



Alimentação e religião na perspectiva antropológica: um breve estudo sobre os alimentos sagrados no Candomblé Bantu

Food and religion from an anthropological perspective: a brief study on sacred foods in Candomblé Bantu

Luiz Fabio Pinheiro Lima¹

Resumo: O artigo apresenta reflexões sobre as práticas alimentares dos povos de terreiro com o objetivo de mostrar as dimensões dos saberes e tradições relacionadas à cozinha de santo no Candomblé, destacando características da tradição religiosa africana Bantu no Brasil. Visando a cozinha do terreiro como espaço de sociabilidades através da produção das comidas de santo, pensando tanto nas questões relativas à alimentação quanto nas relações sociais constituídas na cozinha. A fundamentação teórica é baseada na Antropologia da Alimentação, utilizando como procedimento metodológico a revisão bibliográfica, demonstrando a importância dos alimentos na preservação e continuidade das práticas da religião.

Palavras-chave: Religião; Antropologia da Alimentação; Povos de Terreiro.

Abstract: The article presents reflections on the eating practices of the terreiro peoples with the objective of showing the dimensions of knowledge and traditions related to the cuisine of saints in Candomblé, highlighting characteristics of the African Bantu religious tradition in Brazil. Aiming at the terreiro's kitchen as a space for sociability through the production of saint's food, thinking both about issues related to food and the social relationships established in the kitchen. The theoretical foundation is based on the Anthropology of Food, using a bibliographic review as a methodological procedure, demonstrating the importance of food in the preservation and continuity of religious practices.

Keywords: Religion; Food Anthropology; Earth peoples.

Introdução

O presente trabalho busca compreender diversos fatores envolvidos nas concepções e práticas alimentares dos povos das religiões afro brasileiras, ressaltando as perspectivas

¹ Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Montes Claros; Mestrando em Desenvolvimento Social – PPGDS (UNIMONTES); Email: <limaluizfabiopinheiro@gmail.com>.



culturais e identitárias que orientam essas práticas e influenciam na vida dos filhos de santo, pessoas que efetivam o seu compromisso com a tradição religiosa.

O Candomblé é uma religião afro brasileira, derivada de cultos tradicionais africanos, que atualmente se encontra espalhada por todo o Brasil e possui como característica principal a crença do transe provocado por divindades chamadas genericamente de *n'kisse*, vodun ou orixá, dependendo da nação ao qual pertence – Jeje, Nagô ou Angola (PRANDI, 2001). A vertente do Candomblé que é objeto desse trabalho é originária do Bantu/Angola. A questão central aqui tratada é a relação entre comida e religião, abordando sobre a importância da alimentação para os adeptos do Candomblé e ressaltando sobre as quinzilas, com foco nos processos culturais relacionados à comida utilizada nos rituais.

Os *n'kisses*² são ancestrais. A partir do fenômeno diaspórico no Brasil, comumente associa-se os *n'kisses* a arquétipos que representam fenômenos ou elementos da natureza. Estas energias ancestrais precisam ser alimentadas e neste sentido, os alimentos são ofertados baseando-se na concepção de troca e circulação de energias. Toda essa energia – chamada de *àsé* ou *axé*, em termo aportuguesado, é recebida e doada ao/pelo adepto para que os laços de fidelidade sejam constantemente renovados, por isso a prática da oferenda alimentar é tão significativa dentro de uma lógica ritualística e social.

A prática da oferenda deve ser entendida enquanto ato simbólico ou representação do vínculo existente entre o fiel e o seu *n'kisse*. O adepto ou fiel oferece o alimento como parte de um “trato” estabelecido entre o crente e o ser crido, tudo feito dentro de uma lógica ritualística (Peirano, 2003). O *n'kisse* “come” a oferenda na medida em que retira dela a energia, o *axé*, que é o seu alimento que dará forças para aquela ancestralidade e o fiel.

Para o Candomblé um alimento ofertado emana força que vai até os deuses e volta para quem o ofertou. Os fiéis precisam alimentar continuamente seus *n'kisses*, dividindo com eles sua comida e bebida, pois tal prática estabelece importância. Os *n'kisses* são considerados parte importante da família e seus ancestrais. Como forma de retribuir as oferendas, os mesmos protegem, ajudam, criam relações de familiaridade, parentesco e amizade, dando identidade aos seus descendentes. A comida é uma fonte de relacionamento com o sobrenatural, conectando os humanos com seus deuses (MOTTA, 1998).

² No Candomblé de Angola fala-se *n'kisse* ao invés de orixá. *N'kisse* é uma força viva, uma energia, o *n'gunzu*, que no Brasil, tanto como na África Bantu é apreendido e manipulado pelo sacerdote ou sacerdotisa, através de cantos, invocações, rituais e sacrifícios. Através do transe mediúnico o *n'kisse* se manifesta junto aos humanos para através da dança sagrada mostrar o seu poder e reafirmar a sua força entre eles (ADOLFO, 2010).

Na construção do texto, diálogo com vários autores como Mintz (2001); Poulain (2013); Corrêa (2005); Bastide (1961); Lopes (2011) e Prandi (2001a; 2001b) fazendo uma revisão bibliográfica de diversos aspectos relacionados à alimentação e às religiões afro brasileiras. O primeiro tópico trata dos estudos antropológicos sobre alimentação e adiante no segundo tópico é colocado sobre o Candomblé e a religiosidade Bantu, mostrando as vinculações entre a devoção e as práticas sagradas. O terceiro tópico trata das influências das práticas alimentares na vida dos adeptos, apresentando uma análise sobre a importância cultural dos alimentos para os povos de terreiro salientando sobre as quizilas, isto é, as aversões ou alergias das divindades a alguns elementos, sejam eles associados a rituais específicos que restringem por tempo determinado algumas comidas, temperos e frutas ou à exclusão de determinados alimentos definitivamente da dieta do adepto.

Alimentação e religião em uma perspectiva antropológica

A cultura alimentar está, sem dúvida, ligada às formas de inserção dos indivíduos na vida em sociedade e é um dos aspectos básicos que sustenta a existência de um povo. As técnicas de rastreamento, aquisição e processamento de alimentos exercem um papel importante na caracterização do modo de vida de qualquer coletividade e estão intimamente ligadas à expressão cultural e social. O ato de comer faz parte da rotina da vida do indivíduo. Viver é conviver e crescer em determinados lugares, cercados de pessoas com quem se compartilha hábitos e visões de mundo particulares. O que se aprende sobre comida está inserido em um corpo substantivo de materiais culturais historicamente derivados (Mintz, 2001). Portanto, o ato de comer é mais que ingerir um alimento qualquer, significa também as relações pessoais, sociais e culturais que estão compreendidas naquele ato.

O alimento constitui o conjunto de nutrientes que permitem a reprodução física da vida. A comida, por sua vez, envolve todo o processo de transformação do alimento que lhe atribui especificidades, para além do ato nutricional. Desta maneira, falar de comida significa, de acordo com Barbosa (2007), falar dos aspectos sociais e culturais embutidos no trato com o alimento, sendo assim o alimento se refere a um ‘vir a ser’, a algo que poderá ser transformado e consumido (WOORTMANN, 2013).

