

Comida e comunhão nas religiões afro-brasileiras: um olhar antropológico

Food and communion in Afro-Brazilian religions: an anthropological view

Zuleica Pereira Campos
Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, Brasil

Resumo

Denominamos de religiões afro-brasileiras o complexo das diversas tradições religiosas trazidas para o Brasil pelos negros africanos escravizados e que surge de um processo híbrido e sincrético proveniente de um confronto de valores lusos, ameríndios e afro-brasileiros e não como uma fusão de elementos diferenciados. Partindo dessa concepção, o objetivo deste artigo foi demonstrar que a comida ou refeição é um dos atos mais importantes nessas religiões. Para tanto, enveredamos por suas características e singularidades. A partir daí, descrevemos sua organização e a hierarquia e ressaltamos que o sacrifício de animais (no caso das religiões afro-brasileiras) e as oferendas de frutas (no caso da Umbanda e da Jurema) constituem obrigações centrais nos rituais. Essas, por sua vez, estão diretamente relacionadas às festas e às refeições. Dessa forma demonstramos que não só os humanos, mas os deuses e os objetos se alimentam e comungam.

Abstract

We call Afro-Brazilian religions the complex of diverse religious traditions brought to Brazil by enslaved black Africans and which arises from a hybrid and syncretic process due to a confrontation of Portuguese, Amerindian and Afro-Brazilian values and not as a fusion of differentiated elements. Starting from this conception, the objective of this paper was to demonstrate that eating or meal is one of the most important acts in these religions. To do so, we move towards its characteristics and singularities. From there, we describe their organization and hierarchy and emphasize that animal sacrifice (in the case of Afro-Brazilian religions) and fruit offerings (in the case of Umbanda and Jurema) are central obligations in the rituals. These, in turn, are directly related to parties and meals. In this way we demonstrate that not only humans, but gods and objects feed and commune.

Palavras-chave

Religiões afro-brasileiras.
Sacrifício.
Comida.
Comunhão.
Sagrado.

Keywords

Afro-Brazilian Religions.
Sacrifice.
Food.
Communion.
The Sacred.

Introdução

Partimos do pressuposto de que a religião é um aspecto universal das culturas humanas uma vez que todas as populações estudadas pelos antropólogos demonstram possuir um conjunto de crenças em poderes sobrenaturais de alguma espécie. Consideramos também que a religião implica a crença em seres espirituais, deuses e no sobrenatural e que a oração é a técnica utilizada pelos adeptos para relacionar-se com as divindades. A atitude religiosa é de humildade, submissão, reverência e adoração.

Entendemos como religiões afro-brasileiras todas as religiões trazidas para o Brasil pelos negros africanos, na condição de escravizados ou religiões que absorveram e/ou adotaram costumes e rituais africanos. Essas religiões são praticadas em todo o Brasil e, inclusive, exportadas para várias partes do mundo. Além das mais conhecidas como o Candomblé e a Umbanda, temos o Xangô, nos estados de Pernambuco, Alagoas e Sergipe; o Tambor de Mina, no estado do Maranhão; o Batuque no Rio Grande do Sul; a Cabula, no estado do Espírito Santo, a Jurema¹ no Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Sergipe, dentre muitas outras denominações que esse complexo religioso foi ganhando nas diferentes regiões do país a depender das hibridações socioculturais e históricas com as quais interagiram.

Destacamos, também, que cada uma dessas variedades religiosas² se identificam com diferentes linhas, nações ou tradições³, como o Candomblé Jeje-nagô, o Candomblé Angola, Candomblé Jeje-Mahin, a Umbanda Exotérica, a Umbanda Omolocô, o Xangô de tradição Xambá, o Tambor de Mina-Jeje, o Tambor de Mina Fanti-Ashanti, o Tambor de Mina Nagô e assim por diante. Os primeiros terreiros⁴, que historicamente temos referência e estão em funcionamento até a contemporaneidade, apareceram no século

¹ Reúne um complexo mais amplo dessas tradições religiosas uma vez que as crenças e rituais indígenas são centrais nessa religião.

²Exceto a Jurema.

³No universo do Candomblé, são chamadas de “nações”, nos Xangôs do Recife de “tradição” e no universo da Umbanda se diferenciam por “linhas”. Essas diferentes linhas, tradições e nações aludem em distinções nos rituais, na hierarquia, nas vestimentas utilizadas e em vários outros aspectos do culto.

⁴Denominação dos espaços de culto das religiões afro-brasileiras. Podendo ser grandes barracões, sítios ou a simples residência do sacerdote ou da sacerdotisa.

