

Manjar dos deuses: as oferendas nas religiões afro-brasileiras¹

Stefan Hubert*

Resumo: a comida tem um papel fundamental no universo das religiões afro-brasileiras, estando presente em praticamente todos os momentos, seja durante a oferta sagrada aos orixás como nos banquetes ou nas festas mais costumeiras. Por meio da pesquisa de campo, da pesquisa bibliográfica e do contato com membros de um terreiro na região metropolitana de Porto Alegre-RS, buscamos compreender o fenômeno cultural da alimentação e da oferenda no cotidiano das religiões afro-brasileiras, bem como o papel que o alimento exerce nesse contexto específico. Tratamos do tema das práticas alimentares enquanto elemento sagrado, sacralizante e socializador, responsável pelas interações sociais do campo religioso em questão. Pretendemos demonstrar a importância da comida na formação de uma identidade da religiosidade afro-brasileira dentro dos cultos, servindo de moeda de troca com as divindades, um pagamento cerimonial, seguindo uma lógica de reciprocidade – como elemento formalizador dos vínculos entre essas duas esferas, humana e divina – e servindo também como importante momento sociorreligioso, agrupando as pessoas em torno do sagrado.

Palavras-Chave: alimentação, religiões afro-brasileiras, oferendas.

Introdução

Quem nunca se deparou com oferendas, comidas, bebidas, perfumes e charutos pelas encruzilhadas das cidades? Quem certamente não ouviu algum tipo de associação pejorativa desses despachos com os “batuqueiros”? As oferendas e principalmente os sacrifícios praticados pelas religiões afro-brasileiras são, hoje, seu maior estigma dentro de nossa sociedade. Alvo de ataques constantes e diversos – dos mais declarados aos mais velados – e de representações negativas com vistas a sua desqualificação (ORO; BEM, 2008) as religiões de matriz africana

¹ Este trabalho tem como origem a apresentação do dia 27 de novembro de 2010 no Seminário Africanidades: História, Arte e Cultura, realizado pelo Núcleo de Pesquisa em História da UFRGS no Memorial do RS.

* Graduando em Ciências Sociais – UFRGS.

no Brasil são, por isso, comumente associadas ao mal, à feitiçaria, à bruxaria e ao impuro. Têm seus rituais apontados como sinônimo de compromisso com o paganismo e pacto com o diabo (Mary apud ORO; BEM, 2008). A visão a respeito desse aspecto, entre outros, da religiosidade afro-brasileira é permeada de preconceitos, resultado, sobretudo, do desconhecimento dessas práticas religiosas, que muitas vezes as associa ao atrasado e ao primitivo, baseada em uma representação etnocêntrica, que gera intolerância, perseguições e dificuldade no reconhecimento e aceitação da diversidade religiosa existente em nosso país.

É necessário buscar informações que esclareçam a respeito dessas práticas, compreendê-las de forma a poder combater a mentalidade que ainda vigora a respeito das religiões de matriz africana no Brasil, pois conforme Oro e Bem (2008, p. 315) o “que ocorre, em nosso país, é a reprodução de um problema mais geral, próprio de todas as sociedades plurirraciais ou multiétnicas, no qual [...] o que está em jogo são as relações entre as várias alteridades em contato”.

Eis o objetivo do presente trabalho: buscar compreender o fenômeno das oferendas religiosas dentro de seu próprio contexto, de sua própria realidade. Compreender o sentido das práticas alimentares, sobretudo as oferendas, para os praticantes das religiões afro-brasileiras por meio da observação e do contato direto com alguns membros do batuque, tendo para isso utilizado a pesquisa de campo e, como forma de apoio, a pesquisa bibliográfica.

Estrutturamos o texto da seguinte maneira: na primeira parte fazemos uma descrição geral das religiões afro-brasileiras, demonstrando alguns dados, focando principalmente o contexto dos cultos afro-brasileiros no Rio Grande do Sul. Na segunda parte descrevemos, baseados em nossa pesquisa de campo, o contexto de um terreiro específico, o Templo de Oxalá e Ogum 7 Cruzeiros, e dos rituais e festas lá observados. Na terceira parte abordamos as oferendas e os sacrifícios nos rituais afro-brasileiros, buscando seus sentidos. Já na parte final, tratamos do tema da alimentação enquanto elemento sagrado, sacralizante e socializador, responsável pelas interações sociais do campo religioso em questão. Enfim, tentamos aqui apreender a importância que esses alimentos sagrados ofertados possuem para os devotos em suas relações com os deuses e entre si.

As religiões afro-brasileiras

No tempo da escravidão, período que, no Brasil, durou mais de três séculos, do início da colonização até a sua abolição em maio de 1888 (GOMES; DIWAN, 2008), milhares de homens e mulheres foram tirados de suas casas, de suas famílias, de suas respectivas sociedades. Aprisionados, eram trazidos para o país, para aqui se tornarem trabalhadores forçados, mão de obra escrava. No entanto, não foram somente homens e mulheres que, capturados em suas terras, para cá vieram. Os deuses africanos cruzaram, também, o Atlântico, com seus devotos, nos porões dos navios negreiros, em suas mentes, almas e corações, juntamente com uma diversidade de costumes e práticas culturais específicas de cada um dos grupos que para cá foi trazido. Esses negros africanos expatriados eram oriundos das mais diferentes áreas do continente, fazendo parte dos mais diversos grupos étnicos, cada grupo com suas características culturais e linguísticas peculiares, além, claro, das inúmeras divindades e formas de culto. Aqui chegados, separados de suas raízes, unidos à força e aculturados pelo “catecismo de chicote”, esses diferentes povos negros “mesclaram” suas crenças e cultos entre si e com elementos indígenas e católicos, fato que culminou no surgimento de novas formas e novas religiosidades que no presente trabalho, por motivos metodológicos, chamamos, genericamente, de religiões afro-brasileiras.

Candomblé, umbanda, batuque, tambor de mina, a diversidade de cultos existente pelo país é muito grande, cujas variedades de ritos e denominações locais variam conforme a tradição africana da qual procedem e, sobretudo, por sua formação em uma região específica do Brasil. Segundo Birman (1985), são consideradas religiões de caráter mágico, fetichista, apresentando, comumente – e a umbanda é uma exceção –, a presença de rituais sacrificiais, a imolação de animais em honra aos deuses, sendo esta uma de suas principais características, juntamente com o fenômeno da possessão, tomada do corpo dos adeptos pelas divindades, que atuam “na terra” por meio dos médiuns em estado de transe, inconscientes, os chamados “cavalos de santo”. Os praticantes dessas religiões, dentro das doutrinas por elas estabelecidas, creem em certo plano da vida humana que ultrapassa o material, que está além do controlado e previsto pelo homem. Esse plano é influenciado por forças mágicas, é área de atuação do sobrenatural.

