

Estado da publicação: Não informado pelo autor submissor

A COZINHA DO TERREIRO COMO TERRITÓRIO DE CONSTRUÇÃO E AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA

Luiz Fabio Pinheiro Lima

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.9958>

Submetido em: 2024-09-12

Postado em: 2024-09-14 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

A COZINHA DO TERREIRO COMO TERRITÓRIO DE CONSTRUÇÃO E AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA

Luiz Fábio Pinheiro Lima

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1182-7463>

<irewasimbi@gmail.com>

Universidade Federal de Goiás. Goiânia (GO), Brasil.

RESUMO: Este artigo busca produzir um olhar antropológico voltado para a *kafubera*, ou seja, a cozinha do Terreiro. Durante a pesquisa de campo etnográfica, estabeleci um diálogo entre as minhas experiências enquanto pesquisador e iniciado no Candomblé de Angola, para que, desta forma, desenvolvesse um discurso enfatizando a cozinha do Terreiro como território de construção e afirmação identitária. A literatura antropológica sobre a temática, juntamente com as observações e análises interpretativas entre os sujeitos da pesquisa, em que me incluo, foram as bases para as investigações. As análises partem da observação dos ritos que envolvem as práticas alimentares e os adeptos do Candomblé, destacando também as atividades corriqueiras da vida cotidiana, responsáveis pela produção de extensões das identidades e circulação de ensinamentos dentro do Terreiro. Concluo que, as práticas alimentares relacionadas à cozinha no Candomblé, através da produção das comidas e de outras formas de comer no Terreiro, revelam saberes, condutas e aprendizados que são responsáveis pelo processo de formação identitária dos filhos e filhas de Santo.

Palavras-chave: Terreiro, Cozinha, Candomblé, Identidade, Práticas Alimentares.

THE TERREIRO KITCHEN AS A TERRITORY OF CONSTRUCTION AND IDENTITY AFFIRMATION

ABSTRACT: This article seeks to produce an anthropological look focused on *kafubera*, that is, the Terreiro cuisine. During ethnographic field research, during my master's degree, I established a dialogue between my experiences as a researcher and an initiate of Candomblé de Angola, so that, in this way, I could develop a discourse emphasizing the Terreiro cuisine as a territory of identity construction and affirmation. The anthropological literature on the subject, together with the observations and interpretative analyzes among the research subjects, of which I include myself, were the bases for the investigations. The analyzes start from the observation of the rites that involve eating practices and Candomblé followers, also highlighting the common activities of everyday life, responsible for the production of extensions of identities and the circulation of teachings within the Terreiro. I conclude that food practices related to the kitchen in Candomblé, through the production of food and other ways of eating in Terreiro, reveal knowledge, conduct and learning that are responsible for the process of identity formation of Santo's sons and daughters.

Keywords: Terreiro, Kitchen, Candomblé, Identity, Food Practices.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo demonstrar a *kafubera*¹ do Terreiro como território de construção e afirmação identitária. Abordo a importância das práticas alimentares para os adeptos do Candomblé e também os desafios ao construir uma análise interpretativa enquanto pesquisador e filho de Santo do Terreiro. Desta forma, os desafios se estabeleceram em tentar conciliar a partir dos olhos de um iniciado² no Santo, os ensinamentos do Terreiro com o aprendizado antropológico. Direciono o meu olhar, pensando nas identidades constituídas na cozinha e na circulação dos ensinamentos sobre as comidas dentro do Terreiro. A pesquisa foi realizada no Terreiro de Candomblé da nação Angola³ - Bantu Kasanji, chamado *Bakiso N'Gunzo Ria N'Zaze*, localizado na cidade do Novo Gama, estado de Goiás.

No percurso das minhas pesquisas⁴ que venho explorando sempre observei a cozinha, de modo geral, como um território de muitas transformações, movimentos e diálogos. Pontuo isso diante das memórias da infância em que a cozinha da minha avó parecia ser diferente, pois não só preparava as comidas como de costume, mas também preparava as pessoas – desenvolvimento espiritual, banho de ervas, trabalhos ritualísticos e benzimentos. Faço essas pontuações destacando o lugar que eu venho e de onde escrevo.

A cozinha no Candomblé ocupa um lugar central na circulação dos ensinamentos dentro dos Terreiros e na produção de símbolos, receitas, fundamentos, valores, técnicas e conhecimentos rituais que são responsáveis por formar a identidade dos filhos de Santo. Sendo assim, a cozinha no Terreiro se torna uma das ferramentas de sociabilidade e aprendizado, comprovando a importância dos saberes envolvidos na transmissão de valores e ensinamentos da cultura afro-brasileira (Lima, 2023). Desenvolvo discussões diretamente relacionadas a cozinha do Terreiro e os processos ritualísticos interligados a ela, com uma atenção aos conhecimentos relacionados à construção da pessoa no Candomblé de Angola.

Destaco a *kafubera* como território de construção e afirmação identitária, pois os lugares de memória são, primeiramente, lugares em uma tríplice acepção: são lugares materiais onde a memória social se ancora e pode ser apreendida pelos sentidos; são lugares funcionais porque têm ou adquiriram

¹ Cozinha do Terreiro.

² Os iniciados no Candomblé de Angola recebem a *dijina*, um nome específico que os caracteriza. O meu é *Irevasimbi*.

³ Sobre o Candomblé de Angola ver Silva (2005).

⁴ No decorrer da pesquisa a comunidade de Terreiro do qual faço parte contribuíram de forma excepcional para fundamentar as discussões e reflexões colocadas.

a função de alicerçar memórias coletivas e são lugares simbólicos onde essa memória coletiva – vale dizer, essa identidade – se expressa e se revela (Nora, 1993). A cozinha expressa lugar de memória no qual símbolos, identidades, elementos do cotidiano e rituais se articulam para construir identidade e reforçar o território – lugar de construção e afirmação identitária.

A comida no Terreiro possui os seus diálogos e movimentos nas relações sociais constituídas na cozinha e fora dela. Nesta pesquisa, os meus interlocutores, destacaram a comida do Terreiro pelo seu sabor e seu poder aglutinador nos rituais, cerimônias e na constituição dos lugares e das pessoas, pensando também na renovação dos vínculos e relações comunitárias. Portanto, interpretar a relação entre identidade, a cozinha e os filhos e filhas de Santo é um exercício árduo e de muita atenção, visto que, as práticas alimentares influenciam nos ensinamentos, nos rituais, além dos processos de produção de extensões das identidades que se fazem presente na cozinha e para além dela. Os filhos de Santo participam frequentemente dos rituais como forma de renovação de laços e das forças ancestrais que possibilitam o crescimento e aprendizado dentro do Terreiro.