XIX. Dentre eles, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, em Salvador, na Bahia, mais conhecido como “Terreiro da Casa Branca” e o Ilê Obá Ogunté, no Recife, em Pernambuco, conhecido como “Sítio do Pai Adão”, ambos tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan).

O Xangô de Pernambuco tem uma prática religiosa muito aproximada do Candomblé da Bahia. É a religião em que se cultuam os Orixás, divindades de origem sobretudo Iorubá e, a depender da região ou estado do Brasil, sincretizadas com certos santos católicos cultuados na localidade. A organização básica de um “terreiro de Xangô” se estrutura em torno do pai e/ou da mãe de santo. É a partir deles que se estabelece a hierarquia do terreiro. Esses, sacerdotes ou sacerdotisas, assumem os papéis mais centrais das cerimônias em que o gênero determinará as tarefas na religião.

Em linhas gerais é possível afirmar que a Jurema faz parte de um complexo cultural e religioso incluindo os estados do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Sergipe. É marcada pela incorporação de entidades denominadas Mestres e Caboclos e pelo uso ritual da bebida e do fumo. É caracterizada como uma experiência ritual predominantemente nordestina. Também é encontrada no chamado Candomblé de Caboclo, no estado da Bahia⁵.

Roberto Motta⁶ e Maria do Carmo Brandão⁷, num extenso trabalho de campo dedicado às religiões indo-afro-brasileiras na Região Metropolitana do Recife (RMR) distinguiram a diversidade dessas práticas rituais e suas singularidades. Como são especialistas nesse campo de estudo, encontramos, em suas obras, explicações e discussões de suas especificidades. O Catimbó Jurema corresponde ao culto dos Mestres e Caboclos e foi considerado pelos

⁵Para maiores informações ver: [CAMPOS, Zuleica D. P.](#); JORON, C. M. P. JUREMA: culto, religião e espaço público. Estudos de Religião, São Bernardo do Campo, v. 32, p. 45-60, 2018. Acessível em:

<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/7624/6227>
acesso em: 13 ago 2020.

⁶MOTTA, Roberto M. C. Religiões Afro-recifenses: ensaio de classificação. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 17-35; MOTTA, Roberto M. C. (Org.). *Os afro-brasileiros* (Anais do III Congresso Afro-Brasileiro). Recife: Editora Massangana, 1985, p. 109-23, dentre muitos outros estudos realizados pelo autor.

⁷BRANDÃO, M. C. T. A localização dos Xangôs na Cidade do Recife. In: *CLIO: Revista de Pesquisa Histórica*, nº. 11, Recife, 1988, p. 117-35.

autores como religião de caráter periférico, por estar enraizado em áreas rurais do Nordeste, especialmente em antigos aldeamentos indígenas. Apesar disso, os autores reconheceram, em suas pesquisas, a existência de rituais em locais específicos nos terreiros de Xangôs no Recife e RMR.

A Umbanda em Pernambuco representa a aplicação aos conjuntos de certas práticas da Jurema, do Xangô e de outras religiões afro-brasileiras e da teologia do espiritismo europeu de Allan Kardec e seus seguidores no Brasil. Segundo Motta, duas características devem ser levadas em consideração. A fé no progresso indefinido do universo e dos espíritos que o habitam, encarnados ou desencarnados, residentes na Terra, noutros planetas e noutras galáxias e a outra, a valorização da palavra⁸.

A Umbanda branca é reconhecida como aquela que se aproxima da religião criada no Rio de Janeiro, no início do século XX, por Zélio de Moraes. Nos rituais, não utiliza instrumentos musicais como os atabaques (tambores) comuns no universo afro-brasileiro. O uso de bebidas alcoólicas é proibido, como também a utilização de qualquer tipo de fumo. A vestimenta oficial são roupas de cor branca e não há, na Umbanda branca, o sacrifício de animais, mesmo que a carne seja servida às pessoas presentes no ritual. As oferendas aos deuses e entidades foram substituídas por flores e frutas⁹.

Renato Ortiz (1991), no livro “A morte branca do feiticeiro negro”, contextualizou o nascimento da Umbanda através do processo de modernização global da sociedade brasileira. Para o autor, através de um duplo movimento, o “empretecimento” das experiências espíritas kardecistas e o “embranquecimento” das práticas religiosas afro-brasileiras possibilitaram o surgimento da religião. Vale destacar que entende o “empretecimento” como uma aceitação do “fato social” negro por parte da sociedade e não a valorização das suas tradições. Já o “embranquecimento” seria o processo decorrente da posição inferior do negro no sistema escravocrata brasileiro, portanto, não está associada a uma vontade de embranquecer. Nesse sentido o autor escreveu:

⁸MOTTA, 1999.