Por meio de uma troca mútua e permanente entre cliente e médium, seria possível, então, garantir a proteção dos espíritos, que aceitam e se dispõem a proteger seus clientes, se estes “pagarem” a proteção recebida (BIRMAN, 1985).

Os deuses negros, em oposição aos deuses de outras religiões, principalmente as monoteístas, são mais próximos aos indivíduos e têm uma forte ligação com estes. Possuem qualidades e defeitos, grandezas e misérias, semelhantes aos dos homens que os cultuam. Caprichosos, cheios de vontades, cobram dos devotos determinados comportamentos, obrigações e oferendas, sem as quais ficam irados, e podem fazer sentir sua vingança por meio de castigos. Como afirma Sangirardi Jr. (1988, p. 40): “Os deuses negros não são distantes e inatingíveis, habitantes de um céu remoto que só pode ser alcançado pela morte: descem à terra e conversam com os mortais, amparando-os, aconselhando-os, confraternizando com eles” .

Os rituais dessas religiões são complexos, carregados de simbolismos. Os diversos orixás, santos ou entidades compõem uma série de divindades subordinadas a um criador, cujo nome varia de acordo com a tradição. São descendentes de uma família mitológica, organizada em panteões, com a função de controlar as forças da natureza e de regular a conduta dos indivíduos (RIBEIRO, 1982). A cada um desses orixás é associado um local, uma cor, um dia da semana e determinados tipos de comida. A eles também “cabe o papel de reger e controlar forças da natureza e aspectos do mundo, da sociedade e da pessoa humana” (PRANDI, 1995, p. 17).

Cada pessoa pertence a um deus determinado, que é senhor de sua cabeça e mente e de quem herda características físicas e personalidade. A descoberta desse “dono da cabeça” se dá pelos jogos adivinhatórios, atribuição dos pais de santo, cujo mais conhecido é o jogo de búzios. Aos sacerdotes dessas religiões – responsáveis pela manutenção física e ritual do templo, pelo atendimento à clientela e pela iniciação dos fiéis – dá-se, genericamente, o nome de pai de santo (para os homens) e mãe de santo (para as mulheres); seus seguidores nomeados filhos (ou filhas) de santo (CORREA, 1994).

Dados censitários costumam não ser os mais adequados para apontar o pertencimento a religiões não exclusivistas, por apresentarem distorções nos

resultados, geralmente subestimando o número real de membros, pelos motivos colocados por Prandi (2003, p. 16) ao explicitar que isso se deve

[...] às circunstâncias históricas nas quais essas religiões se constituíram no Brasil e ao seu caráter sincrético daí decorrente [...] Por tudo isto, é muito comum, mesmo atualmente, quando a liberdade de escolha religiosa já faz parte da vida brasileira, muitos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declaram católicos.

No entanto, acreditamos que, apesar de subestimar bastante os números reais, a apresentação desses dados é significativa. Segundo o Censo realizado pelo IBGE em 2000, 0,3% dos brasileiros eram seguidores de religiões afro-brasileiras, sendo o Rio Grande do Sul o estado que possuía o mais elevado índice de indivíduos que se declararam pertencentes a essas religiões: 1,62% dos gaúchos (ORO, 2008).

Tratando mais especificamente do estado do Rio Grande do Sul, três dessas religiões merecem destaque: o batuque¹, a umbanda e a linha cruzada. No país, segundo Correa (1996), sem maior precisão, estima-se que podem existir hoje entre 80 mil e 100 mil casas de culto dessas três modalidades. A seguir, explanaremos, brevemente, as principais diferenças entre os três segmentos citados.

O batuque é a religião afro-brasileira característica do Rio Grande do Sul, a expressão mais africana das religiões no contexto gaúcho, cuja linguagem litúrgica é o iorubá e as entidades veneradas são, sobretudo, os orixás, os genitores divinos dos seres humanos, e os símbolos utilizados são da tradição africana. Usam roupas coloridas – de acordo com a entidade –, cantos e instrumentos de percussão.

A umbanda é uma religião nascida no Brasil, do sincretismo entre catolicismo, espiritismo kardecista e concepções religiosas indígenas e africanas. Seus rituais são celebrados em português e as entidades cultuadas são os “caboclos” (espíritos de índios) e “pretos-velhos” (espíritos de velhos africanos) (ORO, 2008). Fazem uso de cantos e percussão, palmas e cantos, palmas e rezas, ou rezas apenas, conforme sua maior proximidade ou com o batuque ou com o kardecismo. Os médiuns usam normalmente como paramentos apenas roupas brancas, podendo estar também os pés descalços. Mas há umbandas que também utilizam roupas com as cores de cada

¹ Para maiores detalhes sobre o batuque e algumas das principais religiões de matriz africana presentes no Rio Grande do Sul ver: Correa (1992 e 1994) e Oro (1994 e 2008).

linha. Por exemplo, em giras de Ogum utilizam-se camisas ou batas vermelhas e calças ou saias brancas. Sempre procurou legitimar-se por seu “afastamento”, pelo apagamento de suas feições mais africanas, e um exemplo disso é a ausência de sacrifícios. De acordo com Prandi (1996a), a umbanda absorveu do kardecismo, além da crença em reencarnação e carma, algo das virtudes da caridade e do altruísmo, numa tentativa de ocidentalização, que nunca se concretizou, ficando a meio caminho entre uma religião ética, doutrinária e uma religião mágica, capaz de manipular o mundo à sua volta.

A linha cruzada, por fim, venera as entidades da umbanda, os orixás do batuque e mais os Exus e as Pombagiras – entidades estas que estariam, dentre todas, mais próximas do mundo dos humanos e da “matéria”. Os Exus e Pombagiras são tidos como divindades referentes ao movimento e à comunicação; são os guardiões das casas, do axé e do comportamento humano; exercem como função principal a de mensageiros entre o mundo material e espiritual ao transportar as oferendas até o mundo dos deuses, fazendo circular o axé – a força mágica sagrada –, que é liberado, canalizado e transmitido aos objetos e coisas consagrados por meio da atividade ritual. (ORO, 2008; CORREA, 1996; CACCIATORE, 1977; PRANDI, 1996b).

Segundo Prandi (2001), os Exus e Pombagiras são frequentemente associados pelo imaginário cristão à figura do diabo, que sequer existiria na cosmologia afro-brasileira, pois seu papel, na verdade, consiste em solucionar, resolver todos os “trabalhos”, encontrar os caminhos apropriados, abri-los ou fechá-los e, principalmente, fornecer sua ajuda e poder a fim de mobilizar e desenvolver tanto a existência de cada indivíduo como as tarefas específicas delegadas a cada uma das entidades sobrenaturais.