A *kafubera* fortalece as análises no que diz respeito aos elementos centrais na construção da pessoa no Candomblé, uma vez que, quando os filhos de Santo concretizam as suas relações com os *N Kísse*⁵ suas vivências enquanto um iniciado ou uma iniciada, passam por alterações. Os seus modos de viver são atravessados por mudanças surgindo outros comportamentos, posturas éticas, passando a vivenciar outras condutas e restrições.

Após a iniciação, os filhos de Santo se inserem em uma nova vida, passam a consumir determinados tipos de alimentos tanto em períodos rituais quanto rotineiros, como também, a evitar uma série de outros. O corpo é semblante, imagem e construção que estabelece linguagens com o sujeito e com o território. Penso que o ato iniciático, no Candomblé, é uma das várias formas legítimas de passar por um processo principiante de descolonização dos corpos. A cozinha do Terreiro de Candomblé estabelece-se como um território para pensarmos sobre os processos identitários que são construídos a partir dos ritos de iniciação, da rotina do terreiro, das cerimônias, das comidas votivas dos *N Kísse*.

As análises apresentadas são fundamentadas com as observações e diálogos mantidos durante a realização da pesquisa de campo etnográfica, durante o período que estive no mestrado. Diálogo com vários autores que serão referenciados no texto etnográfico quando fundamentam as análises

⁵ No Candomblé Bantu fala-se *N Kísse* ao invés de Orixá.

pertinentes ao descrito e que possibilitam construir a interpretação que apresento. As análises com interação dialógica entre os sujeitos da pesquisa, em que me incluo, foram as bases para compreendermos os fenômenos estudados a partir da interpretação dos participantes.

Considero também a realização de análises dos conteúdos fotografados durante a pesquisa de campo, como forma de demonstrar os elementos e dimensões envolvidos no Terreiro que diz respeito às comidas e outros rituais. Em minha pesquisa etnográfica, acredito que a fotografia contribuiu no sentido de romper ocultamentos e caracterizar, por outros olhares, outras nuances. A fotografia evidencia relações de lugares e vidas entrelaçadas no tempo. Nessa relação, a cozinha é também sujeito, com memória e com sentidos, configurando uma relação de proximidade, intimidade e afinidade entre seres humanos e seres naturais. Em decorrência da riqueza de informações e interações que a imagem proporcionou na coleta de dados, construo as reflexões utilizando-as.

Ressalto que este trabalho não se trata apenas de uma pesquisa etnográfica, teórica e sistemática, refere-se a um processo de formação contínua com um engajamento corporal e sensorial. Conforme Stoller (2022) precisamos habitar o mundo sensível por meio do nosso corpo, da corporeidade, desafiando nossas estruturas do nosso ser no mundo e entender as complexas, e por vezes tensas, dinâmicas entre experienciar, conhecer e ser. Em campo, o olhar e o corpo são engajados entre trajetórias pessoais e profissionais. Analisar o lugar onde estou e de onde escrevo faz com o que eu tente retratar uma antropologia espreitando os detalhes e as nuances através das minhas observações.

A KAFUBERA DO TERREIRO: BREVES OBSERVAÇÕES

Todas as vezes quando chego ao Terreiro, guardo meus pertences e tomo um banho de ervas que sempre fica em um pote de barro, de frente ao banheiro. As roupas brancas compõem o meu vestuário, além do *mokan* e a *senzala*, uma espécie de adereço trançado feito de palha da costa⁶. Costumo usar também os fios⁷ de conta que representam os *N'Kisses*, principalmente *N'Dandalunda*, a dona da minha cabeça. Depois de pronto começo a tomar a benção dos meus mais velhos batendo o *makó*⁸ e em seguida vou para meus afazeres.

⁶ Uma fibra de ráfia extraída de uma palmeira.

⁷ Colar de missangas e suas cores estão vinculadas às cores do *N'Kisse* do iniciado.

⁸ Bater a cabeça; a pessoa se abaixa, deita no chão e bate palmas perto dos pés do zelador ou zeladora. O *makó* também serve para reverenciar lugares, assentamentos e a própria comida. Toda oferenda arriada, depois de pronta, é preciso bater *makó*, uma forma de respeitar e agradecer por tudo.

O Terreiro *Bakiso N'Gunzo Ria N'Zaze* está localizado em uma chácara, na cidade de Novo Gama (GO), um local do qual é cercado por uma vegetação bem abundante e com pouco povoamento nas proximidades, além de cachoeiras e montanhas nos entornos. O Terreiro também é conhecido como Centro Espírita Senhor do Bonfim, fundado em 1990. Durante o ciclo anual acontecem todos os ritos da casa como as sessões de Umbanda, Kimbanda e Candomblé. Outros ambientes também são notáveis durante o processo de observação no Terreiro. No fundo do salão de Candomblé se encontra uma cozinha para ser usada nos ritos internos dos iniciados.

O Terreiro possui duas cozinhas - a cozinha principal, onde todas as comidas são preparadas, e a cozinha de Santo da *kukanga*⁹, localizada no fundo do salão de Candomblé, utilizada apenas em ritos internos para os iniciados no Santo. A partir dessas cozinhas é dimensionado a riqueza de conhecimentos e ensinamentos que o Candomblé proporciona, considerando que este também é um território que prevalece os princípios responsáveis pela produção da identidade dos filhos de Santo.

As comidas da *kukanga* possuem um caráter próprio pelo fato de serem preparadas para alimentar unicamente às pessoas que estão recolhidas. Os interlocutores da pesquisa destacam a *kukanga* como o útero do Terreiro. As mãos se tornam umas das figuras centrais para pensar os modos de comer, pois nos preceitos, o uso das mãos é fundamento da ritualística. No processo de recolhimento, deve-se comer com as mãos, em louça de ágata, dormir e se sentar apenas em esteira de palha e vestir-se de branco todos os dias. O processo de recolhimento requer muito empenho e esforço por parte de quem irá recolher e também de quem vai ajudar nos processos ritualísticos. No momento que se recolhe a pessoa, para se submeter às ritualizações, o iniciante precisa que seja servido com comidas próprias e especiais para aquele momento.