⁹ Para saber mais ver: NEGRÃO, Lísias. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

A Umbanda(...)Sua originalidade consiste, pois, em reinterpretar os valores tradicionais, segundo o novo código fornecido pela sociedade urbana e industrial. O que caracteriza a religião é o fato de ela ser o produto das transformações sócio-econômicas que ocorre em determinado momento da história brasileira; a ausência de um local de origem bem definido ilustra este aspecto do problema¹⁰.

Dessa forma podemos afirmar que a Umbanda absorve e aceita as mais diversas modalidades de hibridismo religioso e o seu culto é realizado com entidades advindas de diferentes modalidades religiosas, havendo, assim, um panteão plural, diferenciado que ousamos denominar de caleidoscópico. É considerada por muitos autores como uma religião tipicamente brasileira embora já esteja transnacionalizada.

Sacrifício e oferenda: as religiões em que os deuses, os devotos e os objetos comem

Todas essas religiões que denominamos de afro-brasileiras podem ser classificadas como religiões domésticas. O modelo comumente difundido sobre a sua organização e hierarquia, nos terreiros de Pernambuco, remonta à década de 1930. Apesar de os autores fazerem referência à grande quantidade de mulheres adeptas e dirigentes, a autoridade masculina e heterossexual é o modelo que mais se destaca nas obras dos autores¹¹.

René Ribeiro¹² fez uma descrição da organização hierárquica de um “terreiro de Xangô” de tradição Nagô no Recife na década de 1950. De acordo com o autor, os chefes dos terreiros eram denominados, respectivamente, Babalorixá (sacerdote) e Yalorixá (sacerdotisa). Sendo tratados com o mesmo respeito, mas não tendo as mesmas funções. O Babalorixá encarregado de realizar as oferendas aos deuses, marcar os dias das cerimônias públicas ou

¹⁰ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Umbanda e sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1991, p. 48.

¹¹Para maiores referências ver Campos, 2017.

¹²RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. 2. ed., Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

Fronteiras, Recife, v. 3, n. 2, p. 462477, jul./dez., 2020

privadas, do jogo divinatório e a direção geral dos rituais e do culto. A Yalorixá ocupando-se de partes das cerimônias de iniciação e a disciplina dos que lhe eram inferiores em categoria.

A mãe pequena consistia na posição mais elevada depois da Yalorixá. Competia-lhe vigiar a preparação dos alimentos oferecidos às divindades, auxiliar a Yalorixá nas cerimônias de iniciação e fiscalizar a conduta das “filhas de santo” durante as danças rituais. Subordinadas à mãe pequena estavam as labás, iniciadas, cuja função era cuidar das filhas em “possessão”.

Para fiscalizar a conduta dos “possessos” do sexo masculino, também eram designados iniciados, desempenhando papel semelhante ao das labás. A posição hierárquica dos tiradores de toadas não parecia fixa. De modo geral, os chefes desses grupos se encarregavam de tal função, revezando-se com os assistentes. Os tocadores de tambores, ou llus, tinham posição hierárquica equivalente à dos assistentes do sacerdote, variando o grau de prestígio conforme as habilidades. Os fiéis apareciam em diversas categorias, dependendo do tempo da iniciação e das várias etapas pelas quais já tivessem passado. O conjunto dessas posições hierárquicas estabelecia a estrutura de um terreiro de xangô em que todas essas relações se expressavam sob a forma de parentesco sagrado.

Podemos definir a *priori* a hierarquia do ponto de vista mais geral e contemporâneo da seguinte forma: um “Terreiro de Xangô” se baseia nas relações pai/mãe, filhos de santo e é a partir dessa relação que se desencadeiam todos os graus de importância das pessoas. Nos “terreiros” onde existem um pai e uma mãe de santo, o Pai de Santo assume uma importância ligeiramente superior à da Mãe de Santo. Os “filhos de santo” organizam-se na hierarquia, de acordo com o tempo de iniciação no grupo. A partir dessa categoria, existe uma série de obrigações proporcionais a cada posição, de acordo com o tipo de ritual a ser operacionalizado. Em terreiros onde não existe essa coexistência, cabe à Mãe de Santo todas as decisões que

seriam do Pai de Santo, excetuando-se o corte dos animais sacrificados, que fica a cargo do Axogun¹³.