Essas religiões são famosas pela realização de festas – com cantos, danças, ritmos dos tambores e comidas – por meio das quais se exteriorizam. Ao contrário do aprendizado religioso, que de acordo com Prandi (1995) se dá, comumente, de maneira fechada aos frequentadores ocasionais, cercado de uma aura de mistério e sombras, seu lado público é festivo, bonito, esplendoroso, esteticamente exagerado e extrovertido. “A beleza das festas, com danças e comidas, reunindo muita gente, talvez seja um dos fatores responsáveis pela atração e fascínio que até hoje as

religiões afro-brasileiras exercem sobre seguidores, admiradores e estudiosos” (FERRETTI, 1996, p. 61). As religiões afro-brasileiras são costumeiramente marcadas

[...] pela vivacidade de suas festas, batuques que atravessam as madrugadas. As danças e ritmos cadenciados, as evoluções ao som dos atabaques e dos agogôs, são os requebros e volteios vertiginosos dos bailarinos, as exuberantes coreografias, exóticas em sua combinação de movimentos, sons e cores (VOGEL, 2007, p. 67).

De acordo com Oro (1994) não são só as festas que atraem e fascinam o público. Existem ainda outras características que essas religiões apresentam no mercado de bens simbólicos, fazendo com que possam ser consideradas religiões:

- emocionais – sua estrutura de funcionamento permite a expressão das emoções, resultando em satisfação pessoal;
- universais – são religiões multiétnicas, sofreram um processo que permite abrigar diferentes etnias;
- tolerantes – abertas a todos os indivíduos;
- de aflição – dispõem de recursos de bens simbólicos suscetíveis de aliviar as aflições resultantes de angústias, incertezas e dores que atingem as pessoas no seu cotidiano;
- sedutoras – cultivam o mistério, o sagrado, o simbolismo, a magia, tudo isso se constituindo em importantes elementos de atração e de fascinação.

Na casa de Mãe Vera

O Templo de Oxalá e Ogum 7 Cruzeiros, casa de linha cruzada, batuque e umbanda, sob o comando de Mãe Vera de Oxalá, localiza-se num bairro popular da cidade de Gravataí-RS. Cidade industrial de médio porte que incorpora grande parte de sua mão de obra do próprio município e arredores, de bairros como aquele em que fica localizado o terreiro estudado.

O terreiro de Mãe Vera localiza-se num pátio amplo, tendo na frente uma casa de dois andares com entrada por uma escada independente. Na parte fronteira do terreno existem duas casinhas vermelhas, fechadas com porta e cadeado, onde estão “sentadas” (entronizadas) algumas entidades. Na casinha da esquerda, os orixás Bará-lodê e Ogum avagã – encarregados da guarda externa do templo,

“abridores de caminhos”, no batuque. A casinha da direita pertence aos Exus, entidades da umbanda responsáveis pela mediação do contato entre os deuses e os humanos, os mensageiros dos deuses, o povo da rua. Seguindo pela lateral da casa chegamos aos fundos, onde fica localizado um pátio interno, uma garagem e o “ilê” ou terreiro. A entrada do terreiro – à extrema direita de quem entra no pátio externo, vindo da rua – fica ao lado do “buraco” ou “balé”, a casinha dos Eguns, os espíritos dos mortos, dos antepassados, dos ancestrais. Nesse local são realizadas cerimônias anuais para os mortos da comunidade religiosa, em agradecimento, quando se sacrificam animais e se preparam alimentos especiais para a ocasião. Esses Eguns ou espíritos, controlados por meio de tais rituais, aconselham e protegem seus descendentes.

Ao entrar na porta do terreiro existe uma espécie de antessala com duas mesas nos cantos e prateleiras nas paredes, cobertas com cortinas, comidas, bebidas e outros objetos. Essa antessala serve de local de reunião nos momentos que antecedem o cerimonial, como espaço de socialização e descontração. Esse espaço dá acesso à cozinha – onde são preparados os alimentos para os rituais – a um pequeno banheiro – onde os frequentadores preparam-se para os rituais – e ao salão – onde são realizadas as cerimônias.

Este salão é bastante amplo, possuindo diversas imagens pelos cantos e em quadros nas paredes, além dos quadros de certificação da Federação da Religião Afro-brasileira (AFROBRAS) e o alvará de funcionamento da casa. Em um canto perto da entrada há uma mesa redonda coberta com uma toalha branca e diversos objetos, destinada ao jogo adivinhatório dos búzios. No outro extremo da sala ficam dois pequenos quartos, um ao lado do outro: são os quartos de santo. O da esquerda é referente ao Culto à Nação – popularmente chamado de batuque – onde são colocados, nas estantes junto às paredes, os objetos sagrados da religião e, no chão, os castiçais com velas, as comidas rituais oferecidas aos orixás, as facas sacrificiais (fincadas em troncos de madeira) usadas nas iniciações, além do principal: as diversas imagens dos orixás cultuados. No Congá, o quarto da direita, referente ao culto da umbanda, as imagens são diferentes, existem pretos-velhos, caboclos, “bejis” (crianças) e não há a presença de carnes ou facas sacrificiais, já

que não existem sacrifícios de sangue na umbanda. São ofertados às entidades apenas alimentos como frutas, verduras, flores e doces.

Contato e ritual

Cheguei ao Templo de Oxalá e Ogum 7 Cruzeiros numa sexta-feira à tarde para tentar um primeiro contato que me possibilitasse o desenvolvimento da pesquisa. Encontrei Mãe Vera acompanhada de Aline, um membro do terreiro, natural do estado de Minas Gerais, transexual, que vive na Itália e estava de passagem pelo Rio Grande do Sul para sua iniciação, para o “assentamento” de seu orixá. Conversamos sobre minha pesquisa, perguntei-lhe sobre a possibilidade de fazer a observação de alguns cultos e rituais, ao que ficou decidido que retornaria naquela mesma noite, pois haveria um ritual de sacrifício e oferenda, também vulgarmente chamado de “matança” e que eu poderia observá-lo.

À noite, cheguei por volta das 21h e, misturando-me entre os frequentadores, fiquei relativamente isolado, até que Mãe Vera apresentou-me a alguns deles, ressaltando meu objetivo de observar o ritual e meu interesse pela religião. Esse fato “quebrou o gelo”, o estranhamento de ambos os lados pareceu diluir-se e foi mais fácil, a partir daí, estabelecer contato. Todos foram extremamente amistosos, demonstrando muito interesse e disposição em falar de suas crenças e práticas. Mantive, desse modo, conversas informais com diversos dos frequentadores, que, em várias ocasiões, com muita paciência me explicaram os fatos observados.

Conforme chegou, os frequentadores cumprimentam a mãe de santo, beijando sua mão, que, em seguida, repete o gesto, beijando também a mão do filho de santo, e beijam-se no rosto. Entre si, os filhos de santo cumprimentam-se apenas trocando beijos nas costas das mãos uns dos outros. Antes do início da cerimônia todos auxiliam na limpeza (física) do salão utilizando-se de baldes, vassouras e esfregões. Terminada a limpeza, reúnem-se no salão para dar início à cerimônia. Uma filha de santo toca um sino e alguns começam a entoar uma cantoria, enquanto Mãe Vera faz uma limpeza, dessa vez “energética”, “espiritual”, para tirar os “maus fluidos” em sua mãe, Dona Antônia, uma das pessoas a quem se destina o ritual do dia.