Quando os adeptos precisam recolher para cumprir seus votos é de responsabilidade da *kamukenge*, a Mãe Pequena da casa, cuidar dos mesmos - preparar a comida, os banhos de ervas, puxar os cordões de rezas, fazer o chá de água-da-colônia, além de cuidar e participar de todos os ritos enquanto estiverem ali. No momento do recolhimento todos do Terreiro se mobilizam em várias ações rotineiras, rituais e detalhes, sejam limpando, preparando fundamentos, organizando as etapas ritualísticas ou fazendo as comidas. Certamente, várias pessoas precisam ficar à disposição para realizar as funções de obrigação¹⁰ de Santo possibilitando que a pessoa recolhida tenha o seu momento com o

⁹ Ambiente sagrado onde recolhem os adeptos para iniciação e durante o recolhimento passam por uma série de rituais.

¹⁰ As obrigações do Santo se dão após a feitura, o iniciado passa por ritos que irão renovar seus votos com o sagrado, ao se completar o primeiro, terceiro, quinto e sétimo ano de iniciação. Mais adiante o mesmo tomará obrigação de quatorze anos e vinte e um anos de iniciado, assim encerrando o ciclo de obrigações sacerdotais.

sagrado com tranquilidade. A necessidade de comidas leves serve para que o corpo da pessoa fique saudável para ocorrer tudo com êxito durante os rituais. Quando a *kamukenge* leva o almoço para os recolhidos na *kukanga*, os mesmos precisam rezar no prato, tomar benção e bater *makó* para suas comidas. Lembrando que, para além da cozinha, existem outros ambientes do Terreiro que também fortalecem na formação do iniciado, assim como a *kukanga*. Esses ambientes somam-se à cozinha no processo de formação dos filhos de Santo.

Depois da realização da feitura de Santo, os iniciados ganham uma nova identidade, se tornando um *muzenza*, *tata kambono/ogã*¹¹ ou uma *makota*¹², assumindo, a partir desse momento, um compromisso e zelo com o Terreiro e com o seu processo enquanto iniciado. *Tata kambono* e *makota*, diferentemente de um *muzenza*, não manifestam sob o transe mediúnico o seu *N'Kisse*, mas interagem com os seus ancestrais de outras maneiras e assumem funções hierárquicas dentro do Terreiro. A partir dos sete anos de iniciado aliado com as obrigações de Santo cumpridas, o *muzenza* passa a ser chamado de *kota* e se torna um mais velho, assumindo outras responsabilidades no Terreiro e caso for do caminho espiritual da pessoa o mesmo terá seus próprios filhos de Santo assumindo o cargo de *Tatetu* (sacerdote) ou *Mametu* (sacerdotisa). Além disso, os iniciados ganham a *dijina*, um nome específico que simboliza seu nascimento no Terreiro, fazendo parte da sua nova família, a família de Santo.

Na *kafubera*, território de nascimento e transformação, as práticas alimentares impactam nas relações sociais ali desenvolvidas. As cozinheiras do Terreiro, chamadas de *kifumberas*, trocam-se símbolos como: ensinamentos, receitas, diálogos íntimos, cantigas, danças. Estreitam-se relações sociais criando alianças importantes. Esta pesquisa revela que a *kafubera* do Terreiro possui muitos aspectos ritualísticos próprios; perspectivas que revelam saberes e ensinamentos. Todas as pessoas que passam pela cozinha de Santo aprendem com as *kifumberas*, mulheres que possuem todos os manejos e entendimentos sobre aquele território. Se a comida é sagrada, as mãos que manipulam também são. As panelas de barro, alguidares, travessas, tigelas, quartinhas, pratos de louça, gamelas, pilões, colheres de pau, peneiras, bacias em ágata, tachos de cobre, entre outros objetos constituem o ferramental de manuseio das *kifumberas*.

Dentro da cozinha são produzidas as comidas de Santo chamadas de *eguidiá* dos *N'Kisses*, sendo pratos específicos da culinária afro-brasileira que alimenta as forças ancestrais. A maioria dos preparos das comidas na cozinha fica a cargo da mãe *Sinda*, a *kifumbera*, senhora dos mistérios da cozinha. *Sinda*

¹¹ Ele quem toca os atabaques e canta nos rituais.

¹² Elas cuidam dos rituais ao lado de quem lidera a comunidade. No Candomblé Ketu são conhecidas como Ekedi.

ressalta que as práticas envolvidas no fazer a comida de Santo e dos homens têm diversas especificidades - a forma de cozinhar, o movimento e direção da colher ao mexer a comida, além de muitos outros atos minuciosos que ligam a vida do homem à ancestralidade a que ele pertence. A alimentação conecta o adepto e seu ancestral, de acordo com cada preparo específico envolvido no ritual.

Para estar na cozinha não é preciso apenas saber manipular os ingredientes, mas as quantidades e os momentos indicados e com bastante concentração naquilo que se faz para os Santos e para a família de Santo e para os que vão aos rituais. Segundo Lody (1987), o processo de preparação da comida de Santo cria uma linguagem pictórica, olfativa e gustativa, fazendo com que cada prato oferecido seja uma mensagem que o ser ancestral irá decodificar e entender.

Então, dentro da cozinha, compreender o que as pessoas sentem e aprendem durante os afazeres no Terreiro é preciso considerar diferentes maneiras de experienciar (visual, conceitual, tátil, estímulos multissensoriais) e interpretar espaço e lugar como imagens de sentimentos complexos - muitas vezes ambivalentes. Quando a intimidade vai sendo estabelecida e trabalhada, a cozinha começa a ser um território de expressão e enriquecimento da comunidade. As práticas alimentares revelam e destacam a existência de relacionamentos de expressões - oferecer os dons que possuímos a partir de uma ancestralidade para ou com a comunidade (Somé, 2007).

A cozinha pertence a *N'Dandalunda*, dona da *menhamatôme* (água potável), que age no brotar das *jindánji* (raízes) sendo uma ancestral das águas doces, da fertilidade, do conhecimento e do nascer, conhecida também como Oxum¹³. *N'Dandalunda* representa também o conhecimento. Ela é dona da colher, pois sabe como conduzir e preparar. Ela é quem nos deixa sentir, pensar, sonhar, enxergar, ter esperança na vida mesmo diante da morte e a bonança mesmo diante da escassez. *N'Dandalunda* é a magia, a feitiçaria, considerada a senhora da adivinhação, aquela que, como Exu, conhece o jogo de búzios.