No entanto, a estrutura hierárquica da Umbanda e da Jurema é mais flexível. As tarefas e tipos de rituais são de natureza diferenciadas das encontradas nos Xangôs ou Candomblés. Tanto na Umbanda como na Jurema, a ingestão de bebidas alcoólicas e a menor quantidade (ou praticamente ausência) de sacrifício animal, como também as práticas mágico-rituais preocupadas com a cura, fazem dessas duas modalidades uma personalização do culto ao livre arbítrio de cada sacerdote ou sacerdotisa. Ambas têm a imagem de um caleidoscópio tendo como base, um suporte de cores determinadas cuja composição desses elementos vão adquirindo formas próprias em cada terreiro¹⁴.

O sacrifício é o ritual central nas religiões afro-brasileiras. Para Motta¹⁵, o sacrifício é o rito primordial do Candomblé. É designado comumente pelos praticantes de “obrigação”, “matança” ou “ebó” e constitui a regra absoluta e não a exceção no culto do Xangô. O autor ainda afirma que, além da função religiosa do sacrifício, o rito também tem papel socioeconômico, visto que, através da imolação, a comunidade usufrui dos alimentos ofertados aos deuses e distribuídos as pessoas:

O sacrifício sangrento de animais, que constitui o ato litúrgico essencial do Xangô de Pernambuco, associado a certas camadas sociais e étnicas, possui aspectos em primeiro lugar rituais e simbólicos, que não excluem que, ao mesmo tempo, desempenhe papel econômico e nutricional¹⁶.

¹³Auxiliar de grande categoria, cuja função é sacrificar, de acordo com determinadas regras, os animais oferecidos aos Orixás. Ver: CACCIATORE, Olga G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

¹⁴Nos nossos mais de trinta anos de trabalho de campo nos terreiros de Xangôs, Umbanda e Jurema do Recife e Região Metropolitana também observamos que, nessas duas últimas modalidades, a relação entre os devotos e as entidades adquirem um caráter mais íntimo.

¹⁵MOTTA, Roberto M. C. *Edjé Balé: alguns aspectos do sacrifício no Xangô Pernambucano*. 1991, 185 fs. Tese de Concurso para Professor Titular (Professor Titular de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais) Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1991.

¹⁶MOTTA, 1991, p. 11.

Em um outro texto elaborou uma classificação dessas religiões e destacou essa prática como uma das principais características distintivas das diversidades afro-religiosas no estado:

As religiões afro-brasileiras do Recife apresentam-se em quatro variedades principais. Catimbó (ou Jurema), compreendendo na origem o culto dos mestres e caboclos e representando uma forma infra-sacrificial de religião. Xangô (correspondendo ao candomblé da Bahia), com tradições étnicas peculiares, que é um culto por excelência sacrificial. Umbanda, submetida à influência kardecista e supra-sacrificial. Finalmente, pode-se reconhecer um conjunto de variedades intermediárias, aqui denominadas Xangô Umbandizado, que são hipo-sacrificiais¹⁷.

Para cada Orixá é designado um animal específico de sua preferência a ser oferecido. Esta dádiva normalmente é realizada uma vez ao ano na festa dedicada ao Orixá, que pode receber outros tipos de oferendas como: flores, frutos, adereços, a depender das características de cada um. De acordo com Gama:

Entretanto, na concepção do “povo de santo”, o sangue apresenta-se sob diferentes formas: o sangue mineral, representado pela água, e o sangue vegetal, que consiste em um triturado das folhas sagradas, o amassi. Todavia, é o sangue animal que expressa maior poder e eficácia simbólica, para o candomblé: o sangue que alimenta as divindades, os filhos e filhas de santo, os objetos e espaço sagrados. O sangue que sela o compromisso com os orixás e com a família de santo da qual se faz parte. O sangue “das regras” que tem o poder de gerar os descendentes, mas que também desprende o axé, traçando os caminhos das mulheres no terreiro. O sangue que simboliza morte e renascimento de um novo filho, o iaô, feito para servir como veículo dos habitantes do Orun, em visita ao Aiê, o mundo dos homens. O sangue verde das folhas, o sangue branco das águas¹⁸.

¹⁷MOTTA, Roberto M. C. Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p.17.

¹⁸GAMA, Ligia Barros. *Kosi Eje Kosi Orixá: simbolismo e representações do sangue no Candomblé*. 2009. 127p. Dissertação. (Mestrado Antropologia) Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco Recife-PE, 2009, p.115.