A alimentação desempenha um importante papel na vida social de todos os seres humanos, seja no cotidiano ou nos momentos extraordinários. Sendo assim, a comida e o ato

de comer não poderiam deixar de ser, segundo Mintz (2001), objetos de grande interesse da antropologia através da formulação de diversos questionamentos – o quê, onde, como e com que frequência comemos, e como nos sentimos em relação à comida.

Conforme Veloso (2017) é interessante pensar que se observa em diversas fases da humanidade na atual conjuntura, seres humanos que nascem e nem sequer têm o direito de viver, porque não lhes são oferecidas condições mínimas e básicas para se alimentar. Ao analisar a alimentação como uma necessidade essencial, um direito humano, e também estando inserida numa lógica cultural, parte-se do princípio que as pessoas não se alimentam somente porque precisam de nutrientes e calorias para manter o bom funcionamento do corpo. É necessário comer para viver, nenhum outro comportamento não automático se liga de modo tão único à nossa sobrevivência. Por outro lado, é possível perceber que a comida liga-se de modo direto ao sentido de “nós mesmos” e a identidade social. Isso parece valer para a compreensão das diferenças entre as diversas sociedades, bem como para a compreensão das diferenças entre os indivíduos e grupos no interior de uma sociedade (Mintz, 2001).

O papel cultural da alimentação considera ser o elemento decisivo e comunicador da identidade humana. O ato alimentar é mais do que uma necessidade fisiológica, é também um ator fundamental na formação das sociedades e identidades culturais (MONTANARI, 2013).

Então, o hábito de comer tem um sentido muito mais amplo, pois envolve seleção, escolhas, prazer, ocasiões e rituais. Considerando todas essas dimensões que compõem o nosso entendimento sobre os alimentos que fazem parte do cotidiano, nota-se que a religião também está diretamente ligada aos hábitos alimentares. Em outras palavras, é importante lembrar, como faz Poulain (2013), que a alimentação está relacionada aos vínculos culturais estabelecidos em sociedade e ao sistema de trocas recíprocas que marcam a vida social. No Candomblé, religião que é o enfoque desse texto, uma das principais ligações entre homens e ancestrais são as oferendas de alimentos e os sacrifícios. Sabendo que o alimento muitas vezes torna-se comida, não só para os seres humanos, mas também para os n'kisses.

Candomblé e religiosidade Bantu

Ao falar sobre o candomblé e seus praticantes, filhos e filhas de santo, que são aquelas pessoas que efetivam o seu compromisso religioso, estamos tratando de uma religião que tem como base os valores de uma complexa organização sociocultural, composta de mitos, rituais,

cantos e danças, elementos que se integram no espaço sagrado do terreiro, onde cada canto possui um significado. Essa tradição religiosa possibilitou aos filhos da diáspora africana, mesmo distante de sua organização socioespacial originária, reedificar e ressignificar seus espaços identitários e suas territorialidades como matriz da vida social, econômica e política (CARNEIRO, 1935; BRAGA, 1995; PESSOA DE BARROS, 1998; SODRÉ, 1988 e 2005; e QUERINO, 2010).

A territorialidade do Candomblé, segundo Sales Junior (2015), não está limitada à análise da ocupação de espaços físicos, mas refere-se também à ocupação de espaços sociais, conectando o espaço e o tempo da ancestralidade. Nesse mesmo sentido, Segato (2007) aponta que o ritual afro-americano diaspórico tem o domínio de conduzir seu cenário em território africano, de transportar de volta à África, pelo assentamento do axé ou substância mágica de seus ancestrais. A comunidade dos vivos e dos ancestrais mortos se reencontram ali. Assim, a cidade pós-colonial é percorrida por linhas, superfícies e espaços sagrados que demarcam os fluxos de axé no território afro-diaspórico.

De acordo com Da Silva (2005) pensando em línguas africanas, grupos étnicos e práticas rituais são elementos a serem considerados na formação das comunidades religiosas de candomblé que, na época do Brasil colônia, ainda não tinha essa designação. Os calundus antecederam as casas de Candomblé do século XIX e as atuais. Inicialmente, até o início do século XVIII chamou-se, indistintamente, de calundu as manifestações religiosas africanas no Brasil.

A primeira manifestação do calundu, no Brasil, deu-se em circunstâncias bastante adversas, pois as divindades só podiam ser cultuadas na escuridão, nas matas e roças, espaços contíguos à senzala - o terreiro, constantemente vigiado pelos capatazes para evitar que os escravos fugissem e nisso os mesmos enfrentaram dificuldades na organização de estabelecer seus ritos. Além disso, o culto aos n'kisses estabelecia muitas interdições que deviam ser respeitadas e os ancestrais precisam de espaços especiais, contendo elementos naturais que os representavam: água, terra, vegetais, pedra, ferro. Era necessário que esses objetos recebessem, em local consagrado, oferendas de alimentos e sacrifícios de animais, com a finalidade de renovar tanto a força das divindades quanto a de seus cultuadores. Deste modo (Da Silva, 2005) diz que:

Muitos processos católicos em combates aos negros relatam estes fatos, como o do escravo do senhor Inácio Xavier que “adorava ao deus de sua terra tendo no teto de sua casa uma panela, que reverenciava; punha-lhe guisados e trastes à mesa, pedia-lhe licença para comer, e ao redor da mesma panela fazia suas festas e calundures” (Souza, 1986, p. 265).

Contudo, Da Silva (2005) aponta que as práticas religiosas encontraram melhores situações para se desenvolverem com o crescimento das cidades e o aumento do número de negros libertos, mulatos e escravos urbanos (que nelas circulavam com maior liberdade e autonomia em relação aos escravos das fazendas). As moradias dessa população, localizadas nos casebres coletivos e velhos sobrados, tornaram-se pontos de encontro e de culto, relativamente resguardados da repressão policial. A utilização do mesmo espaço para a moradia dos negros e para o culto dos seus deuses foi uma peculiaridade dos primeiros templos das religiões afro-brasileiras e que possibilitou a vivência dos calundus sob a adversidade do regime de escravidão. Característica que a maior parte dos templos preserva até hoje.

O Candomblé é a religião dos orixás originada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos Yorubás, ou nagô, com influências de costumes trazidos por grupos Fons, e residualmente por grupos africanos minoritários. O termo “nação”, usado no Brasil, tem sentidos e significados ligados aos Candomblés se referindo ao continente africano – a nação se refere a um povo ou a uma etnia originária da África. O Candomblé Yorubá, ou Jeje-nagô, como costuma ser designado, congregou, desde o início, aspectos culturais originários de diferentes cidades iorubanas, originando-se aqui diferentes ritos, ou nações de Candomblé, predominando em cada nação tradições das cidades ou da região que acabou lhe emprestando o nome: Ketu, Ijexá, Efã (SILVEIRA, 2000).