A ligação com toda a nossa experiência de vida começa na água, já que desde o útero de nossas mães vivemos a água. *N'Dandalunda* cuida das nossas existências até a hora de deixar a cabaça, o útero, para nossa experiência no mundo. A água é a nossa primeira morada e o Terreiro transfigura-se como

¹³ A dona dos feitiços, do oculto, e está ligada às chamadas Grandes-Mães, as *Ìyàmi*, que só mulheres podem se relacionar com ela. Oxum é vista como a senhora maior de todas as *Ìyàmi* e, em termos espirituais, é ela quem preside esse grupo de deidades (Oyèwùmí, 2016).

um território de produção de vida. Penso a água como paz e cura, como o centro maior de acolhimento e tratamento. No Candomblé não se faz nada sem água, ela umidifica, fertiliza e resfria, somente a água fresca apazigua o calor da terra, além disso a água é considerada como um tipo de sangue, pois a água estabelece a vida, não só as nossas vidas como também a vida da terra. A água, nos dá caminhos de um entendimento para uma outra forma de ser-viver na terra.

Toda diversidade de tradições possui diversas maneiras, gestos, rituais e cultos específicos. As distinções entre todas as nações e raízes que existem, não se dá apenas pelo toque do atabaque, mas pelas cantigas, pelo dialeto, roupas e, até mesmo pelos nomes e derivações dos ancestrais, e sim sobre a construção da percepção de mundo. Tudo no Candomblé tem sentido, todos os símbolos e objetos são sagrados. O atabaque é vivo e tem sentimentos, ele respira, ele come, ele sente. A ancestralidade fala através do atabaque, os tambores são autoridades, têm bocas, falam e comem e são reverenciados. O sentimento humano não é uma sucessão de sensações distintas, mais precisamente a memória e a intuição são capazes de produzir impactos sensoriais no fluxo da experiência, um registrando estados subjetivos, o outro reportando-se a realidade objetiva (Tuan, 1893).

O território em que criamos nossos modos de ser é mais do que um simples conjunto de objetos, mediante os quais trabalhamos, circulamos, moramos, também é um dado simbólico. A linguagem regional faz parte desse mundo de símbolos e ajuda a criar esse amálgama, sem a qual não se pode falar de territorialidade, pois esta não provém do simples fato de viver num lugar, mas da comunhão que com ele mantemos (Santos, 1987). No Terreiro estamos aprofundando em mundo onde ancestrais, animais, objetos e pessoas comem, interagem e (re)produzem relações. Contudo, quando paramos para pensar, é evidenciado que parte significativa do *corpus* do saber do Candomblé é produzido, reproduzido e aperfeiçoado dentro da cozinha.

As observações no campo se deram desde o momento dos preparativos, chamado pelos filhos de Santo como “função” (as atividades corriqueiras) até os rituais específicos. Uma interlocutora disse que “As comidas preparadas nos rituais, servem também como forma de cuidar da pessoa, então não é só a boca que come, o corpo também como através do *ebô*”, explica *Mametu*¹⁴ *Oyasí* ressaltando a cozinha como território de cuidado e sociabilidade. Ela disse que o *ebó* é uma limpeza revigorante para o ser humano, feita com frutas picadas, verduras, legumes, vegetais, folhas, sementes e outras coisas. O *ebó* é um equilibrador de energias para o corpo físico e espiritual. Este ritual é capaz possibilitar uma

¹⁴ Mãe de Santo.

vida mais próspera e tranquila prevenindo situações desconfortáveis e trazendo *N'Gunzu*¹⁵. O *ebó* são ritualísticas profiláticas que são determinadas a partir de uma consulta oracular, que podem ter finalidades preventivas ou remediar situações de infortúnios para o consulente. A cabeça também come no ritual chamado *kibane mutuê* - dar comida à cabeça, alimentado o nosso *ori*, a cabeça (Ribeiro, 1951). Antes da iniciação o nosso *ori* é o primeiro *N'Kisse* a ser louvado e cultuado, representando a particularidade da existência individualizada.

As limpezas espirituais proporcionam o *N'Gunzu*, a energia vital sagrada, e conforme Rodrigué (2001) o que o ser humano tem de mais essencial em si, é a energia primordial que fortalece a sua vitalidade, força vital. Uma característica de potência energética movimentada pelo aspecto sensível nas relações, expressando que ela é doada. A força que promove os acontecimentos. As práticas ritualistas de limpeza espiritual e corporal revigoram o ser humano para assim seguir com os seus processos vivenciais. Através disso, a comida não é apenas algo para nutrir, mas um elemento de natureza espiritual, alimentam o corpo, mente e os caminhos do adepto, cuidam e limpam o corpo, retirando as energias indesejadas.

No *ebó* existe uma diferença, pois a comida não é ingerida pelos humanos e sim passada e derramada nos corpos dos participantes para tirar as mazelas. Sendo assim, é a comida quem atua retirando as enfermidades. Os ingredientes usados no *ebó* retiram as energias negativas e quando finalizam a limpeza ritualística, estes elementos são colocados na floresta, devolvidos à natureza. Quando entregues à terra ou à água, transformam-se nos húmus fertilizante que ajudará na geração de novas vidas. Por exemplo, no momento em que os pássaros carregam estes alimentos para outros lugares, eles estão realocando as sementes que germinarão em outros territórios, espalhando o *N'Gunzu* por diversas regiões. (Lima; Oliveira; Leite, 2022).

Os pratos utilizados nos *ebós* remetem aos *N'Kisses*, por exemplo: – as bolas de arroz, inhame e farinha de *Lembá* (Oxalá, o Deus da criação); o milho amarelo de *Mutakalambo* (Oxossi, o rei da prosperidade); a pipoca de *Kavungo* (Obaluaê, o senhor da doença e da cura); a farofa de dendê para Exu (o guardião dos caminhos e das mediações); os ovos e as sementes de girassol de *N'Dandalunda* (Oxum, mãe da fertilidade), cada *N'Kisse* tem sua comida própria. As sementes contêm em si a função de fazer brotar a prosperidade na vida daquela pessoa. A energia negativa é levada e retirada pela

¹⁵ Fala-se *N'Gunzu* no Candomblé Bantu, o mesmo significado de axé sendo uma força vital, uma energia sagrada.

comida. Segundo os interlocutores, cada *ebó* é feito e passado de um jeito, como aqueles casos de *ebós* que precisam ser dados fora do Terreiro, em matas, cachoeiras, bambuzais ou encruzilhadas.