A limpeza é realizada em cinco etapas, sendo que nas duas primeiras são passados por todo o corpo dois diferentes “axés”, ou seja, alguns pequenos sacos contendo, na primeira etapa, feijão preto, amendoim e milho de pipoca, destinados ao orixá Xapanã e, na segunda, milho de pipoca, que é destinado à entidade Iansã, a deusa dos ventos, um orixá feminino. Num terceiro momento, a limpeza passa a ser feita com velas: sete velas brancas passadas por todo o corpo de Dona Antônia. Dessa vez o ritual é feito sem cantoria, somente uma reza em uma língua que os frequentadores identificam como sendo iorubá. Essa parte da limpeza é executada por outro membro, já que a mãe de santo se afasta para jogar búzios para Aline, o filho de santo que terá sua iniciação, o “assentamento” de seu orixá nesta noite, e descobrir qual é o “dono de sua cabeça”. Terminada essa etapa, repete-se novamente a limpeza com o “axé” para Iansã. Em seguida, os membros envolvidos no ritual se dirigem, de costas, até a porta de saída, onde se pega um jarro de água e, colocando um gole na boca, cospe-se por sobre os ombros e por baixo dos braços três vezes, recitando algumas palavras ininteligíveis ao ouvido de quem recebe a limpeza. Um “axé” para o orixá Bará, o abridor de caminhos, é o passo final, utiliza-se um saco plástico contendo milho, passado por todo o corpo, da mesma maneira que os anteriores. Tomada uma colherada de mel e três goles de água está finalizada a limpeza.

Dona Antônia afasta-se, senta-se em uma poltrona localizada em um canto e chega a vez da limpeza de Aline. Mãe Vera inicia soprando cinzas por sobre os ombros, braços e por entre as pernas do filho de santo. O mesmo processo realizado anteriormente com Dona Antônia se repete. Sentado sobre as pernas diante do quarto de santo, Aline tem a cabeça, rosto, costas e palmas das mãos, além dos pés, tanto em cima quanto nas solas, riscados, desenhados com giz branco. Derrama-se água sobre a cabeça e nuca recitando orações, além de mel, esfregado nas mãos, pulsos e antebraços, sendo utilizada também essa água misturada com o mel para lavar os pés. “Tem uma energia positiva” diz uma das frequentadoras, e justamente com o intuito de manter no ambiente as “energias positivas” essa água, depois de utilizada, é despejada nas folhagens do pátio interno da casa.

Finda a limpeza é preparado o início da cerimônia propriamente dita, a imolação dos animais, chamada pelos membros comumente de “matança”. O primeiro sacrifício trata-se de um “Bori”, uma obrigação que pode corresponder a diversos fins, mas que tem por função essencial “dar de comer à cabeça”. A cerimônia que está para ser realizada tem um objetivo específico, o de pedir que os orixás intervenham pela saúde de Dona Antônia, mãe da dirigente do terreiro, uma senhora já de idade avançada que passa por algumas dificuldades nessa área. Segundo Mãe Vera: “A mãe está fraca espiritualmente, o que estou fazendo é um reforço para repor as energias, repor a fraqueza do corpo e da mente dela”.

Todos se aproximam do quarto de santo. Uma galinha carijó é segurada pelos pés e pescoço enquanto orações são feitas na entrada do quarto de santo. Com o “Obé” – a faca sacrificial – é feito um pequeno corte, sutil, no pescoço do animal, de onde começa a escorrer o “axorô”, o sangue da ave, que no momento do sacrifício é elevado ao *status* de sagrado, torna-se o alimento dos orixás. É, segundo Mãe Vera, “energia”, “energia vital”, “vida”. O corte mais profundo é feito, deixando escorrer o “axorô” no interior de uma vasilha contendo batatas, milho de pipoca, pipocas e folhas de mamoneira. A cabeça do animal sacrificado é arrancada e depositada também na vasilha, sendo o pescoço unguido em pequenos potes de barro (alguidares) contendo água, mel e azeite de dendê. O conteúdo da vasilha torna-se o “axé”, a força divina, o alimento dos orixás, a energia de que eles necessitam e que é a eles ofertada.

O processo de limpeza com as sete velas brancas é repetido, desta vez, com Dona Antônia sentada em uma cadeira em frente ao quarto de santo, sendo em seguida as velas acessas em seu interior. Uma pasta retirada de um pequeno pote é passada na palma das mãos, rosto, pulsos e pés.

O sino soa e começa a cantoria ao toque dos tambores. Outra galinha é trazida, porém o corte, agora, é realizado sobre uma bacia com pequenas fatias de pão no colo de Dona Antônia, sobre as quais parte do sangue é vertida. Enquanto continua a escorrer, o sangue é “colhido” com as mãos e esfregado na nuca e parte das costas. A cabeça do animal é arrancada e depositada no interior da vasilha contendo os pães.

Com a próxima ave, uma galinha de cor branca, o início se dá arrancando algumas penas, que são depositadas sobre a cabeça. O corte, desta vez, é feito sobre o centro da cabeça da devota, o chamado “eledá”. O sangue escorre pela cabeça, pois dizem que “é nela que o orixá come”. Um pouco é vertido sobre uma bacia contendo um vaso de barro com contas e novamente sobre a cabeça e parte das costas de Dona Antônia. O corte final dá-se sobre a vasilha, onde se esfrega o sangue nas mãos. O procedimento é repetido com a próxima ave, outra galinha de cor branca.

Os animais que se seguem são diferentes, duas pombas de cor branca que, seguras pelos pés, são sacudidas batendo fortemente as asas em torno de Dona Antônia e colocadas por um breve instante junto a seus ombros. Algumas penas das pombas também são arrancadas e postas sobre a cabeça, assim como as penas das galinhas brancas. Ao contrário das galinhas, que são sacrificadas com o “Obé”, a faca sacrificial, as pombas são sacrificadas tendo suas cabeças arrancadas com as mãos. O “axorô” é esfregado na cabeça, na vasilha, nas mãos, na nuca, no pescoço e nos braços. Já foi dito que o “axorô” é a comida do orixá e que a cabeça do filho de santo é o local onde ele se alimenta, portanto, essa alimentação do orixá, que se realiza por meio da imolação do animal sobre a cabeça do devoto, corresponde a dar ao orixá as “forças”, as “energias” necessárias para manter seu filho protegido.

Na vasilha disposta no colo e nas mãos de Dona Antônia são colocadas as penas das galinhas e pombos sacrificados. Seus ombros e cabeça são cobertos por panos brancos, os da cabeça enrolados de maneira semelhante a um turbante. A devota levanta-se coberta com o sangue, manchando as vestes e os panos com os quais foi coberta. É acompanhada em direção à porta e ao tamboreiro, locais onde faz uma breve reverência para logo após deitar-se em um colchão previamente aprontado.