De acordo com Prandi (2001a), o Candomblé baiano, que se expandiu por todo o Brasil, tem sua contrapartida em Pernambuco, onde é denominado Xangô, sendo a nação Egba sua principal manifestação, e no Rio Grande do Sul, onde é chamado Batuque, com sua nação Oió-ijexá. Outra variante Yorubá, esta fortemente influenciada pela religião dos Voduns Daomeanos, é o Tambor-de-Mina nagô do Maranhão. Além dos Candomblés Yorubás, há os de origem Bantu, especialmente os denominados Candomblés de Angola e Congo, e aqueles de origem marcadamente Fon, como o Jeje Mahim baiano e o Jeje-Daomeano do Tambor de Mina maranhense. A distinção entre todas essas nações que existem, segundo Bastide (1961), se dá pelo toque do atabaque, pelas cantigas, pelos idiomas

no qual se cantam esses cânticos, pela liturgia, roupas e, até mesmo pelos nomes e derivações dos orixás.

Estudos indicam o Candomblé foi trazido ao Brasil por escravos oriundos de países atualmente conhecidos como Nigéria e República do Benim, e todas essas nações e expressões religiosas congregam adeptos que seguem ritos determinados, mas que se identificam, nos mais diversos pontos do país, como pertencentes a uma mesma população religiosa, o chamado povo-de-santo (PRANDI, 2001a), que compartilha crenças, práticas rituais e visões de mundo, que incluem concepções da vida e da morte. Mesmo considerando que todas essas composições do Candomblé e outras religiões de origem africana foram constituídas somente depois das primeiras décadas do século XIX, as datas de fundação dos terreiros, assim como as datas que marcam os reinados de sucessivas mães e pais de santo no início, são desconhecidas (PRANDI, 2001a).

Foram principalmente os Candomblés baianos das nações Ketu (Yorubá) e Angola (Bantu) que mais se propagaram pelo Brasil, podendo hoje ser encontrados em toda parte. O Candomblé Angola, embora tenha adotado os orixás, que são divindades nagôs, e absorvido muito das concepções e ritos de origem Yorubá, desempenhou papel fundamental na constituição da Umbanda, no início do século XX, no Rio de Janeiro e em São Paulo. Dessa forma:

Um novo adepto do Candomblé ou outra religião afro-brasileira tradicional que tenha nascido e sido criado fora dessa religião, na qual ele ingressa por escolha pessoal, não é caso raro. Desde que o Candomblé se transformou numa religião aberta a todos, independentemente da origem racial, étnica, geográfica ou de classe social, grande parte dos seguidores, ou a maior parte em muitas regiões do Brasil, é de adesão recente, não tendo tido anteriormente, nem mesmo no âmbito familiar, maior contato com valores e modos de agir característicos dessa religião. Na maioria dos casos, aderir a uma religião também significa mudar muitas concepções sobre o mundo, a vida, a morte (PRANDI, 2001a, p. 45).

Dentro das religiões afro brasileiras existem várias linhas religiosas, das quais se destacam a Umbanda, Quimbanda e o Candomblé. Embora possuam certas semelhanças em diversas ações, os cultos não são os mesmos, pois nascem de vertentes diferentes e têm como semelhança apenas a origem. Cada uma dessas linhas possui suas crenças e costumes específicos. A Umbanda compõe-se, enquanto sistema religioso, através da junção das matrizes africana e europeia, além do catolicismo. Segundo Corrêa (2005), as entidades da Umbanda são consideradas diferentes em relação a todas as demais por sua alimentação, pois estas recebem mel e frutas, enquanto que as outras recebem sangue.

Os rituais da Quimbanda possuem muitas semelhanças com os da Umbanda, porém na Quimbanda os ritos acontecem de maneira mais intensa. A principal entidade da Quimbanda é o Exu, a divindade Yorubá que se configura como um representante mais forte, Exu gosta de comer farofa de dendê, fumar charuto e beber marafo. Existe também a representação do Exu feminino, conhecida como Pomba-Gira, que se caracteriza como uma mulher forte e sedutora. Estas entidades conseguem trazer para seus adeptos a evolução e vivência terrena. Exu é uma divindade responsável pela comunicação, ele dialoga entre vários mundos, tudo começa com Exu e “Exu come tudo e ganha o privilégio de comer primeiro” (PRANDI, 2001b, p. 45).

Conforme as reflexões dadas por Petter (2005) as línguas africanas dos cultos afro-brasileiros têm uma função litúrgica. Nesse contexto, o termo língua deve ser entendido como um veículo de expressão simbólica e não propriamente uma manifestação de competência linguística. As línguas dos Bantu são, quimbundo, quicongo e umbundo. Existem terreiros de Angola que procuram aproximar o mais possível da identidade Banta, usam exclusivamente o quimbundo e quicongo, as cantigas não são cantadas em Yorubá ou português, os filhos de santo são chamados de *ndumbis*, *muzenzas* ou *Kotas*, seus auxiliares são *makotas* ou *Tata Kambono* e os sacerdotes de *Tateto* ou *Mameto*. Não realizam o *Borí* e sim *Kibane Mutuê*, além disso os iniciados ganham a *dijina*, um nome específico a qual o adepto recebe (ADOLFO, 2010).

Falando nos Bantu, que são populações oriundas das regiões localizadas no atual Congo, Angola e Moçambique. São os Angolas, Kasanjis e Bengalas, entre outros. Calcula-se que desse grupo, tenha vindo o maior número de escravos. Foi também o que maior exerceu influência sobre a cultura brasileira, deixando marcas nas cantigas, na língua, na culinária, etc. Os Bantu se espalharam por quase todo interior e litoral, principalmente Minas Gerais e Goiás. Sua chegada teve início em fins do século XVI e não acabou até o século XIX (Da SILVA, 2005).

A religião dos Bantu (Altuna, 1985) era ordenada a partir da crença em uma pirâmide vital, dividida entre o mundo invisível e o mundo visível. Além de uma ordem hierárquica de extrema importância, no primeiro grupo encontravam-se a divindade suprema, os arquipatriarcas, os espíritos da natureza, os ancestrais e os antepassados. No segundo grupo estavam situados os reis, os chefes de reino, tribo, clã ou família, os especialistas da magia, os anciãos, a comunidade, o ser humano, os animais, os vegetais, os minerais, os fenômenos naturais e os astros e todas as energias.

Segundo Lopes (2011), para o africano em geral e para o Bantu em particular o ancestral é mais que importante, pois deixa uma herança espiritual de extrema força sobre a terra, tendo várias contribuições para a evolução da comunidade ao longo da sua existência, e por isso é reverenciado. Ele reconhece o poder do indivíduo e é provido como exemplo não apenas para que suas ações sejam imitadas, mas para que cada um de seus descendentes assumam a consciência de suas responsabilidades por igual. Em potência de sua herança espiritual, o ancestral assegura tanto a estabilidade e a solidariedade do grupo no tempo quanto sua coesão no espaço.