O preceito é muito importante para os rituais do Terreiro, pois envolve também a dieta das pessoas, seja em momento de iniciação ou de uma limpeza através do *ebó*. O preceito emerge como uma medida preventiva às *quizilas*¹⁶ e assegura o encadeamento do bem-estar. Diversas proibições dentro de uma casa de Santo são designadas como *quizilas* para demonstrar as energias contrárias à energia positiva da divindade. Estas energias contrárias podem estar em alimentos, cores, situações, animais e, até mesmo, na própria natureza. *Quizilas* são as aversões ou alergias do sagrado em determinados elementos. A partir das observações realizadas no Terreiro, as *quizilas* envolvem também comportamentos inadequados, como: assobiar no Terreiro; bater a colher na panela quando estiver cozinhando; deixar a louça suja. O adepto, de acordo com os ensinamentos conforme a sua jornada no Terreiro, começa a aprender como se portar corretamente, tanto na dimensão do comportamento, quanto da alimentação - onde comer, como comer, e, o mais importante, o que não comer.

Relatos e narrativas colhidos durante o trabalho de campo mostram diversas situações que não podem ser executadas por serem *quizilas*, lembrando que as manifestações das *quizilas* se passam tanto em questões alimentares quanto comportamentais e também territoriais, visto que, existem lugares que trazem um contra-*n'gunzu*, uma força contrária que não é positiva para certos momentos existenciais e sensoriais, no qual o preceito é o fundamento principal. Foram citadas práticas "*quizilentas*", como: passar com o fogo nas nossas costas; dormir de barriga para cima; varrer casa à noite; usar roupas totalmente pretas ou totalmente vermelhas.

Durante o almoço no Terreiro existem normas, ninguém pode servir a comida antes do *Tatetu* ou da *Mametu*, é um sinal de respeito à hierarquia. Come primeiro os mais velhos, em seguida os demais. Lembrando que os mais velhos são aqueles com tempo na tradição sagrada e nas obrigações de Santo e não de idade carnal. Sendo assim, uma criança dentro do Terreiro pode ser uma mais velha, basta ser iniciada e ter as suas obrigações de Santo cumpridas.

Os mais velhos sentam-se à mesa, somente os mesmos podem comer no alto. Os demais filhos, os mais novos, sentam no chão do Terreiro, ou no *apoti*¹⁷, uns vão para o quintal, mas a maioria dos

¹⁶ Prescrevem simbolizações aptas a separar e a diferenciar, demonstrando a importância da realidade das sensibilidades corporais na parte central das construções das cautelas rituais (Bassi, 2012).

¹⁷ Banquinho de madeira bem pequeno usado por aqueles que ainda não possuem os sete anos de Santo. O *apoti* parece um tamborete.

filhos de Santo ficam juntos, segurando seus pratos esmaltados. Uns comem com colher de pau e outros com as mãos. Antes de comerem todos falam uns para os outros “*eguidiá*” e assim respondem “*eguidiá N’Zambi*”, agradecendo pela comida.

A louça do almoço precisa ser lavada após as refeições, sendo assim, manter a organização da cozinha a todo momento é essencial para os rituais fluírem conforme é preciso, ou seja, a limpeza da cozinha também é um ritual importante para o território. Quando tudo está limpo é sinal de ordem. Durante as funções sempre aparecem afazeres para além daqueles da cerimônia, às vezes falta algum produto de mercado, desta forma alguém precisa sair para comprar. Portanto, todas atividades propostas durante a função são divididas. Cada ação é fundamental e carregada de significação, seja limpando o território sagrado, participando das funções e sacrifícios, ou executando ritos iniciáticos. No Candomblé a coletividade movimenta as energias e ninguém consegue fazer nada sozinho, pois é necessário ter a presença de quem sacraliza, cozinha ou limpa e também daquele que toca, canta, dança, veste e cuida.

A *kafubera* não só produz comida, como produz cuidados, memórias, sentidos, enredos e afeto. Através dela é possível compreender a dinâmica das comunidades de Terreiro preservando os valores e princípios responsáveis por nortear as atividades e a vida dentro de uma comunidade. Quando todos se sentam para comer juntos demonstram que a comensalidade integra a alimentação nesses territórios sagrados. Antes de anoitecer houve um ritual de oferenda para *N’Zila*, com o intuito de fortalecer as energias do Terreiro.

Antes de qualquer celebração no Terreiro é preciso cuidar de Exu. Dentro dos rituais de Terreiros de Candomblé, Exu é quem é reverenciado primeiro, ele é o princípio dinâmico essencial a todo e qualquer ato criativo. Para os Bantu é o *N’Zila/N’Jila* ou Aluvaiá, aqueles que os Iorubás conhecem como Exu e os fons como Legbá, morador nas encruzilhadas. Exu é responsável pelas diferentes formas de comunicação, é ele o tradutor e linguista do sistema mundo. A farofa de dendê, chamada *padê*, levada à porta no início dos rituais, constitui-se como uma forma de diálogo com o Exu, para vigiar a casa, em especial em momentos festivos. Oferecer comida a *N’Zila* antes dos rituais de celebração faz com que tudo na cerimônia ocorra tranquilo, longe de confusões, caos e brigas.

Esse ritual funcionou da seguinte maneira: todos começaram a cantar saudando *N’Zila* e no meio do Terreiro em uma cerâmica de cor que se diferencia das demais, havia um *alguidar* com o *padê*,

uma quartinha¹⁸ com água e uma vela. O ritual estava sendo guiado por um filho e três filhas. Todos ao redor batiam palmas e cantavam em um só ritmo. As palmas e as cantigas enunciadas evocam as energias através das *zuelas*, ou seja, as cantigas. A boca tem o poder de acionar aquela força sagrada, tudo que é cantado revela uma espécie de sinal para a energia se manifestar e atender ao ritual. O *alguidar* é uma vasilha redonda feita de barro, cuja boca é maior do que a base. O *alguidar* é usado para concentrar aquela força e nada se espalhar. Esta vasilha, conforme os interlocutores, simboliza a terra que foi modelada pela água, secou ao vento e foi queimada no fogo. É o simbolismo do ‘grande útero’ que concede a vida e a realização dos desejos e necessidades.