Terminado o “Bori” tem início o “aribibó”, a iniciação do filho de santo Aline. A limpeza com uma vela, com a qual se inicia a cerimônia, dá-se da mesma maneira, diferenciando-se somente por ser uma vela de sete dias de cores verde e vermelha. O desenrolar da matança se repete do mesmo modo, não cabendo repetições na descrição, sendo, porém, sacrificados animais diferentes: dois galos, uma galinha e duas pombas. Os animais e as cores destes variam de acordo com o orixá e o sexo do animal também corresponde ao da entidade para a qual o animal é sacrificado.

Houve alguns acontecimentos durante o processo que cabe relatar. Um dos animais era imolado quando o orixá Ogum “ocupou” seu “cavalo de santo”, nome dado aos médiuns que se “ocupam”, que cedem seu corpo para que a divindade manifeste-se no mundo dos humanos, que, após “bater cabeça” para Mãe Vera – cumprimento ritual em que o filho de santo deita-se com o corpo estendido no chão e faz vários movimentos consecutivos de vai e vem com a testa sobre o solo –, dançou em torno do sacrificante. O orixá Oxalá de Mãe Vera “desceu” também, “auxiliando no cumprimento do ritual”. Segundo as palavras da mesma: “Os orixás responderam pela obrigação que estava sendo feita” (Mãe Vera).

Os orixás dançam pelo salão conduzindo o iniciando. Ogum bate cabeça para Oxalá, cumprimentam-se e seguem dançando. O orixá Oxum “incorpora” seu “cavalo de santo” e, após bater cabeça para Oxalá, entra na dança.

As pessoas passam a dirigir-se ao centro do salão, aos orixás, para que estes lhes ministrem os “axés”, façam limpezas espirituais e retirem as “cargas negativas” que porventura tragam. As entidades passam as mãos de cima para baixo no corpo dos frequentadores, ao mesmo tempo em que emitem pequenos assopros. Cada qual tem sua maneira de ministrar os “axés”, uma forma que lhe é peculiar, formas diferentes de “limpar” das “coisas ruins”. Os orixás vão também até as pessoas, sendo que Oxalá “me convocou” e confesso que também participei da limpeza.

Terminada a “matança” os dois membros, Dona Antônia e Aline, começam seu “chão”, momento do rito que se dá pelo contato exclusivo com o solo do terreiro e que por isso mesmo tem esse nome. Trata-se de um tempo de resguardo, de reclusão em que só poderão deitar ou sentar-se no chão, sobre uma esteira ou colchão. Durante o tempo de reclusão, o filho de santo nada mais faz a não ser comer e dormir, inclusive a higiene é restrita somente ao essencial, sendo o banho, por exemplo, vetado. Alimenta-se basicamente dos pratos preparados para o ritual e é tratado como se estivesse extremamente debilitado para qualquer atividade. Existem também diversas restrições durante esse período, como tomar sol, café preto, comer feijão e mexer com fogo ou objetos cortantes.

Em determinado momento, os orixás avisam que é hora de ir embora, param de dançar e fazem sinal de subir com as mãos. Iniciam as desincorporações. Coloca-se um pano vermelho sobre o rosto dos filhos de santo “incorporados”, e a cabeça

destes, próxima ao ombro, como se fosse fazê-los dormir (estalando os dedos ao ouvido eles parecem despertar). Oxalá, ao contrário dos outros orixás, sofre um processo diferente: coloca-se um pano de cor branca – chamado de “Alá” – sobre sua cabeça e termina-se com um bater de palmas. Com as desincorporações e findos os sacrifícios, chega ao fim a primeira parte do “Bori” de Dona Antônia e o “aribibó” de Aline, que terminarão com a levantação e a festa de domingo.

Os animais sacrificados para os orixás são separados e começam a ser preparados; são, todos eles, partilhados com os humanos. Constitui obrigação comer das pombas, dos galos, das galinhas, das cabras, dos cabritos, dos carneiros e dos peixes que forem ritualmente sacrificados. O que acontece é uma separação dos cortes, são separadas as partes destinadas a alimentar os deuses e aquelas destinadas aos humanos. Quase tudo é “comido” após a cerimônia. “A gente tira a cabeça, a ponta do pescoço, a ponta das asas e os pés. Eles são fritos e colocados no quarto de santo junto com as ‘nhélas’” (Mãe Vera).

O coração, moela, fígado, as entranhas, as vísceras “impregnadas de axé” são chamadas pelo povo do santo de “nhélas” e, juntamente com as pontas das asas e pés, são reservadas e ofertadas aos orixás no quarto de santo. O restante, a carne, é preparada e comida pelos presentes em um grande banquete ritual, um banquete de interação dos homens entre si e deles com os deuses. É obrigatório e considerado de bom agouro o consumo dessa comida pelos membros que estão no “chão”.

Levantação

A levantação – processo em que os filhos de santo que estão no “chão” podem finalmente levantar, sair do período de resguardo e retornar às tarefas profanas – tem início antes do anoitecer de domingo, quando são retiradas todas as oferendas do salão e enterradas no pátio interno. Entoando diversas rezas, os filhos e a mãe de santo reúnem-se em frente ao quarto onde foram depositadas as oferendas dos orixás e retiram-nas dos vasos e contas cobertos de sangue, que são lavados e postos de volta no quarto de santo, separando as partes dos animais, como penas, patas e cabeças. Um buraco é cavado na terra do pátio em frente ao terreiro, onde são “plantadas” as oferendas, juntamente com um punhado de farinha de

mandioca, azeite de dendê, mel e três variedades de perfumes borrifados por cima. Tudo isso é coberto por ramos de folhas verdes e terra.

Ao entrar no salão, os panos que cobrem as cabeças dos dois filhos de santo que foram para o “chão” são retirados, revelando o sangue já seco, grudado em seus cabelos e cabeça. Em frente ao quarto de santo, Mãe Vera recita diversas orações enquanto faz lentamente a lavagem de suas cabeças. Após esse procedimento, eles já podem tomar banho e aprontar-se para a “roda” e a festa da noite.

“Roda” e festa

À noite, após tudo ter sido limpo e aprontado – e depois de todos estarem vestidos com suas indumentárias coloridas, com as cores correspondentes aos seus orixás, ao orixá da casa ou ao “dono” do ano –, todos se reúnem, abaixados em círculo no centro do salão, para dar início à cerimônia. Um sino soa e começa uma reza, todos se levantam, inicia o toque do tambor e a cantoria em coro, todos dançam em sentido anti-horário. Ao passar pelo quarto de santo param e batem cabeça, cantando junto, enquanto toca o tambor. A música é contagiante, cantada, segundo eles, em língua iorubá.