Os *n'kisses* cultuados nos terreiros pelos povos Bantu recebem alimentos sempre preparados com muito rigor e beleza. Seus rituais têm uma profunda seriedade e grande formosura plástica, dado o gosto por vestimentas muito coloridas e estampadas, característica forte desse povo. É desse povo que herdamos o dom de antagonizar as dificuldades do dia-a-dia em momentos de alegria. Os *n'kisses* utilizam saias com roda e um pouco mais curtas, deixando livres seus movimentos. Os atabaques, chamados por este povo de *Ngoma* ou *Ngombe*, são tocados com as mãos, sem o uso de varetas, e entoam cantigas rápidas, com muitos passos, toques e gestos. O atabaque maior é chamado de *NgomauaTxina*, o do meio, de *NgomauaMukundu* e, o menor, de *NgomauaKasumbi*. Para finalizar o conjunto de instrumentos, o povo banto conta ainda com o *Ngongeu Ngongo*, uma espécie de *Agogô* dos Yorubás, uma dupla campânula de ferro ou cobre, além do *Caxixi* sendo instrumento idiofone do tipo chocalho, de origem africana, se apresentando como um pequeno cesto de palha trançado, em forma de campânula, tendo vários tamanhos e sendo simples, duplo ou triplo, possuindo uma alça no vértice.

Os *n'kisses* não são tão sociáveis, eles têm um comportamento um tanto arredo e reservado. Neste ponto se assemelham um pouco com os Vodun, que também não têm muita proximidade com os homens, fato inclusive que incute no próprio jeito de ser desse povo – introspectivo para os de fora, mas de extrema alegria entre eles. No entanto, quando estão em terra, são pura alegria e atenção aos seus devotos, apesar de serem muito independentes.

De acordo com o Instituto Latino Americano de Tradições Afro Bantu – ILABANTU³, as denominações e características dos *n'kisses* podem ser elencadas da seguinte forma:

³ Disponível em: <<http://ilabantu.inzotumbansi.org>>. Acessado em 20/03/2019.

QUADRO⁴ 1 - Denominações e características dos *n'kisses*

<i>N'KISSES</i>	ATUAÇÃO	GRUPO FAMILIAR	QUALIDADES
<i>N'Zila (Exu)</i>	Comunicado intermediário entre os seres humanos e os deuses	<i>Usumbá</i>	<i>Aluvaiá, Pavenã, Mbépereketé, Panjíra, Maviletángu, Sinzamunzila, Kunkulunguánje, Bionatã, Maluzibángo, Kijanjá, Mavámbu</i>
<i>N'Kosi (Ogum)</i>	Senhor das estradas e caminhos	<i>Njángo</i>	<i>Minikongo, Hôxi, Gongo Mugóngo, Ngó, Mukúmbe, Xaue, Mugomesá, Nangê, Kitaguáze, Mavalutángo, Burê, KatémboRukóngo, Alúnda, Naruê, Jambá, Avángo, Kitóngo, Maiádi</i>
<i>Mutakalambo (Oxossi)</i>	Senhor das caças, energia dos caçadores	<i>Mukongo</i>	<i>Tawamí, Kabíla, Mutalambô, Okitalandê, Kitálamugongo, Balanguánje, Kaitímbe, Mutakalámbo, Gongojá, Kewála, Sibalaé, Nkongombíla, Banxí</i>
<i>Katendê (Ossain)</i>	Senhor das Nsaba (ervas medicinais)	<i>Kitangána</i>	<i>Kaití, Mpánzu, Luximó, Apokã, Lundimbánda, Amokúí, Pondo Etángo, Koroposú, Mbambúti</i>
<i>N'Zaze (Xango)</i>	A energia dos trovões	<i>Kilumínu</i>	<i>Zambará, Kambalanguánji, Luángo, Mabémbo, Katubelanguánje, Kuámbo, Zambezê, Kiasubangángo, Minanguánje, Kitalángo, Mbataranguánje, Luvángo, Kibuko, Utalanguánji, Dondojo</i>
<i>N'Sumbu (Obaluaê/Omulu)</i>	Senhor da terra, chamado de Ntoto pelo povo do Congo	<i>Kulámbo</i>	<i>Kanjanja, Katulê, Apanángo, Kafunjê, Belanguánje, Vungána, Kingóngo, Iúngo, Kavúngo, Takubenguánji, Siéngo, Uámbo, Ajubelúnje, Kualavángu, Kafundejé</i>
<i>Kitémbu (Iroko)</i>	Rei de Angola, senhor do tempo e estações	<i>Igóndo</i>	<i>Pagauô, Kavurerê, Diambangánga, Lundimbánda, Kukêti, Kindémbo</i>
<i>Zumbá (Naná)</i>	Senhora mais velha do Kanga (poço)	<i>Kitabú</i>	<i>MbalámboGunzá, Kambambê, Bejerundá, Karnajetú, Malúnda, Takulandá, Sibúke, Jejesú, Kambalandá, Karãna</i>
<i>Angorô (Oxumare)</i>	A energia do arco-íris	<i>Ndála e Indaláe</i>	<i>Ordándo, Nkónnda, Hongoloméa, Sepembédza</i>
<i>N'Zingalumbando (Ewá)</i>	A energia da evaporação	<i>Intá</i>	<i>Kuingánga</i>
<i>Karamôsi</i>	Antepassados e mistérios antigos	<i>Isú</i>	<i>Abasulémi</i>
<i>Kaiango (Iansã)</i>	Ligação com os espíritos e domínio sobre o fogo	<i>Mulenjé</i>	<i>Matamba, IndáKalú, Kibiambia, Abasulémi, MbánaKatámbo, Jonjurê, Nvanjú, IsáMitoní, Ngurusemanvúla, Mbambulúséma, GúngaKabôlo, IsáSitámbo</i>
<i>N'Vunji (Erê)</i>	Energia do nascer; Infantil	<i>Kisángo</i>	<i>Ngongo, Kauale, Golungolóni, Kafulú, Maionbezô, Mwanapása</i>
<i>Telekumpénsu</i>	Pesca e caça	<i>Tatangé</i>	<i>Kisámbo, Mukuzambê, Gongobira</i>
<i>N'Dandalunda (Oxum)</i>	Divindade das águas	<i>Njijí</i>	<i>Vinsí, Kitolomí, NdandaBelé, Kisímbe, Lundamundíla, NdandaSímbe, Nisalúnda, Mamangola, NdandaZuá, Ndandaewára, NdandaDilá, Apunké</i>
<i>Kukuetu (Iemanjá)</i>	Deusa dos oceanos	<i>Kinzángu</i>	<i>Mbôto, SambaKalúnga, Zinzá, Kaitumbá, Kasínga, Aiuká, Ventési, Kaiá, MbáKuánza, Bonigú, Ngamikáia, Kaiála</i>
<i>Lembá</i>	Criação do mundo	<i>Kingónji</i>	<i>Jakatámbo, Nkasuté, Hemakalúnga, Migangã, Lembá, Gangaiumbánda, Malembá, Kibositála, Mikusá, Lundúngu, Kitángu, Jafuráma.</i>

Fonte: Adaptado de <<http://ilabantu.inzotumbansi.org>>.