Os elementos inicialmente citados começam a mostrar suas funções, a vela é acesa e o *padê* é entregue para uma das mulheres que conduziam o ritual, além da quartinha e a vela que também foram entregues para as mesmas. Os mais velhos dançavam no meio e iam aos quatro cantos do Terreiro com esses elementos. O homem guiava as mulheres ao som do *caxixi*¹⁹. A mãe de Santo é responsável por começar as cantigas, seguida pelos percussores dos atabaques que reconhecem e direcionam o ritmo da cantiga, por sequência os filhos da casa entoam o cântico. Em seguida, o *padê* juntamente com a quartinha e a vela são levados para a frente do portão do Terreiro e porções de farofa são jogados no chão e em seguida água. Este ritual coloca *N’Zila* para vigiar a rua. Após, no adro do Terreiro, no portão, onde tem o assentamento²⁰ de *N’Zila*, lá é colocado o *padê* e os demais componentes que serão consumidos energeticamente.

Se Exu é aquele que se comunica com os outros mundos para o nosso mundo, então ele lida com a ordem e o caos para estabelecer o princípio da organização e principalmente, da reorganização. Ele é o caos que nos proporciona melhorias. Ordem e caos estão diretamente interligados, pois para que haja organização é necessário haver a desordem e neste sentido, Exu traz a força da organização para a vida daqueles que tiverem a coragem de estar em meio ao caos que a própria organização em si propõe. É preciso estar preparado para as mudanças que Exu propõe e para viver ao lado dele requer confiança e disposição para mudar tudo aquilo que não está correto. Para isso, é necessário que haja bagunça, a desorganização e a desordem pois Exu purifica por meio do caos (Sàlámi; Ribeiro, 2015).

¹⁸ Recipiente de barro utilizado para armazenar água.

¹⁹ É um instrumento idiofone do tipo chocalho, de origem africana. É um pequeno cesto de palha trançado, em forma de campânula, pode ter vários tamanhos e ser simples, duplo ou triplo; a abertura é fechada por uma rodela de cabaça. Tem uma alça no vértice.

²⁰ O assentamento é formado por elementos rituais que ligam aquela determinada energia com algo ou alguém.

Conforme dito por um filho mais velho do Terreiro, a encruzilhada para os Bantu, possui diversos sentidos mágicos estabelecendo muita importância no culto, representando o centro do universo, onde a mesma detém grande força energética. A encruzilhada é a cruz dos povos Bantu que simboliza os caminhos com diversos sentidos, indo e vindo, liga os Bantu a diversas escolhas dando novas possibilidades e oportunidades de vida, através de novos caminhos. *N'Zila* atua de dentro para fora, ou seja, do portão da casa com a rua, além de ter a função de avisar as outras divindades que a cerimônia ancestral começou.

Foram observadas também uma alimentação-ritual de Exu e de Pomba Gira muito específica durante uma celebração, com intuito de mostrar outros componentes que fazem parte das ritualísticas das cerimônias sagradas, contribuindo para o estudo e revelando que a comida estabelece enredos para além da *kafubera*. Exu e Pombagira não se referem somente em ser entidades sentinelas de um Terreiro, pois não se limitam somente em guardar um Terreiro das energias negativas. Estas entidades abrem caminhos atuando no amor, na saúde, na família, no equilíbrio, na disciplina, na responsabilidade e no respeito.

Os trabalhos espirituais das Pombagiras servem para melhorar os caminhos ou livrá-los de perigos – banhos de ervas ou flores, descarrego com pólvora, defumações, oferendas, agrados, etc. Conforme as subjetividades dos consulentes, são emanados para as Pombagiras trabalhos que consistem em questões envolvendo abertura de caminhos amorosos, prosperidade, cura e justiça.

Figura 1 - Mamão em frente aos atabaques durante uma celebração



Fonte: Lima (2023, p. 60)

Em diálogo com uma interlocutora, ela disse que o mamão abre os caminhos para a vida financeira, acionando a energia do dinheiro. O mamão atua na abertura dos caminhos, trazendo equilíbrio e prosperidade. Seja o equilíbrio mental quanto vivencial. O mamão é um símbolo poderoso de renovação e transformação espiritual. Enquanto tudo acontece do início ao fim do ritual o mamão está concentrando toda a sua energia no *alguidar* além dos outros elementos rituais. Os cravos e as sementes de girassóis encravadas no mamão, fazem desta oferenda uma firmeza para os caminhos, a mente e a vida financeira. As sementes revitalizam a fertilidade para nascer bons frutos na vida das pessoas, além das moedas e notas que representam a vida e os caminhos abertos.

Geralmente nos rituais de Kimbando do Terreiro estudado, é colocado esta oferenda em frente aos atabaques no intuito de fortalecer todos da comunidade, pois “As entidades ajudam não só os adeptos, mas também aqueles que chegam de fora e precisam de assistência espiritual” (Lima; Oliveira; Leite, 2022, p. 200). Em outros momentos também são colocadas maçãs espetadas com cravo. Esta fruta aflora e adoça a vida amorosa. É servido para Exu o *ikidi*, uma comida feita de farinha de fubá. Champanhe, cachaça, melão, morangos, ameixas e bebidas doces também compõem as oferendas. As oferendas propiciam as trocas, fazendo circular energias e dádivas mútuas. Esse princípio nos remete às reflexões de Mauss (2008) sobre troca e reciprocidade — a energia deve ser recebida e doada pelos filhos de Santo para que os laços de fidelidade sejam constantemente renovados.

Kimbanda é uma palavra de língua portuguesa originada do Kimbundu. Segundo Nei Lopes (2003), no Novo Dicionário Bantu do Brasil, a Kimbanda é uma linha ritual que trabalha especialmente com os exus catiços. Kimbanda se refere ao médico curandeiro e até mesmo ao adivinho, que por meio da *M`banda*, auxiliava a comunidade no contato com os ancestrais e na solução dos mais diversos problemas, de males físicos e espirituais, sendo capazes de diagnosticar, prevenir e tratar e curar doenças.

Os trabalhos de amor e prosperidade na vida financeira, nos ritos de Kimbanda, se destacam nesses momentos como umas das configurações de serviços prestados no Terreiro pelas entidades ou pelos próprios zeladores e zeladoras. Esses fenômenos designa uma grande procura de pessoas interessadas em acessar esses mecanismos de magia para desfrutar seus desejos e resolver seus conflitos relacionais e amorosos.