Aproximadamente no quinto ponto “desce” Ogum, orixá guerreiro, cujo membro do qual se “ocupa” veste roupas nas suas cores: verde e vermelho. Ogum dança, em frente aos tamboreiros, e segue para o centro da roda, local verdadeiramente sagrado do culto, onde os deuses se encontram para dançar. O próximo orixá a “descer” é Xangô, orixá do trovão. Vestido de vermelho, começa a dançar, bate cabeça para a mãe de santo, cumprimenta Ogum e inicia sua dança. Um grito estridente anuncia a “chegada” de outra manifestação de Xangô em outro “cavalo de santo”.

O modo como as pessoas e as entidades dançam varia de acordo com o ponto cantado para o orixá que está sendo chamado. Fazem-se gestos diferentes com as mãos, movimentos com a cabeça e giros com o corpo. As danças são também uma dramatização dos mitos do grupo, os movimentos das danças representam os atos e características dos orixás. Por exemplo: Ogum, o orixá da guerra, dança representando um esgrimista, que vira de um lado para o outro, atacando e defendendo-se de seus inimigos imaginários. Já Oxum, orixá feminino da beleza,

peneteia-se com as mãos e exhibe as roupas durante os movimentos. As danças parecem cansativas, sendo que por vezes os membros saem por alguns minutos da roda. Os únicos que parecem incansáveis são os médiuns em transe.

Chega o momento dos “despachos”. Oferendas são carregadas por Ogum e por alguns filhos de santo, que saem de costas pela porta e dirigem-se a um cruzeiro, uma encruzilhada próxima, onde fazem a oferenda para o orixá Bará, o abridor de caminhos. Ao retornarem, todos dançam novamente e iniciam-se os “axés”, os passes e limpezas. Saquinhos são distribuídos para que sejam guardados os doces, frutas e bolos que as entidades repartem retirando de cestas com as quais dançam pelo salão. A dança volta ao normal logo após a distribuição da comida. Uma das entidades chama a atenção: ela não dança como as outras, mas anda curvada com uma bengala e passa a festa toda sentada em um banquinho sendo reverenciada por todos, deuses e humanos. É Oxalá Velho, que age como um ancião, sempre seguido de perto e auxiliado por Ogum.

Em um momento posterior, chega uma fase em que os orixás são submetidos a uma cerimônia semelhante à da “chegada”: é o momento do “axerê”, espécie de fase de transição, momento de alegria e de brincadeira. São levados a um canto do salão onde se coloca água em seus pés, mãos e um borrifo no rosto. Ao receberem uma colherada de mel ficam no estado de “axerê”. Nesse estado, comportam-se como crianças pequenas, riem, correm pelo salão, tomam refrigerante em mamadeiras, jogam refrigerante uns nos outros, comem balas e em um comportamento não tão infantil: fumam cigarros, que chamam de “morceguinhos”. Enquanto as “crianças” correm e brincam, Oxalá Velho anda curvado com sua bengala pelo meio do salão, com um cesto de balas a distribuir. Os dois “levantantes” saem a andar com ele pelo salão.

O estado de “axerê” vai ocorrendo com todos os incorporados, pouco a pouco, sendo que não muito depois todos os orixás começam a “subir” e a festa chega ao fim.

Oferendas e sacrifícios

A comida tem um papel fundamental no universo das religiões afro-brasileiras, estando presente em praticamente todos os momentos. Todos os cultos fazem

oferendas de alimentos, propiciatórias de pagamento por favores recebidos, ou como resgate de faltas em relação aos preceitos religiosos. Essas oferendas rituais, também chamadas obrigações, procedimento rotineiro por parte dos envolvidos nas práticas religiosas, são dadas aos deuses, por exigência dos mesmos a fim de propiciar auxílio em questões espirituais e materiais. São a restituição do axé, espécie de força divina, que atua como suporte das experiências humanas: vem dos deuses e deve ser a eles restituída.

O que os homens esperam dos orixás é, antes de mais nada, proteção. Para proteger os humanos, porém, eles precisam estar fortes, precisam de axé, e para tanto é preciso alimentá-los. Pelo fato de serem oferecidas comidas para os orixás, diz-se que eles “comem”. O “santo come” e essa é uma das principais formas de ligação dos homens com os seus orixás. A comida é uma fonte de relacionamento com o sobrenatural, pois os deuses para que possam existir, para que possam manifestar-se devem estar alimentados e nutridos (MOTTA, 1995).

As diversas obrigações, os despachos, as oferendas, são meios que [...] usam para manter as entidades espirituais com boa vontade e dispostas a retribuir o que recebem. Cria-se uma relação vertical, com os homens esforçando-se para manter sempre aberto o canal de acesso para cima (BIRMAN, 1985, p. 54).

O alimento, a comida sagrada, nesse sentido, serve como principal moeda na economia de trocas simbólicas que se dá entre os seres sobrenaturais e os seus devotos. É o fator mediador das relações que se dão entre essas duas instâncias, serve como elemento formalizador dos vínculos. Esse “pagamento” cerimonial segue uma lógica de reciprocidade, dar e receber, a que voltaremos a seguir.

Regra básica desse universo social, é preciso constantemente lembrar-se daqueles com quem estamos relacionados. Honrar nossas fidelidades e compromissos. Revigorar o contrato dos homens com os deuses e dos membros da seita uns com os outros. [...] ímpio é quem esquece e insulta, com a sua omissão, aqueles a quem está ligado pela sua natureza, revelada na iniciação (VOGEL, 2007, p. 116).

Fazem parte dessas oferendas e são considerados alimentos, também, para os orixás, os sacrifícios, a imolação de animais em honra aos deuses, em que seu sangue e as partes menos nobres do corpo, gastronomicamente falando, são o “prato” das divindades. Esses ritos, cujos animais ofertados podem ser cabritos,

ovelhas, pombas, galinhas, galos, caramujos etc, são de extrema importância dentro do contexto religioso em questão.

A pedra angular da piedade afro-brasileira é o sacrifício, sem ele nenhuma passagem pode se efetuar com êxito. Os sacrifícios, no entanto, requerem que se ofereçam aos deuses coisas de sua preferência [...] Quanto mais importante a passagem, mais dramático o sacrifício, nos minúsculos transe do cotidiano, basta o dispêndio modesto e plácido das libações, defumações e oferendas culinárias. As grandes passagens, no entanto, requerem os grandes sacrifícios, o sangue derramado, as hecatombes.

Na relação dos homens com os deuses, o sacrifício animal constitui o penhor mais precioso. É indispensável para abrir caminhos em todos os grandes ritos que visam transformar radicalmente a forma de existência dos seres humanos. Dentre todos eles, a iniciação, mais do que qualquer outro, precisa oferecer vida por vida (VOGEL, 2007, p. 17).