⁴ O intuito do quadro é demonstrar todas as qualidades dos santos, sabendo que quando se fala de qualidades, estamos falando de origem, espaço e atuações onde esses *n'kisses* fazem parte. Exemplo, *Nzila* é responsável pela comunicação, dentro disso existem diversos outros que também atuam neste mesmo campo energético, porém com uma personalidade diferenciada.

Quando se fala de qualidades de santo ou caminhos, estamos dizendo das energias diferenciadas que cada *n'kisse* carrega, o que une essas divindades são os pontos da natureza, o vínculo em comum. Por exemplo: *N'Dandalunda* é a *n'kisse* responsável pela fertilidade, do amor e da riqueza enquanto *Kisimbi* seria a mãe das águas doces ou a senhora das águas doces, divindade da *menhamatôme* (água potável), age no brotar das *jindánji* (raízes) porém ambas são donas do ouro e do cobre; *Kaiango* é responsável pela energia dos antepassados (*eguns\vumbi*), enquanto *Bambuluséma* carrega esta mesma essência, porém tem uma atuação própria no bambuzal. Sendo assim pode-se perceber que cada nome dos *n'kisses* dados no quadro carrega as suas peculiaridades nas formas de manipular as energias. No Candomblé de Angola é importante conhecer essas qualidades, pois existem detalhes únicos de cada santo, além de rituais específicos e também elementos diferentes a serem acrescentados aos assentamentos.

De acordo com Canesqui (2005), cada templo, ilê ou roça (nomes atribuídos para as casas de Candomblé das variadas nações), possui uma chefia, o pai de santo ou mãe de santo, que tem a autoridade suprema em sua casa, sendo também seu(sua) proprietário(a) legal. A principal parte e o fundamento que liga o mundo dos humanos ao das divindades são os alimentos, de acordo com preparações culinárias específicas. Conforme Raul G. M. Lody (1977):

Os sentidos comuns e socializadores dos oferecimentos de comidas rituais aos deuses africanos ajudam o fortalecimento dos laços sócio religiosos e éticos que unem os adeptos dos cultos afro-brasileiros, contribuindo para o aumento dos elos mágicos entre os crentes e seus deuses. O hábito de oferecer alimentos aos deuses amplia as concepções mitológicas, dando margem a abordagens de cunho subjetivo ou de caráter regional (LODY, 1977, p. 37).

Conforme dito anteriormente, no Candomblé uma das principais ligações entre homens e deuses são as oferendas de alimentos e os sacrifícios. Sabendo que o alimento muitas vezes torna-se comida, não só para os seres humanos, mas também para os orixás. Em outras palavras, é importante lembrar, como faz Poulain (2013), que a alimentação está relacionada aos vínculos culturais estabelecidos em sociedade e ao sistema de trocas recíprocas que marcam a vida social.

Um adepto de Candomblé tem sua alimentação diferenciada, e para tal observação é necessário levar em consideração o período de vida religiosa em que se encontra o adepto e o orixá de quem é filho. Estes aspectos irão determinar quais alimentos ou preparações o fiel

poderá ou não ingerir. As características dos orixás são reveladas pela sua mitologia, cultos e suas histórias, que apresentam aventuras, temperamentos, paixões terrenas e preferências de todos os deuses. Estes e outros aspectos são ritualizados nas cerimônias, sendo essas narrativas importantes para ensinar como cada orixá deve ser tratado e alimentado, indicando os gêneros que lhes devem ou não ser ofertados pelos seus adeptos.

A tradição do Candomblé, segundo Sodré (1988), é um aspecto vivo da cultura que não se prende de forma fixa ao passado nem vive do "apego ao passado", mas o reinventa sem perder raízes, origens e sem perder o foco do movimento da história na construção do presente e do futuro. Assim, as origens das tradições de matriz africana não têm início cronológico, mas sim o eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo.

A ritualização da origem e do pertencimento dos povos tradicionais de matriz africana se dá naqueles lugares conhecidos no Brasil como terreiros ou roças, por meio de vivências, de práticas e construções simbólicas. Pensando e vivenciando o presente, essas práticas apontam para o futuro da existência ao mesmo tempo em que, sem cortar o fio histórico e condutor, remetem ancestralidade e origem. Os rituais do Candomblé são comandados pela mãe de santo ou pai de santo, sendo que existe uma hierarquia definida. Em um terreiro de Candomblé, praticamente todos os membros da casa participam dos preparativos, mas muitos desempenham tarefas e acesso a lugares específicos de seus postos sacerdotais (PRANDI, 2001a). Todos comem no terreiro, ali se banham e se vestem. Às vezes, dormem nos terreiros noites seguidas, muitas mulheres fazendo-se acompanhar de filhos pequenos.

Como pesquisadores ou membros do Candomblé, devemos compreender que em diversas ocasiões nem tudo que é visto é falado, devido ao fato de todo o ritual do Candomblé estar envolto em segredos. Diversos fundamentos como o sacrifício servem apenas para aqueles (as) que participam de forma presente na casa, filhos e filhas de santo. Dentro desses fundamentos também tem a iniciação do ancestral e ainda a sociedade secreta dos Eguns, que é um culto ligado aos mortos.

É válido destacar que no processo de iniciação, o filho(a) de santo passara por um período de recolhimento no terreiro, no qual ficara sob os cuidados dos membros da casa. Neste período, deve-se comer com as mãos ou com a colher de pau, em louça de ágata, dormir e se sentar apenas em esteira de palha ou no *apotí* (banco pequeno de madeira) e vestir-se de branco todos os dias, além dos banhos com as ervas sagradas. Essas normas, restrições, preceitos e obrigações persistem durante todo o período de recolhimento e algumas se

estendem após a saída, podendo durar cerca de três meses, nos quais o médium mantém certos preceitos, mesmo estando em convívio social, requer cautela e cuidados ritualísticos (GORSKI, 2012).

Basicamente representa um pacto estabelecido entre o adepto e os *n'kisses*, no qual os humanos necessitam e esperam deles é a proteção, prosperidade e saúde. Para todos esses benefícios colocados, o ancestral precisa estar forte e bem alimentado e este é o principal dever do iniciado, por isso as comidas desses rituais de iniciação são as comidas de obrigação de santo.

No Candomblé de Angola o adepto, ou seja, o noviço, aquele que deseja participar da tradição religiosa deve se submeter aos ritos de iniciação, para purificação do ser, e como primeiro rito importante, sua cabeça precisa “comer” se alimentar, nutrir de força ancestral, ou seja, passara pelo *Kibane Mutuê* – dar comida a cabeça. Em seguida o *Katula* o *Jimdamba* – ato de raspar, tirar o cabelo, esses são os ritos de iniciação chamado de *Kuhandeka* e antes de tudo também tem o *Sakulupemba* – sacudimento, para tirar todo malefício existente (ADOLFO, 2010).

Após a iniciação, é válido destacar que os adeptos adentram em uma nova vida, uma nova realidade, um novo mundo onde passam a consumir determinados tipos de alimentos evitando uma série de outros, além dos preceitos e restrições em determinados momentos, tanto alimentar quanto comportamental. As interdições fazem parte do mundo dos iniciados, levando-os a adotar e desenvolver novos hábitos e preferências alimentares, enquanto vão se construindo, aprendendo e sendo lapidados como pessoas novas perante o mundo e perante a sua comunidade religiosa e ancestral (ALVARENGA, 2017).