As giras de Kimbanda, em especial no momento das Pombagiras, constituem muitos elementos que simbolizam como elas se comportam nos rituais. Elementos e expressões que compõem a estética do ritual demonstram o que elas gostam e como e com que elas trabalham. As Pombagiras, com uma

mão elas seguram um lado da saia, e o cigarro com a taça na outra mão. Bebem champanhe ou bebidas adoçadas. Dão gargalhadas envergando suas costas para trás. Seus adereços brilham e chamam atenção. Usam rosas vermelhas representando a sensualidade feminina. Os barulhos dos leques abrindo compõem os sons. Perfumes cheirosos exalam na gira fazendo daquele momento único e especial. Diálogos em sussurros, sensualidade, emoções complexas, expressões e gestos particulares são características das personalidades e modo de agir das Pombagiras.

No momento da gira, as Pombagiras dançam expressando os seus modos de ser: a estética ritual, o gestual, o calor do ambiente ritualístico, os sons de gargalhadas que se repetem, os linguajares de épocas, além dos consulentes emocionados com os diálogos, por este motivo, os conselhos e conversas estabelecidas por elas eram ao pé do ouvido. Mulheres sábias e astuciosas que possuem atuações energéticas de muita força ancestral. Suas cantigas demonstram quem elas eram e quem são, através de onde vieram e onde estão. Sempre quando elas puxam suas cantigas em frente aos atabaques elas firmam o ponto, na intenção de ajudar aqueles que necessitam de seus conselhos e trabalhos espirituais. Como dito por uma interlocutora, “firmar o ponto” significa quando a entidade canta e trabalha espiritualmente na defesa de quem ela protege.

No Terreiro, a festa ou *Kizomba*, é um momento de muitos sentidos, uma confluência de significados e atuações que fortalecem o encontro entre o humano e o divino, concretizado nas interrelações e na dinâmica dos rituais. Novos sentidos e percepção do mundo e dos objetos promovem sensatez através de uma memória corporificada na aquisição de novos gestos, danças e posturas rituais (De Oliveira Rios, 2015).

Os rituais e as cerimónias no Terreiro produzem linguagens que demonstram como é importante os elementos que ali se fazem presentes, desde dos enfeites no barracão até as roupas e adereços dos adeptos. Falar sobre o corpo é falar sobre um território de inúmeras emoções, experiências, imaginação, simbolismos, vivências e afirmação identitária, que as diversas linguagens corporais vão expressando sobre a visão de mundo das religiões afro-brasileiras. Corpo e espírito estão ligados no mundo, nas criações, sonhos, sensorialidades, percepções e enredos, a linguagem é elemento da corporeidade.

Falo isso para considerar o corpo como território e sujeito de cultura, pois através dele compreendemos sobre percepções e emoções, o corpo fala e estabelece diálogos com os ancestrais para além dos estímulos sensoriais, um lugar de cultura em seus variados aspectos. As técnicas corporais (Mauss, 1974) e as maneiras de se utilizar o corpo, seja no ato de comer, dançar, ou se

expressar, está voltado muito para ensinamentos de valores sociais. No terreiro é visível que os grupos sociais também se distinguem pelos modos de como usam as diferentes técnicas corporais no processo de expressão.

Os intensos aprendizados dos filhos e filhas de Santo revelam que os seus próprios corpos desenvolvem suas identidades, habilidades e sentidos através das vivências no Terreiro. O corpo também é parte do templo indicando códigos, relações identitárias e transmutações pessoais e coletivas. Os adeptos precisam estar cientes do comprometimento religioso, uma vez que, a disciplina é um ponto essencial para os processos de aprendizados que envolvem o território, sendo assim, comportamentos, obrigações de Santo, limites alimentares, dentre outras coisas, mostram o quanto é preciso ter comprometimento e responsabilidades com as práticas ritualísticas.

A experiência dentro da *kafubera* revela diversas amplitudes de conhecimentos mediada por símbolos (Tuan, 1893). Os filhos e filhas de Santo do Terreiro aprendem a conhecer a cozinha através de muitos sentidos e habilidades cognitivas. Quando os agentes envolvidos nos afazeres alimentares do Terreiro compartilham e trocam saberes, são desenvolvidas e aprimoradas as técnicas e capacidades cognitivas dos filhos e filhas de Santo. Os aprendizados vão sendo absorvidos e a intimidade com o lugar vai nascendo, fazendo com o que os ensinamentos sejam mais aperfeiçoados, revelando a capacidade de aprender a partir da própria vivência. A experiência está voltada para o mundo exterior. Ver e pensar ultrapassam além do eu. Experimentar é aprender atuando sobre o dado e criando a partir dele. O dado não pode ser conhecido em sua essência e sim em uma realidade que é um constructo da experiência, uma criação de sentimento e pensamento, refletindo a qualidade de seus sentidos extrapolando além da evidência sensorial (Tuan, 1893).

No Terreiro os adeptos comem de diversas formas, pois comem com as mãos durante o preceito, além de comerem com o corpo através do *ebó*. Comem com a cabeça no ritual de *kibane*. Também comem os ouvidos e os olhos, pois rezam antes de comer e depois de comer. Ouvem e executam estímulos que interligam no ato alimentar. A comida e o corpo estabelecem uma relação importante para ser analisada, existindo um conjunto de tradições e práticas que merecem aprofundamento.

A alimentação é um gesto comunitário não porque comemos juntos, mas porque formamos a comunidade comendo. A alimentação estabelece sociabilidades de trocas. A cozinha é território de ensinamento e o percurso dos iniciados possuem ligação direta com ela, através dos aprendizados aperfeiçoados. A forma de preparar as comidas dos ancestrais exige cautela, o jeito de cozinhar, a

energia emanada, os movimentos com a colher de pau, o silêncio e atenção são fundamentos importantes para a sacralização da comida. A cozinha segue um enredo e uma forma para ser cuidada, utilizada e habitada.

O conjunto de disposições obtidas nos terreiros de Candomblé dão caminhos aos filhos de Santo um senso prático da vida corriqueira, reorganizando e aprendendo suas experiências pela aquisição de novas habilidades e sensibilidades. Os corpos dos filhos de Santo exploram conhecimentos e abrem seus horizontes no Candomblé. Conduas que revelam engajamentos corporais capazes de garantir uma nova percepção e forma de enxergar o mundo através da prática do mundo social.