É importante ressaltar que o animal não é sacrificado por qualquer pessoa. Apenas quem pode sacrificá-lo é o especialista. Na tradição Nagô¹⁹, a pessoa especializada no ritual da imolação de animais é denominada de “Axogun” ou “Mão-de-Faca”. Dela depende o êxito do sacrifício e a aceitação por parte do Orixá do animal sacrificado. Uma matança mal executada é rejeitada e, muitas vezes, o Orixá, a quem o sacrifício se destina, cobra posteriormente, em dobro ou em triplo a quantidade de animais, que naquele momento, deveriam ser imolados. Assim se pode avaliar a responsabilidade do executor que despence anos da vida especializando-se na tarefa. Faz parte do seu aprendizado conhecer o modo pelo qual deverá executar a matança para qualquer dos Orixás e qual animal compete a cada Orixá, bem como a cor e o sexo correspondentes²⁰.

No entanto, a prática da imolação não é característica encontrada apenas nas religiões afro-brasileiras. Parte dos muçulmanos, por exemplo, degola um cordeiro quando termina o período do Ramadã²¹. Na religião judaica, existe o abate kosher²², um rito de matança para a preparação de alimentos. Os incas e os astecas, em honra ao Deus Sol, sacrificavam humanos no topo de pirâmides, como oferendas, acreditando que, assim, aplacariam a ira da divindade e evitariam calamidades. Dessa forma, existem vários outros exemplos da norma sacrificial na história religiosa das sociedades humanas.

O texto conclusivo da obra clássica de Marcel Mauss e Henri Hubert²³ lembra que, apesar da grande complexidade, o sacrifício é um procedimento que procura estabelecer uma ligação entre o mundo sagrado e o profano por meio de uma vítima. A oblação confere à vítima uma natureza religiosa e o imolado transmite um caráter sagrado do mundo religioso ao mundo profano

¹⁹Nome no Brasil para a religião afro-brasileira mais antiga praticada em Pernambuco desde o século XIX.

²⁰Essas informações foram coletadas ao longo de trinta e dois anos de trabalho de campo entre os praticantes das religiões indo-afro-brasileiras.

²¹É o nono mês do calendário islâmico e a duração varia entre 29 e 30 dias. Nesse período é observado, da alvorada ao pôr-do-sol, o jejum que também é aplicado às relações sexuais.

²²Para ser kosher, a comida tem de obedecer alguns requisitos básicos encontrados na Torá: a carne consumida deve ser de animais ruminantes, que apresentem cascos bipartidos; nunca ingerir sangue (existe um processo *kosher* de extrair o sangue da carne); não comer animais proibidos (descritos na Torá); deve-se separar os utensílios utilizados no preparo de carnes, leite e derivados.

²³ MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

ou o contrário. O agrado só é comunicado por meio de um intermediário uma vez que as forças religiosas são tenebrosas e não devem ser afrontadas. Assim, o sacrifício garante a proteção do sacrificante.

Vale lembrar que sacrifício e religião, de uma forma ou de outra, estão interligados em todas as partes nas quais vamos analisar a religião. A questão é que, quando tratamos especificamente do Xangô, a oblação é mais explícita, já que se configura através da matança de animais, como informa Motta²⁴. O sangue proveniente do sacrifício é de onde se retira a energia vital, o “axé”, a força sagrada que precisa ser cuidada e reforçada para manter o equilíbrio das energias individuais e coletivas. Dessa forma:

O candomblé está inserido numa sociedade mais ampla de valores excludentes, o sangue torna-se alvo de críticas que relacionam seu uso religioso a uma cosmovisão primitiva, arcaica, pré-lógica. (...) entra em choque com a estética hegemônica de sociedades industrializadas (sociedade das técnicas e do consumo) nas quais o contato indulgente com o sangue se dá em ambientes laboratoriais e hospitalares.²⁵

A expressão "comer" é utilizada para dizer que um orixá se alimentou da dádiva, a energia que os adeptos denominam 'Axé'. O Axé é uma espécie de “mana” qualificado como uma força dinâmica, presente em alguns lugares, objetos ou partes do corpo de determinados animais, como o coração, o fígado, os pulmões, os órgãos genitais, leitões de rios, pedras, sementes e frutos sagrados. O sangue é um componente vital, por ser considerado o transportador do “axé” presente nos animais. É por isso coletado e utilizado separadamente para renovar os objetos rituais de Axé. Para Monique Augras, no candomblé, o sangue porta o axé e é a “força mágico-sagrada, a energia que flui entre todos os seres, todos os componentes da natureza”²⁶.

Os animais usados como dádivas em sacrifícios devem, necessariamente, ser saudáveis, fortes e sem defeitos físicos. O sexo do

²⁴ MOTTA, Roberto M. C. Sexo, culpa, sacrifício e expiação no Xangô de Pernambuco. *Esboços*. v. 17, n° 23, 2010, pp119-39.

Acessível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2010v17n23p119> acesso em: 20 set 2020.