Os alimentos sagrados

A existência das bebidas e alimentos no Candomblé traz o nascimento de uma “cozinha de santo”, repleta de saberes e fazeres, basicamente transmitidos pela oralidade e que revelam simbolismos, religiosidade e expressões culturais. A propósito, Lévi-Strauss (2004) entende que os modos práticos de se manejar o alimento, isto é, ingeri-lo cru, assado, cozido ou defumado, evidenciam o simbolismo que impregna a dinâmica interna e estrutural das sociedades. Cada cultura tem sua representatividade expressa de diversas maneiras, a cozinha é uma delas. Na abordagem antropológica, entende-se cozinha não apenas como o

espaço onde se preparam alimentos, mas a identificação que caracteriza a cultura gastronômica de um povo, uma sociedade, ou um grupo particular de pessoas, materializada na transformação de alimentos e bebidas, pela culinária.

Considerando essa abordagem, é necessário esclarecer que os termos “alimento” e “comida”, embora sejam muitas das vezes utilizados como sinônimos, estabelecem diferença conceitual entre si. De acordo com Barbosa (2007), o alimento constitui o conjunto de nutrientes que permitem a reprodução física da vida. Por sua vez, a comida significa os aspectos sociais e culturais embutidos no trato com o alimento. Desta maneira, a comida é todo o processo de transformação do alimento que lhe atribui especificidades, para além do ato nutricional. Todas as funções das práticas alimentares dos povos de terreiro se inicia neste universo sagrado que é a cozinha, envolvendo cantigas que fazem com que este ritual de preparo traga a forçada sagrado em cada oferenda.

“Cozinha do santo” é assim, mais que um lugar determinado que, em terreiros de estrutura maior, se tem para preparar somente os pratos dos orixás e, sim, um espaço criado e redefinido a cada momento, no terreiro, através da separação dos objetos, utensílios e mudanças de comportamentos (SOUZA JÚNIOR, 2009, p. 82).

Trazendo uma associação entre alimento e religião, o autor destaca a questão de como o espaço e os alimentos passam por transformações até virarem a cozinha do santo” onde se faz as comidas sagradas, através dos preparos ritualísticos das oferendas. Este processo de fazer o alimento sagrado não consiste apenas no preparo, existem os ingredientes únicos que são chamados de “tempero de santo” (Corrêa, 2005), contendo água, cebola, gengibre e diversos outros componentes como o sal, ervas, folhas diversas, que compõem todo esse amplo espaço culinário dos terreiros.

Assim, compreender estas transformações nas comidas dos *n'kisses* é perceber que a cozinha é um espaço que também passou por adequações e mudanças relacionadas ao contexto e aos modos de vida contemporâneos. Na cozinha visualiza-se panelas de alumínio, vasilhas de plástico, fogão e outros instrumentos que fazem parte deste espaço juntamente com os objetos de madeira e barro, como as colheres de pau, as gamelas de madeira, os potes, panelas e alguidares de barro, fogão a lenha, entre tantos outros utensílios que são necessários para o preparo das oferendas e também das comidas para aqueles membros ali presentes.

Dentro de todo esse espaço alimentício a responsabilidade da elaboração das comidas de santo sempre é de uma pessoa mais velha, que cuida de todos os afazeres que serão realizados, razão pela qual cada casa de terreiro tem uma cozinheira especializada (Costa,

2016). As comidas são chamadas de *eguidiá*. Os detalhes de uma comida de santo são sempre uma infinidade, pois os antepassados são observadores. Falando em cozinheiras específicas, chamadas de *Kifumberas*, nome dado no Candomblé Bantu Angola, já no Candomblé Ketu, fala-se *Iabassê*. Geralmente são mulheres de *N'Dandalunda* que executam essas funções de preparar tanto as comidas sagradas quanto os almoços, lanches e as comidas das cerimônias festivas. Estas mulheres possuem grandes poderes nas mãos pois as mesmas são escolhidas pelos ancestrais para executarem as comidas, além de deixarem todo o espaço da cozinha organizado e limpo, pois ser uma sacerdotisa da comida requer atenção, cautela, amor e dedicação.

Na descrição do ritual de oferenda feita por Bastide (1961) a percepção de que o fato de presentear ou dar uma comida ao ancestral está interligado a toda uma relação construída com base na reciprocidade do dar e receber onde o fiel sempre vai esperar algo em troca e por consequência isto vai exigir uma recompensa das dádivas recebidas. Neste relacionamento de trocas, vale destacar, segundo Mauss (2008), uma necessidade importante nessa circulação de dádivas, ou seja, as dádivas dadas devem ser retribuídas, observando que nos terreiros os filhos de santo sempre colocam comida para seus ancestrais, demonstrando renovação de afetos, laços e a evolução dentro do sagrado ancestral.

O sacrifício faz parte da lógica ritual e, segundo Mauss (2005), compreende da maior parte dos fatos designados como “aliança pelo sangue”, sendo que através dele se produz, pela troca de sangue, uma fusão direta da vida humana e da vida ancestral, demonstrando a função do sacrifício que se revela como propriedade comunicativa no que se refere ao ato de conectar o profano ao sagrado, por intermédio de um ser praticante, visto como vítima. É necessário compreender que os homens e os ancestrais não estão em contato imediato e é certo que existem conexões entre esses ritos e o sacrifício, mas eles devem ser distinguidos, pensando no sistema sacrificial, isto é, aquele aspecto elementar comum à diversidade de sacrifícios, observável no tempo e no espaço, que determinaria a natureza eminentemente social desse fenômeno.

O termo *quizila* é um tabu presente no Candomblé, uma vez que significa tudo aquilo que não pode fazer, comer, agir, ir, tudo aquilo que o ancestral rejeita. Cada *n'kisse* apresenta suas preferências alimentares, cativando mais por um que por outro alimento e dentro disso vai nascendo e existindo as cautelas nos rituais, destacando o que pode e o que não pode. *Quizila* é tudo aquilo que o *n'kisse* não quer, por qualquer motivo característico, que por

vezes desconhecemos. Tais preferências e gostos são observadas pelos membros do terreiro e isso “impede” a sua oferta e limita seu consumo tanto para a divindade quanto para o próprio adepto, pois a *quizila* do orixá passa para o fiel. Assim, pode-se observar que a alimentação é possuidora de um papel essencial no cotidiano dos adeptos desta fé e nesta rotina intensa que se incluem permissões, preceitos, normas, proibições e jejuns.

Aquilo que vai determinar o que se pode ou não comer tem relação direta com sua nação, certas privações acontecem em decorrência da concepção sobre dados alimentos serem considerados impuros ou sagrados, de modo que não poderão ser consumidos. Assim, apenas algumas divindades devem alimentar-se de sua energia. A abordagem antropológica de Mary Douglas (2012) sobre as noções de pureza e perigo relacionadas aos alimentos nos fornece as bases da compreensão das *quizilas* no Candomblé, pois o sagrado deve ser preservado do impuro e não podemos confundi-los. Neste sentido o multiverso se encontra dividido entre as coisas, momentos e ações que estão sujeitas a restrições e aquelas que não estão.