Conforme Mauss (1988), o sacrifício representa um contrato pela troca de serviços, visto que os humanos e o divino satisfazem necessidades recíprocas, e essa reciprocidade evidencia a dependência que deuses e humanos têm uns dos outros. De acordo com seu *Ensaio sobre a dádiva* (1988), a obrigação de dar é a essência, pois cria a expectativa de retribuição. Um contrato é feito, ou reforçado, sob a forma de presente, que cria, necessariamente, a obrigação da retribuição. Recusar-se a dar, ou recusar-se a receber, é rejeitar a aliança ou a comunhão, equivale a um confronto. Não dar ou não retribuir aos deuses implicaria, nesse sentido, a perda do axé que circula nessas transações.

O procedimento do sacrifício – e este pode ser cruento, com a existência de uma vítima a ser sacrificada, ou não, com a simples oferta de outros tipos de alimentos, como doces e frutas, por exemplo, pois a oferenda culinária também pode ser considerada uma espécie de sacrifício – consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, quer dizer, de algo que, ao ser oferecido no decurso da cerimônia, deve ser destruído. Por meio da transformação da vítima em oferta de dom, em alimento, é possível comungar com a divindade (MAUSS, 2005).

Esse algo, o sacrifício, deve, porém, ser consagrado no decorrer da cerimônia, ou seja, deve passar do domínio do profano para o domínio do sagrado. Essa consagração é bastante específica, pois ultrapassa a simples coisa consagrada em si e passa a servir de intermediário no contato entre os dois mundos: o do

sacrificante e o da divindade. O sacrifício, para que seja efetivo e diferencie-se de um mero assassinato, deve estar cercado pelo sagrado. Como diz Rodolpho, há a

[...] imposição de que o sacrifício não ocorra fora de um local, de um cenário “sacralizado”: de outra forma, tudo deve ocorrer para diferenciar-se de um assassinato. Não se “mata” uma vítima, a morte está fora deste esquema de pensamento. A vítima é sacrificada e como tal, envolta num ritual coletivo impregnado pelo sagrado [...] (1994, p. 122).

O sacrifício é, portanto, um ato concreto, praticado regularmente e hoje principal estigma da religião para a sociedade, ligando-a, constantemente, à feitiçaria, à bruxaria, ao mal, à morte. Trata-se, porém, de uma “negociação”, uma troca, em que o axé, a força vital, poder que se acumula nas pessoas e objetos, circula. É transmitido alimentando e nutrindo deuses e homens.

Comer com os deuses e com os homens

Alimento é toda substância que, ingerida ou absorvida por um ser vivo, o alimenta ou o nutre. Porém, sua importância, apesar de sua natureza vital e essencial, ultrapassa o puramente fisiológico, por possuir também importante valor social e cultural. A alimentação possui significados simbólicos, forma um código complexo que perpassa aspectos sociais, econômicos, culturais, políticos, religiosos, estéticos etc. O alimento compartilhado e não como um ato solitário, autônomo e individual. Comida, mais especificamente, em oposição ao alimento ingerido somente para manter-se vivo. “Comida não é apenas uma substância alimentar, mas também um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se. E o jeito de comer define não só aquilo que é ingerido como também aquele que ingere” (DAMATTA, 1986, p. 37-38). Nesse sentido, a prática alimentar, de acordo com Carneiro (2005), pode ser considerada a origem da socialização. Ao comer junto e partilhar da comida, o grupo atribui sentidos a esse ato, e, por isso, podemos tomá-lo como um momento privilegiado de socialização, uma prática cultural significativa que serve de referência para os indivíduos envolvidos em um jogo de conhecimento e reconhecimento no qual são investidos valores e sentimentos que moldam sua identidade (MACIEL, 1996).

Um exemplo que serve de maneira bastante clara ao nosso propósito de apontar o caráter simbólico e não meramente utilitário da alimentação é descrito

por Maciel (1996), ao detalhar a prática do churrasco no Rio Grande do Sul: este, mais do que mera carne assada sobre brasas, como poderíamos descrevê-lo de maneira sintética, é permeado de símbolos, imagens e representações sociais que compõem todo um ritual de comensalidade, que definem a identidade do povo gaúcho. Essa prática cultural específica descrita pela autora, expressa julgamentos, valores, além de formas de sociabilidade e organização do grupo em questão.

Por meio das práticas alimentares temos revelada a estrutura da vida cotidiana, pois o homem se alimenta de acordo com a sociedade a que pertence, sendo a alimentação importante demarcadora da identidade social do grupo (MACIEL; MENASCHE, 2003). A dieta, assim, transcende a mera satisfação do estômago. O ato concreto de “encher a pança”, como diz Damatta (1986), destinado à saciedade do corpo, refere-se, também, a uma ação simbólica, como por exemplo, distinguir os povos religiosamente.

A identidade religiosa é, muitas vezes, uma identidade alimentar. Ser judeu ou muçulmano, por exemplo, implica, entre outras regras, não comer carne de porco. Ser hinduísta é ser vegetariano. O cristianismo ordena sua cerimônia mais sagrada e mais característica em torno da ingestão do pão e vinho, como corpo e sangue divinos (CARNEIRO, 2005, p. 72).

Os mitos gregos de Tântalo e Prometeu, heróis da humanidade, que fornecem os alimentos sagrados dos deuses, o néctar e a ambrósia e os meios técnicos do cozimento, o fogo, aos humanos, expressam o desejo de participação na comensalidade com os deuses (CARNEIRO, 2003).

A identidade “batuqueira”, ou da religiosidade afro-brasileira, também se realiza por meio da alimentação, já que dar de comer aos deuses faz parte das obrigações religiosas e das regras de interação do grupo. Nos cultos de matriz africana essa comensalidade com os deuses acontece, os alimentos ofertados são compartilhados entre deuses e homens, após as cerimônias, em grandes banquetes rituais, comumente públicos, nos quais inclusive os animais sacrificados são consumidos pelos humanos. Dividir esses alimentos com os deuses é trazê-los para a nossa vida através da mesa, ofertar aos orixás é ter sua presença, ter a honra de “comer” com eles. Os rituais e comidas oferecidos contribuem para um maior contato entre os homens e os orixás (BELTRAME; MORANDO, 2008).

Entretanto, não são somente as relações com o mundo do sagrado que se reforçam na comensalidade do terreiro. Elas envolvem os deuses, mas, também os seres humanos entre si. O povo de santo gosta de fartura, e uma das faces dessa fartura é representada pela comida, como forma de afirmar ou reafirmar o prestígio da casa, entre os seus e para com os de fora (FERRETTI, 1996).

O êxito de um templo e de seu dirigente é atribuído ao seu orixá protetor. Ter condições de dar uma grande festa com muita comida, então, é algo percebido pelos seguidores do batuque como demonstração cabal de poder por parte do orixá [...] (CORREA, 1996, p. 53).