²⁵ GAMA, 2009, p. 102

²⁶ AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose* - A identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis: Vozes, 1983, p.65.

animal está relacionado ao dos Orixás: dessa forma, orixás femininos "comem" animais do sexo feminino, por sua vez, orixás masculinos "comem" animais do sexo masculino. É por meio do jogo de búzios que os fiéis conhecerão o que "dar de comer ao santo", ofertando a comida escolhida pelos Orixás, que, por sua vez, estabelecerão uma troca com seus filhos, garantindo-lhes bem-estar material, social e psicoemocional. Uma relação de comunicação e troca entre os humanos e os deuses. A cor também é um critério importante. Cada Orixá tem uma cor que o simboliza. A cor que representa o Orixá determina a cor do animal a ser sacrificado em sua honra. Características comportamentais do animal também estão, muitas vezes, relacionadas com a personalidade do Orixá a quem são ofertados²⁷.

Para Bastide, o produto do sacrifício também constitui alimento, porém:

O deus se nutre apenas do sangue derramado, das emanções do animal se se trata de um bicho, e das suas plantas cozidas se se trata de vegetais. A comida pressupõe o cozimento das iguarias, o cuidado de dar ao prato um sabor delicioso, um aroma apetitoso²⁸.

Os animais a serem sacrificados, os objetos e os alimentos com "axé", com a energia vital, o mana, que serão ofertados aos Orixás e com os quais os devotos entrarão em contato nos rituais são encontrados na rede econômica criada pelo "povo do santo". Sobre a questão diz Carvalho,

Na visão do povo de santo, os produtos da grande indústria (e muito particularmente os alimentos industrializados) são objetos sem axé, que não podem ser oferecidos aos orixás, ao ori²⁹, e aos eguns³⁰: sua energia está comprometida pela própria natureza despersonalizada, profana e inclusive violenta que caracteriza a produção massificada capitalista. O filho de santo não sabe por quais mãos passou o produto, em que tipo de condição espiritual estavam os que confeccionaram, testaram, empacotaram, armazenaram, transportaram, distribuíram e que finalmente venderam os

²⁷Conforme Gama, 2009.

²⁸BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.331.

²⁹Significa cabeça.

³⁰Ancestrais.

produtos, sejam eles frutas, legumes, carnes, roupas, adornos, etc.³¹.

As festas públicas dos “terreiros”, denominadas de “toques”, são dedicadas a um Orixá específico, porém, se “toca” e canta para todos os orixás cultuados no “terreiro”. Sempre começando pelo Orixá Exu³² e finalizando com Orixalá³³. São realizadas com danças e cânticos ao som de três tambores denominados “ilus”. Ao final dos “toques” ocorre o chamado ajeum. A palavra significa comida, mas, no contexto do final do “toque”, poderíamos defini-la como a grande comunhão.

Após as danças rituais, são organizadas mesas com comidas pertencentes tanto ao cardápio dos orixás, como comidas profanas em grande fartura. A depender do que foi conseguido arrecadar para a festa. Existe uma etiqueta a ser obedecida ao servir os alimentos. As visitas mais importantes e de fora do “terreiro” são as primeiras a serem servidas, os devotos do terreiro vêm em seguida, respeitando o seu lugar na hierarquia. Depois dessa primeira mesa de alimentos é formada outra, com os membros da alta hierarquia. No caso dos Xangôs de Pernambuco, os “Ogans”³⁴, também denominados “tiradores de toadas”, pai ou mãe de santo e outros membros dignitários.

Normalmente, é a mesa mais farta em comidas e bebidas incluindo a cerveja, uma vez que faz parte de um dos interditos ritualísticos, a não ingestão de bebidas alcólicas alguns dias antes dos rituais. Como informou Lody: “A fartura dos alimentos e a variedade de pratos convidam todos os adeptos ou visitantes a consumir os assados das carnes dos animais que foram sacrificados em honra dos orixás, frituras em azeite de dendê e muitas outras comidas³⁵. É dessa forma que o sacrifício, no mundo religioso afro-brasileiro,

³¹CARVALHO, José J. A economia do axé: os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários. In: BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Alimento: direito sagrado: pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros*. Brasília: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação. 2011.p.38.

³²Considerado o Orixá que abre os caminhos, mensageiro de todos os orixás. Todos os rituais que acontecem primeiramente se saúdam e alimentam o Orixá Exu.

³³É cultuado como o grande Orixá. O mais importante Orixá e o mais elevado dos deuses yorubás. Por isso deve fechar todos os “toques”.