Algumas restrições demonstram formas de proteger os ancestrais das profanações, pois cada santo tem uma história negativa com alguma *quizila*, e outras demonstram formas de proteger o profano das perigosas intromissões divinas. As regras relativas ao sagrado destinam-se então a manter os deuses à distância e a impureza constitui, nos dois sentidos, um perigo: através dela o indivíduo pode entrar em contato com o deus.

Bassi (2012) diz que os *n'kisses* são energias desencarnadas, mas sensíveis às substâncias e aos elementos do mundo e a *quizila*, segundo a autora, demonstra um interdito alimentar decorrente do compromisso assumido pelo iniciado com o seu ancestral ressaltando que o filho de santo não é exclusivamente treinado a obedecer às *quizilas* enquanto regras normativas exteriores a própria subjetividade, uma vez que ele pode também passar a senti-las, demonstrando e manifestando desgostos alimentares coerentes com os repúdios gustativos dos *n'kisses* que o influenciam e estão nos caminhos dele, ou considerar, retrospectivamente, certos transtornos alimentares como sintomas de uma *quizila* do santo.

Muitas *quizilas* são conhecidas e identificadas, desde a dimensão existencial e sensorial do iniciado, que vai se revelando junto aos incidentes comuns e a mal-estares que vão acontecendo. Posto isso, pouco a pouco as aversões vão se revelando e as *quizilas* perdem a ligação instantânea com as interpretações míticas preexistentes e podem ser determinadas antes de tudo em termos de alergias, antipatias ou ojerizas, ou seja, como sensações e emoções negativas.

Diversas *quizilas* poderão mudar com o passar do tempo e também com a idade de iniciado do adepto, porque elas foram necessárias somente na preservação daquele iniciante, no período da sua feitura de santo (iniciação), como por exemplo: ir à praia somente depois de seis meses ou de um ano da iniciação, de acordo com cada casa; não entrar em cemitério; não pintar e cortar o cabelo; não ir a velório; não usar preto; não frequentar bares; não ficar em lugares movimentados e várias outras coisas, que são temporárias apenas para a purificação, mas existe casos de quizila que são para a vida toda (MAURICIO, 2015).

O preceito é uma interdição momentânea e bem delimitada espacialmente e temporal, sendo acionada na maioria das vezes em decorrência da passagem do iniciado por determinado ritual. Em certos momentos na dieta das pessoas, seja em um momento de iniciação ou de uma limpeza através do *ebô*⁵, durante o período das restrições rituais, são prescritas para as pessoas comidas fracas e sem reima, principalmente relacionada a alimentos como a carne vermelha, pois a ‘reima’ denomina “mau gênio” - é uma “qualidade” do alimento que o torna ofensivo para certos estados do organismo e em certos momentos da vida da pessoa (WOORTMANN, 2008; ALVARENGA, 2017).

O Candomblé, conforme Quintana (2020) e Rabelo (2006), é uma prática socializadora, que prepara os seus futuros adeptos por meio de uma série progressiva de experiências que envolvem desde a participação em situações extra cotidianas, intensamente marcadas por um sentido sagrado, até a sua integração em contextos informais de convívio, diálogos e trocas com outros adeptos. Essa sociabilidade do Candomblé e a mediação significativa que a comida assume nesse processo é analisada por De Aguiar (2013):

A relação de sociabilidade entre os devotos e suas divindades se estende a toda à comunidade do entorno do terreiro e aos visitantes, através dos rituais públicos, as festas. Este é o momento em que a relação mediada pela comida assume um significado mais amplo, promovendo a socialização entre os iniciados, a comunidade e os orixás (DE AGUIAR, 2013 p. 160).

As festas do Candomblé abrem portas para as relações de sociabilidade entre todos os envolvidos, sejam eles filhos da casa ou visitantes, uma vez que a festa é uma das vias favorecidas no estabelecimento de mediações na sociedade, tentando retomar a imanência entre cultura e natureza, tradição e rito, criador e criaturas, tempo e eternidade, vida e morte,

⁵ Procedimento de limpeza no médium, com comida ritualística, servindo para descarregar as mazelas da vida da pessoa, limpando e abrindo os caminhos para trazer prosperidade, sendo ritualísticas profiláticas que são determinadas a partir de uma consulta oracular, que podem ter intenções preventivas ou remediar situações de infortúnios para o consulente.

ser e não ser. Todos os elementos e símbolos juntamente com as cantigas, alimentação, dança, mitos e roupas atesta com fervor esta ideia (AMARAL, 1998).

Considerações finais

A realização desse estudo, baseado na revisão bibliográfica, demonstrou que os oferecimentos das comidas rituais aos ancestrais ajudam no fortalecimento dos laços afetivos, sócio religiosos e éticos que unem os adeptos dos cultos afro-brasileiros, aumentando os elos mágicos entre os fiéis e os deuses. Existe uma importância dos alimentos na preservação e continuidade das práticas das religiões, sendo a cozinha de santo como uma das ferramentas de sociabilidade e de aprendizado dentro dos terreiros. A cozinha do terreiro desperta diversos saberes e ensinamentos não só nos períodos ritualísticos, mas também nas atividades corriqueiras, pois este espaço agrega conhecimento e saberes ancestrais.

Se compreendermos a alimentação como uma necessidade essencial, um direito humano, e também estando inserida numa lógica cultural, partimos do princípio que as pessoas não se alimentam somente porque precisam de nutrientes e calorias para manter o bom funcionamento do corpo. Então, o hábito de comer tem um sentido muito mais amplo, pois envolve seleção, escolhas, prazer, ocasiões e rituais. Considerando todas essas dimensões que compõem o nosso entendimento sobre os alimentos que fazem parte de nosso cotidiano, vemos que a religião está diretamente ligada aos hábitos alimentares.

As quizilas no Candomblé atuam como uma forma de restringir os filhos dos malefícios que existem. Lugares, comidas, atitudes, comportamentos revelam questões para pensarmos sobre diversos gestos e normas dentro da tradição ancestral do Candomblé.

A alimentação, as oferendas e os tabus são as bases importantes do Candomblé e também da Umbanda. A própria cozinha dentro do terreiro tem um destaque central onde diversos rituais e práticas giram em torno dela. Alimentos que são preparados no intuito de alimentar os humanos e ancestralidade que ali faz morada. As religiões afro-brasileiras possuem uma reconstituição de culturas negras do continente africano no Brasil, a religião dos orixás, esses povos representam uma luta histórica de força e resistência, da existência de um povo, unificado por um sistema, que passou a coibir os seus ritos e suas práticas culturais de origem.

A ocorrência de diversas práticas intolerantes se permeia através da falta de conhecimento sobre as religiões, é preciso criação de políticas públicas para atender esses povos perante aos ataques pessoais e também os ataques aos templos religiosos, terreiro é local sagrado, e o respeito e reconhecimento precisa ser prevalecido. Sendo assim, conhecer a diversidade religiosa presente no Brasil se faz necessário, pois diante da nossa diversidade cultural, étnica e religiosa devemos ter respeito pela religião do outro.