Compartilhar do mesmo alimento em grupo, com pessoas que têm objetivos religiosos e crenças comuns, além de ser um momento altamente socializante, é capaz de reforçar os laços de união do grupo e criar vínculos significativos entre os adeptos. Não somente comer, mas sobretudo fazer, preparar os alimentos envolve uma série de relações com vistas ao compartilhamento. Preparar o alimento, nesse sentido, pode ser considerado um ritual de comensalidade: social, que envolve comunicação, e implica uma troca, partilha, união, age como catalisador, estimulando, dinamizando e incentivando as relações entre os indivíduos.

Enfim, podemos considerar que a refeição, no contexto da religiosidade afro-brasileira, é um importante momento sociorreligioso, que agrupa as pessoas em torno do sagrado e, por extensão, no seu cotidiano. Se fosse possível resumir em poucas palavras a importância da alimentação no sistema religioso de matriz africana, creio que poderiam ser estas as ideias:

Comida para comer, para ingerir energia, para comunicar, para unir e fortalecer laços entre homens, deuses e ancestrais. Comidas para festejar, lembrar, marcar, expressar características de indivíduos e grupos [...] (BELTRAME; MORANDO, 2008, p. 246).

Conclusão

Conhecimento é uma forma de luta contra o preconceito e a opressão que essas religiões ainda sofrem em nosso país. Essa foi a nossa tentativa com o presente texto, tentar elucidar o ponto em questão, as oferendas, dentro do contexto religioso afro-brasileiro de maneira a analisar brevemente o fenômeno,

principalmente no que se refere à compreensão dos próprios membros das religiões de matriz africana a seu respeito.

Chegamos à conclusão da importância da alimentação ofertada nos rituais, no que tange ao contato e à comunicação entre os deuses e os homens e os homens entre si, que por meio destas fortalecem e estreitam seus laços e vínculos. Podemos perceber a beleza e a riqueza cultural dessas formas de culto religioso que ainda mantêm dentro de seus respectivos sistemas a magia e o encantamento que o mundo “moderno” há muito perdeu, pois como afirma Oro:

[...] a modernidade ocidental prometeu a salvação secular através da política e da economia e apostou no triunfo da razão, da ciência e da técnica, com o conseqüente arrefecimento da religião. É claro que essas ideias não atingiram igualmente os diversos países e, no interior de um mesmo país, as suas várias camadas sociais (1995, p. 73).

Ainda conforme Oro (1995), as religiões afro-brasileiras, dadas as suas diversas características, já apresentadas anteriormente, se incluem entre aquelas suscetíveis de produzir o reencantamento de um mundo ocidental tomado pela racionalidade instrumental.

Não sabemos se será possível atingir o pensamento de alguém de forma a mudá-lo e desfazer ideias preconcebidas a respeito dessas religiões, tornando mais fácil a vida dos seus praticantes, ao evitar que estes tenham seus direitos de culto e crença atingidos, mas sabemos que ao menos o autor foi atingido durante o desenvolvimento deste trabalho, e certamente algumas de suas ideias foram modificadas.

Referências

BELTRAME, I. L.; MORANDO, M. (2008). “O sagrado na cultura gastronômica do candomblé”. *Saúde Coletiva* (Barueri), vol. 5, p. 242-248. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/842/84202605.pdf>>. Acesso em: 6 Dec. 2010.

BIRMAN, P. (1985). *O que é umbanda*. São Paulo, Abril Cultural.

CACCIATORE, O. G. (1977). *Dicionário de cultos afro-brasileiros: com origem das palavras*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

CARNEIRO, H. (2003). *Comida e sociedade: uma história da alimentação*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Elsevier.

_____. (2005). "Comida e sociedade: significados sociais na história da alimentação". *História. Questões e Debates*, Curitiba, vol. 42, p. 71-80. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/article/viewArticle/4640>>. Acesso em: 6 Dec. 2010.

CORREA, N. F. (1992). *O batuque no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Ed. UFRGS.

_____. (1994). "Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul". In: Oro, A. P. (org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. 1ª ed. Porto Alegre, Ed. UFRGS, 1994, vol. I, p. 49-74.

_____. (1996). "A comida é a base da religião: a culinária ritual no batuque do Rio Grande do Sul". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 4, p. 49-60.

DAMATTA, R. (1986). *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Rocco.

FERRETTI, S. F. (1996). "Festa de Acoosi e o arrambã: elementos do simbolismo da comida no tambor de mina". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 2, n. 4, p. 61-70.

GOMES, F.; DIWAN, P. (2008). "Histórias de cativo e liberdade". *Leituras da História*, n. 10, dossiê Escravidão, ago.

MACIEL, M. E. (1996). "Churrasco à gaúcha". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 2, n. 4, p. 34-48.

MACIEL, M. E.; MENASCHE, R. (2003). "Você tem fome de quê?" *Democracia Viva*, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 16, p. 3-7. Disponível em: <<http://www.ibase.br/modules.php?name=Conteudo&pid=920>>. Acesso em: 6 Dec. 2010.

MARY, A. (2000). *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Paris, Cerf.

MAUSS, M. (1988). *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa, Edições 70.

_____. (2005). *Sobre o sacrifício*. São Paulo, Cosac & Naify.

MOTTA, R. (1995). "Sacrifício, mesa, festa e transe na religião afro-brasileira". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 3, p. 31-38.

ORO, A. P. (org.) (1994). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Ed. UFRGS.

_____. (1995). "A desterritorialização das religiões afro-brasileiras". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 3, p. 69-79. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/HorizontesAntropologicos/article/view/3814/3070>>. Acesso em: 18 Abr. 2011.

_____. (2008). "As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul". *Debates do NER* (UFRGS), vol. 13, p. 9-24. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/5244/2975>>. Acesso em: 6 Dec. 2010.

_____.; BEM, D. F. de. (2008). "A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje". *Ciências e Letras*, Porto Alegre, vol. 44, p. 301-318. Disponível em: <<http://www1.fapa.com.br/cienciaseletras/pdf/revista44/artigo15.pdf>>. Acesso em: 18 Abr. 2011.

PRANDI, R. (1995). "Deuses africanos no Brasil contemporâneo: introdução sociológica ao candomblé de hoje". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 3, p. 10-30.

_____. (1996a). "As religiões negras do Brasil". *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 64-83. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/28/05-prandi.pdf>>. Acesso em: 17 Abr. 2011.

_____. (1996b). *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Hucitec.

_____. (2001). "Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu". *Revista USP*, São Paulo, n. 50, p. 46-65.

_____. (2003). "As religiões afro-brasileiras e seus seguidores". *Civitas*, Porto Alegre, PUC/RS, vol. 3, n. 1, p. 15-34, jun.

RIBEIRO, R. (1982). *Antropologia da religião e outros estudos*. Recife, Massangana.

RODOLPHO, A. L. (1994). *Entre a hóstia e o almoço: um estudo sobre o sacrifício na quimbanda*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - PPGAS/UFRGS.

SANGIRARDI JR, A. (1988). *Deuses da África e do Brasil: candomblé & umbanda*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

VOGEL, A. (2007). *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Pallas.

Recebido em dezembro/2010

Aprovado em abril/2011