³⁴Tocadores dos tambores rituais, os ilus e outros instrumentos. Importante ressaltar que a denominação Ogan no Candomblé da Bahia tem um outro significado.

³⁵LODY, Raul. *Santo também come*. Recife: IJNPS, 1979, p. 27.

tem uma utilidade prática. Apesar das consequências ontológicas, não é bom apenas para rezar ou para simbolizar, pois também tem função terapêutica na vida dos fiéis. E econômica, na cidade do Recife.

Como explicou Motta, os Xangôs são bons para comer, bons para pensar e bons para organizar³⁶. E, nesse contexto, Ligia Gama escreveu que, “para o Candomblé, o próprio ato de comer não se restringe à ingestão oral dos alimentos. Todos comem, humanos e não humanos. Os orixás, a cabeça, os ilus³⁷, o terreiro, os zeladores e filhos de santo comem³⁸.”

O universo das religiões afro-brasileiras e a forma como se resignificaram e se conceberam em suas diferentes modalidades não existe sem a prática e a crença no catolicismo popular. E é assim quanto ao panteão de Orixás nas diversas regiões do país. Os Orixás comumente são chamados de “santos” pois a prática do sincretismo entre o santo católico devocional da região e o Orixá a ser reverenciado está profundamente atrelado na construção dessa religiosidade.

Dessa forma, é comum alimentar imagens católicas, os santos, que também representam, em sua hagiografia³⁹ e personalidade quando em vida na terra, traços das características dos Orixás. O santo católico passa a se alimentar nas residências, nas lojas, nos clubes, nos mercados e diversos outros locais. Ao mesmo tempo que se alimenta o Orixá, se alimenta o santo padroeiro. Esse tipo de alimentação votiva tem por finalidade agradar aos santos⁴⁰, fazer promessas, pedir proteção. Assim, o santo patrono, que também é Orixá, cria laços mais íntimos e cotidianos.

A comida também pode ser posta junto aos santos e, aos poucos, distribuída com outras pessoas, devotas ou não. Muitas vezes, elas estão presentes penduradas nas paredes através de espigas de milho, saquinhos de pano contendo comidas secas nas paredes da cozinha; pratos com farinha,

³⁶MOTTA, Roberto M. C. O útil, o sagrado e o mais-que-sagrado no Xangô de Pernambuco. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 168-181, jun. 1998 Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831998000100009> Acesso 20 set 2020

³⁷Tambores rituais.

³⁸GAMA, 2009, p. 51.

³⁹ Afirmamos no sentido das experiências, milagres e sofrimentos na descrição de vida de um santo católico tal qual é concebida pelo catolicismo popular.

⁴⁰ Católicos e aos Orixás.

arroz e feijão aos pés dos santos e tudo isso pode representar fartura ou pedido para nunca faltar o necessário à mesa. Como informa Lody,

Essas imagens geralmente são bentas na Igreja católica, mantendo o patronato específico ao ocupar lugar no altar doméstico. A ampliação no culto é realizada pela inventiva e elaboração do devoto e assim as variantes não podem ser avaliadas por terem condicionantes totalmente pessoais e próprias⁴¹.

Na Jurema, o sacrifício não é uma obrigação, porém, em alguns “terreiros” ou “casas”, são oferecidos sacrifícios de pombos ou pintos e, às vezes, “bichos de quatro pés” em determinados rituais. Há uma preferência pelos alimentos associados a representação do índio entre os juremeiros, de pureza e respeito à natureza. Assim, as entidades da Jurema preferem comer frutas, mel, sucos, vinho (resultado da mistura de ervas e raízes em infusão), inhame, carimã (papa feita de mandioca) e iguarias do gênero.

No contexto da Umbanda, como explicitado, as diversas tradições religiosas, denominadas “linhas”, implicam distinções nos rituais, na hierarquia, nas vestimentas utilizadas e em demais aspectos do culto, inclusive na prática ou não da imolação de animais. Porém, farofa, frutas, saladas, mel e para as demandas, bebidas alcóolicas são fartamente utilizadas pelos umbandistas para alimentar as entidades.

Considerações finais

As práticas de perseguição e intolerância dirigidas às religiões afro-brasileiras estão cada dia mais acirradas. São violências praticadas em todo o Brasil e, em sua maioria, executadas por pessoas que dizem professar alguma variação da fé cristã. Nesse movimento encontramos como um dos motes, a prática do sacrifício de animais.

É importante levar em consideração que essas práticas de intolerância e perseguição não acontecem especificamente no Brasil, nem tampouco,

⁴¹ LODY, 1979, p.117.

exclusivamente com as religiões afro-brasileiras. Elas estão presentes em todos os lugares.

