valores e reveste de estima muitos aspectos das coisas que outras religiões consideram más, como por exemplo, o dinheiro, o sucesso e o poder. Porque o candomblé não distingue entre o bem e o mal do modo propagado pelo cristianismo, ele tende a atrair todo tipo de indivíduos que têm sido socialmente marcados e marginalizados por outras instituições religiosas e não religiosas. Isto mostra como o candomblé aceita o mundo, mesmo quando este é o mundo da rua, da prostituição, dos que já cruzaram as portas da prisão. Mas, se o candomblé libera o indivíduo, ele também libera o mundo.

Na nossa sociedade das grandes metrópoles, se a construção de sentidos depende cada vez mais do desejo de grupos e indivíduos que podem escolher esta ou aquela religião, a relevância dos temas religiosos igualmente pode ser atribuída de acordo com preferências privadas. Assim, os orixás africanos apropriados pelas metrópoles mundiais não são mais orixás da tribo, impostos aos que nela nascem. Eles são orixás em uma civilização em que os indivíduos são livres para escolhê-los ou não, continuar fielmente nos seus cultos ou simplesmente abandoná-los, sabendo sempre que devem estar preparados para assumir as conseqüências de seus atos.

Isto posto, convém esclarecer, a escala geográfica ganha um outro contorno e dimensão, ainda que no espaço geográfico, os símbolos construídos pelo candomblé estejam discretamente fixados em moradias ou nos seus fundos, desprovidos da monumentalidade de outras centralidades religiosas. Mas, na paisagem, em comunhão

com a natureza, no ato das oferendas e dos ebós o fervor do candomblé exibe sua expressão e simbologia.

Por ser o centro dos rituais acima descritos, bem como referência e ponto de movimento, atração e difusão, as casas/terreiros de candomblé, assim como as paisagens impregnadas de significados ritualísticos assumem a condição de lugares símbolos. Seja como for, a frequência, os rituais e a respeitabilidade contribuem para transformar estes lugares sagrados em símbolos geográficos e religiosos.

## REFERÊNCIAS

AMARAL, R.; SILVA, V. G. da. Cantar para subir - um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista. In: Religião e Sociedade. Rio de Janeiro: ISER, v. 16, n.1/2, 1992: 160-184.

\_\_\_\_\_. Símbolos da herança africana. Por que candomblé. In: SCHWARCZ, Lilia & REIS, Letícia (orgs.). Negras Imagens-Ensaio sobre escravidão e cultura. São Paulo: Edusp e Estação Ciência, 1996: 195-209.

\_\_\_\_\_. Foi conta pra todo canto. Música popular e cultura religiosa afro-brasileira. In: TOLEDO, Marleine Paula (org.). Cultura Brasileira: O jeito de ser e viver de um povo. São Paulo, Nankin Editorial, 2004: 160-199.

\_\_\_\_\_. Foi conta para todo canto: As religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro. In: Revista Afro - Ásia. Salvador: UFBA, n. 34, 2006: 189-235.

BARBOSA, J. L. Do Delta do Níger ao Recôncavo Baiano: o sentido da natureza na cultura iorubana. In: Espaço e Cultura, nº16. Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC, 2003: 57 -63.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). Geografia Cultural: um século (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002: 83 -131.

CLAVAL, P. A Geografia Cultural. Florianópolis: Ed. UFSC, 1999.

CORRÊA, A. M. Ritual, identidade, cultura e a organização espacial: sagrado e profano. In: Silva, D. (org.). Identidades étnicas e religião. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.

\_\_\_\_\_. “Não acredito em Deuses que não saibam dançar”: a festa do Candomblé, território encarnador da cultura. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs.). Geografia: temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005: 141 -171.

ELIADE, M. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FERREIRA, P. T. B. Os fundamentos religiosos da nação dos orixás. Porto Alegre: Toquí, 1983.

GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Ed. S.A., 1989, 1ªed.

GUIMARÃES, A. C. V. Alegorias, requebros, memória e construção dos lugares do carnaval carioca. Dissertação (Mestrado em Geografia), IGEO, UERJ, 2007.

LEMOS, G. A. R. Fios de Tempo. In: Hispanista, 2005, n. 22. [Internet].

MELLO, J. B. F. A restauração dos lugares do passado. In: Geo UERJ, Revista do Depto. de Geografia. Rio de Janeiro, UERJ, n°12, 2002: 63 -68.

\_\_\_\_\_. Símbolos dos lugares, dos espaços e dos “deslugares”. In: Espaço e Cultura, n°16. Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC, 2003: 64-72.

MONNET, J. A simbólica dos lugares: para uma geografia das relações entre espaço, poder e identidade. Mimeo.

PRANDI, R. Mitologia dos orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ROSENDAHL, Z. Espaço e Religião – uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC, 1996.

SAHR, W. D. O mundo de São Jorge e Ogum: contribuição para uma geografia da religiosidade sincrética. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs). Religião, Identidade e Território. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SALES, N. R. Búzios: a fala dos orixás: caídas, significados, leituras. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

SILVA, V. G. O candomblé no Brasil - a tradição oral diante do saber escrito. In: Studia Africana - Publicação Del Centre D'StudisAfricans, Barcelona, n°4, 1993: 79 -88.

\_\_\_\_\_. As esquinas sagradas - O candomblé e o uso religioso da cidade. In: MAGNANI, José Guilherme C. & TORRES, Lilian de Lucca (org.). Na Metrópole. Textos de antropologia urbana. São Paulo: EDUSP, 1996: 88-123.

\_\_\_\_\_. Sagrados e Profanos: religiosidades afro-brasileiras e seus desdobramentos na cultura nacional. In: Catálogo do Museu Afro Brasil. Secretaria de Cultura da Prefeitura da Cidade de São Paulo / IFF / SE PPIR, 2006a: 149-157.

\_\_\_\_\_. Transes em Trânsito: Continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (orgs.). As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006b: 207-228.

\_\_\_\_\_. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. In: Revista USP. São Paulo: USP-CCS, n° 67, 2006c: 150-175.

\_\_\_\_\_. Prefácio ou Notícias de uma guerra nada particular: Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). Intolerância religiosa. São Paulo: EDUSP, 2007a: 9-27.

\_\_\_\_\_. Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré: Relações sócio -estruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.) - Intolerância religiosa. São Paulo, EDUSP, 2007b: 191 -260.

TUAN, Yi - Fu. Topofilia. São Paulo: Difel, 1980.

VELLOSO, M. P. As tias baianas tomam conta do pedaço – Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. In: Estudos Históricos, v. 3, nº 6, 1990: 207 -228.