Referências

ADOLFO, Sérgio; NKISI, Tata Dia Nkusu Paulo. **Estudos sobre o candomblé Congo-Angola**. Londrina: Eduel, 2010.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asús. **A cultura tradicional banto**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

AMARAL, Rita. As mediações culturais da festa. **Mediações-Revista de Ciências Sociais**, v. 3, n.1, p. 13-22, 1998.

ALVARENGA, Marcos, Andréa de Souza Lobo, and Ellen F. Woortmann. **Cozinha também é lugar de magia: alimentação, aprendizado e a cozinha de um terreiro de Candomblé**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Universidade de Brasília, 2017.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia (rito nagô)**. Brasileira, 1961.

BARBOSA, L. Feijão com arroz e arroz com feijão: o Brasil no prato dos brasileiros. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 87-116, jul./dez. 2007.

BASSI, Francesca. "Revisitando os tabus: as cautelas rituais do povo santo." **Relig Soc**, v. 32, n. 2, 170-92, 2012.

BRAGA, Julio. **Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador, EDUFBA, 1995.

CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Rosa Wanda Diez. **Antropologia e nutrição: um diálogo possível**. Scielo-Editora FIOCRUZ, 2005.

CARNEIRO, Édison de Souza. **Candomblés da Bahia**. Salvador: Editora Ediouro, 1935.

CORRÊA, Norton F. A cozinha é a base da religião: a culinária ritual no batuque do Rio Grande do Sul. **Antropologia e Nutrição: um diálogo possível**. 2005. 69-85.

COELHO, Costa, Ewerton Reubens. **Nos banquetes de Candomblé os deuses comem: representatividade mitológica nas comidas de santo**. *Ágora*, v. 18, n. 1, p. 78-86, 2016..

DA MOTTA LODY, Raul Giovanni. **Santo também come**. Editora: Pallas, 1998.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

DE AGUIAR, Janaina Couvo Teixeira Maia. Os orixás, o imaginário e a comida no Candomblé. **Revista Fórum Identidades**, v. 11, n. 6, p 160-170, 2013.

ÉBOLI, Luciana Morteo. **Memória e tradição nos dramas de São Tomé e Príncipe e Angola**: os teatros de Fernando de Macedo e José Mena Abrantes. Tese (Doutorado em Teoria da Literatura), PUC-RS, 2010.

GIARD, Luce, and Pierre Mayol. **A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar**. Petrópolis: Artes de Fazer (1996).

GIROTO, Ismael. **O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nagô**. Tese (Doutorado em Antropologia), USP, 1999.

GORSKI, C. **Ritual de iniciação no candomblé de ketú: uma experiência antropológica**. *Revista Todavia*, v. 3, n. 4, p. 52-64, 2012.

GONÇALVES, Fábio da Silva; OLIVEIRA, Daniel Coelho. **Comidas e oferendas: entre a comida dos homens e dos deuses**. VIII Encontro Nacional de Estudos do Consumo, Rio de Janeiro, 2016.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. Selo Negro, 2005.

LÉVI-STRAUSS, C. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac & Naif, 2004.

LIMA, Luiz Fábio Pinheiro. **Enquanto eles comem, nós também comemos: estudo das práticas alimentares de um povo de terreiro**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2019.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LOPES, Nei. **Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africanos**. Senac, 2005.

MALANDRINO, Brígida Carla. **Há sempre confiança de que se estará ligado a alguém: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), PUC São Paulo, 2010.

MAURÍCIO, George, and Vera de Oxalá. **O Candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon**. Pallas Editora, 2.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Portugal: Edições 70, 2008.

MARCEL, Mauss; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac & Naify (2005).

MINTZ, Sidney W. Comida e antropologia: uma breve revisão. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 47, p. 31-41, 2001.

MONTANARI, Massimo. **Comida como cultura** / Massimo Montanari; tradução de Letícia Martins de Andrade. – 2ªed. – São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2013.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do quilombo na África**. Revista da USP, São Paulo, n. 28, p. 56-63, dez. 1995-fev.1996.

PEIRANO, Mariza GS. **Rituais ontem e hoje**. Zahar, 2003.

PESSOA DE BARROS, José Flávio; VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio Silva. **Galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

PETTER, Margarida. **A presença de línguas africanas na América Latina**. Linguística, v. 26, p. 78-96, 2011.

POULAIN, J-P. **Sociologias da Alimentação: os comedores e o espaço social alimentar**. 2ªed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

PRANDI, Reginaldo. Candomblé and the time. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 47, p. 43-58, (2001a).

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás** / Reginaldo Prandi; ilustrações de Pedro Rafael. – São Paulo: Companhia de Letras, 2001b.

QUERINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**. 2. ed. Salvador: EDUNEB, 2010.

QUINTANA, Eduardo. Práticas de socialização no terreiro: possibilidades e desafios nos estudos das religiões de matrizes africanas. **Revista Educação e Cultura Contemporânea**, v. 17, n. 48, p. 426-449, 2020.

RABELO, Miriam C. M. **Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé de habitantes de bairros populares de Salvador**. Relig. Soc. v. 28, n. 1, p. 176-205, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da Silva, Lody, Raul. **Jãozinho da Gomeia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao Candomblé**. In: Caminhos da Alma: memória afro-brasileira. Vagner Gonçalves da Silva(org) , 2 ed., p. 153-182, São Paulo: Selo Negro, 2002.

SILVEIRA, Renato da. Jeje-nagô, iorubátapá, aonefan e ijexá: processo de constituição do Candomblé da Barroquinha, 1764-1851. **Revista Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 94, n. 6, p. 80-101, 2000.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Vozes, 1988.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SOUZA JÚNIOR, Vilson Caetano. **O Banquete Sagrado** – Notas Sobre Os “De Comer” Nos Terreiros De Candomblé. Salvador: Atalho, 2009.

SOUZA, Laura de Mello E. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo, Companhia das Letras 1986.

VANSINA, J. **Les anciens royaumes de La Savane**. Institut de Recherches Economiques et Sociales, Université Lovanium, Leopoldville, 1965b.

VELOSO, Waldir de Pinho. **Direito a alimentação**./Waldir de Pinho Veloso./ Curitiba: Juruá, 2017.

WOORTMANN, Ellen F. A comida como linguagem. **Revista Habitus-Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia**, v. 11, n. 1, p. 5-17, 2013.

WOORTMANN, Klaas. Quente, frio e reimoso: alimentos, corpo humano e pessoas. **Caderno Espaço Feminino**, v. 19, n. 1, p. 17-30, 2008.

Sites

OLAIGBO. Candomblé o mundo dos orixás. Uma definição de Odu. Disponível em <
<https://ocandomble.com/2011/07/10/uma-definicao-de-odu/>> acessado em 27/11/2019.

Artigo submetido em: 04 de novembro de 2022.

Artigo aceito em: 15 de dezembro de 2022.