Ao refletirmos acerca dessas questões podemos afirmar que a discriminação e o preconceito contra essas religiões, tomando como justificativa a imolação de animais como ato de crueldade, não considera o abate para consumo. Afinal, nesse universo, todos e tudo que o envolvem, comem, se alimentam e comungam. A homogeneização em larga escala das atividades produtivas, o consumo em larga escala de alimentos industrializados, tão comum nas grandes cidades, não condizem com a concepção e visão religiosas do “povo de santo”. O que o Orixá e os humanos comem no terreiro é respeitado.

Os chamados “frangos de granja”, todos da mesma cor, os bovinos, caprinos e suínos também são produzidos em larga escala, sem identidade, cor definida e a depender de hormônios, transgênicos e agrotóxicos. Os animais a serem imolados têm cor, são tratados de forma diferenciada e são respeitados, inclusive, no momento do abate. Nessas religiões, não é permitido que o animal sofra ao ser sacrificado, por isso a importância do Axogun.

As relações entre os devotos, os deuses, as entidades e os objetos se interconectam com o sagrado e a natureza através do alimento. A preservação da natureza e a preocupação com o equilíbrio ecológico também estão presentes. Precisamos aprender com essas religiões a estabelecermos um respeito maior com relação à natureza e à diversidade que nos envolvem.

Dentro desse complexo religioso que envolve elementos da tradição afro-brasileira, compreendemos que o alimento ofertado aos deuses e entidades alimenta a todos: aos deuses, aos objetos e aos homens e as mulheres.

Referências

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades Nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito Nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BRANDÃO, M. C. T. A localização dos Xangôs na Cidade do Recife. In: *CLIO: Revista de Pesquisa Histórica*, nº. 11, Recife, 1988, p. 117-35.

CACCIATORE, Olga G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

CAMPOS, Zuleica D. P. Hierarquias e sexualidades nos Xangôs do Recife. In: CAMPOS, Roberta; PEREIRA, F. G.; MATOS, S. S. (Orgs.). *A nova escola de antropologia do Recife: ideias, personagens e instituições*. Recife: EDUFPE, 2017, p. 344-354.

CAMPOS, Zuleica D. P.; JORON, C. M. P. JUREMA: culto, religião e espaço público. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 32, p. 45-60, 2018. Acessível em:

<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/7624/6227> acesso em: 13 ago 2020.

CARVALHO, José J. A economia do axé: os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários. In: BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Alimento: direito sagrado - Pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros*. Brasília: MDS; Secretaria de avaliação e gestão da informação, 2011.

GAMA, Ligia Barros. *Kosi Eje Kosi Orixá: simbolismo e representações do sangue no Candomblé*. 2009. 127p. Dissertação. (Mestrado Antropologia) Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco Recife-PE, 2009.

LODY, Raul. *Santo também come*. Recife: IJNPS, 1979.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

MOTTA, Roberto M. C. Sexo, culpa, sacrifício e expiação no Xangô de Pernambuco. *Esboços*. v.17, nº 23, 2010, pp119-39.

Acessível em:<

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2010v17n23p119>> acesso em: 20 set 2020.

MOTTA, Roberto M. C. Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 17-35.

MOTTA, Roberto M. C. O útil, o sagrado e o mais-que-sagrado no Xangô de Pernambuco. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 168-181, jun. 1998. Disponível em:

<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831998000100009> Acesso 20 set 2020.

MOTTA, Roberto M. C. *Edjé Balé*: alguns aspectos do sacrifício no Xangô Pernambucano. 1991, 185 fs. Tese de Concurso para Professor Titular (Professor Titular de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais) Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1991.

MOTTA, Roberto. M. C. (Org.). *Os afro-brasileiros* (Anais do III Congresso Afro-Brasileiro). Recife: Editora Massangana, 1985, p. 109-23.

NEGRÃO, Lísias. *Entre a cruz e a encruzilhada*: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Umbanda e sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1991.

RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife*: um estudo de ajustamento social. 2. Ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

Trabalho submetido em 08/10/2020.

Aceito em 17/11/2020.

Zuleica Dantas Pereira Campos

Pós-doutora em Ciências da Religião, pela Universidade Metodista de São Paulo (2010). Doutora em História (UFPE, 2001). Mestra em Antropologia (UFPE, 1994). Graduada em Ciências Sociais (Bacharelado e Licenciatura, UFPE 1990). Atualmente é professora titular da Universidade Católica de Pernambuco, atuando no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (Cursos de Mestrado e Doutorado) como coordenadora e no Curso de Licenciatura em História. Email: zuleica.campos@unicap.br