Essa percepção prática do mundo é estabelecida pela “solidariedade dos sentidos” (Rabelo; Alves; Souza, 1999), ou seja, um entrelaçamento do cheiro, do paladar, do toque, da audição, da ocupação do território, das sensações corpóreas, dos calafrios, dos tremores, dos arrepios e do transe. Essa solidariedade dos sentidos traz aos filhos de Santo uma nova forma de responsabilidade, e uma ética e senso de sagrado, com relação aos seus novos costumes. Com tal característica, eles adquirem uma nova forma de percepção do mundo e dos objetos, através de uma memória corporificada na aquisição de novos gestos, danças e posturas rituais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao pensarmos sobre as particularidades do mundo da comida, somos convidados a refletir sobre memórias, símbolos, territorialidades, cosmopercepções e cosmologias desses lugares onde a comida habita e se faz habitada. Dessa maneira, compreendo que a comida é boa para pensar sendo uma chave de leitura do mundo e da vida, ocupando um lugar essencial na cultura afro-brasileira, revelando pertencimento e resistência.

Durante o mestrado, as familiaridades não só com a pesquisa, mas também com o Terreiro e com os meus irmãos de Santo, reverberam em minha trajetória resultando em experiências extremamente significativas e de muito valor. Registrar e manifestar determinadas experiências vivenciais comprovam o quanto estes detalhes ricos em particularidades reafirmam a minha identidade enquanto pesquisador e iniciado no Candomblé. Quando aciono as memórias da cozinha da minha avó, acompanhadas com as experiências no Candomblé, estou solidificando quem sou, o que carrego e o que eu reivindico, através dos meus próprios sentidos e das minhas construções subjetivas.

Logo, é possível exibir que a minha trajetória de construção da pesquisa apresentou diversos desdobramentos. Entre eles, vale destacar o meu lugar enquanto iniciado e pesquisador explorando vivências que influenciaram nesta trajetória, não só acadêmica como iniciática; e por outro lado, a minha conduta enquanto filho de Santo que fez prevalecer os meus valores e ensinamentos que me foram passados durante todos esses processos.

O modo como direcionamos nossas escritas diz muito sobre como trilhamos os caminhos para construir nossas reflexões. Posto isto, desenvolver nossas narrativas etnográficas não consiste apenas em um conjunto de metodologias e técnicas – ouvir as entrevistas, transcrever os textos, realizar registros no diário de campo, selecionar os interlocutores etc. Fazer etnografia é aprender a se debruçar nas sutilezas e também nas tensões e ambiguidades do campo. A escrita etnográfica diz muito mais do que a descrição. Penso que neste trabalho, existem questões que promovem diversos outros olhares e análises. Diante disso, as experiências desta pesquisa trabalhadas no mestrado causam indagações que serão retomadas e exploradas no doutorado.

Através do acesso às realidades multissensoriais no campo, experimentamos diversas possibilidades de aprendizado não só pesquisando como também sendo pesquisado. As religiões de matriz africana possuem um papel essencial no processo de formação das identidades, completas de sentimentos entre o contexto coletivo e o contexto individual. Em campo, por mais que eu tentasse me colocar enquanto pesquisador para os meus interlocutores, os mesmos continuavam me tratando enquanto um irmão de Santo. Desta maneira, aciono questionamentos sobre como eu consigo o deslocamento de meu mundo para me colocar no mundo-outro, quando eu sou o outro que sempre estive e está naquele mundo.

A cozinha é feita de experiências e histórias, tais experiências dentro do Terreiro ultrapassam muitos aspectos que se tornam particulares de cada pessoa envolvida naquele território. Muitos ali permanecem por anos, outros vai e vem, um constante movimento de corpos. Os mais velhos participam frequentemente dos ritos a muito tempo, de forma cotidiana, conheceram e ajudaram nos processos iniciáticos dos noviços. Por esta razão, os mais velhos presenciaram grandes diferenças no decorrer de seus aprendizados, seja nos questionamentos das interações interpessoais, seja na questão de inovações de métodos e maneiras de se fazer os fundamentos sem perderem as suas raízes. O Terreiro estabelece movimentos de fluxos identitários que demarcam e demonstram a história daquele território.

Os filhos e filhas de Santo executam seus afazeres nas funções como forma de aprender e também desenvolver seus sentidos cognitivos. Eles precisam ter atenção na vivência de ensinamentos do Candomblé. Se os mesmos se envolverem em polêmicas do Terreiro, o *ejó*, que se refere a problemas e fuxicos, acabam perdendo os ensinamentos essenciais e gastam suas energias com problemas alheios ao invés de focar em suas caminhadas de aprendizados. Desta forma, eles precisam valorizar a participação nas funções reconhecendo todo o trabalho que acontece nos bastidores das festividades. Os adeptos do Terreiro entendem que as verdadeiras grandezas dos ensinamentos estão nas funções no ritual, nas manifestações autênticas e nas presenças sagradas dos ancestrais.

Vale ressaltar que a *quizila* não se refere apenas a dores, alergias e mal-estar, mas também a perigos, situações e momentos. Ao mesmo tempo, elas se tornam necessárias somente no período da iniciação, para preservação do iniciante no preceito, como por exemplo: ir à praia e entrar em água corrente, somente depois de seis meses ou de um ano da iniciação, de acordo com cada casa; não entrar em cemitério sem fio de conta e roupa branca; não pintar e cortar o cabelo durante um ano de iniciado; não ir a velório; não passar debaixo de escadas; não usar preto; não frequentar bares e outras coisas, que são temporárias e servem apenas para a purificação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASSI, Francesca. Revisitando os tabus: as cautelas rituais do povo santo. **Religião e Sociedade**, v. 32, n.2, p. 170-92, 2012.

DE OLIVEIRA RIOS, João Tadeu. **Corpo e Ancestralidade** [Fábio Lima]. Repertório, p. 19-32, 2015.

LIMA, Luiz Fábio Pinheiro. **Eles comem para comerem também: alimentação, Eguidiá dos N'Kisses e a Kafubera de um Terreiro de Candomblé Bantu Kasanji**. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros (MG), 2023.

LIMA, Luiz Fábio Pinheiro; OLIVEIRA, Cláudia Luz de; LEITE, Marcos Esdras. Comidas de santo e quizilas: reflexões sobre as práticas alimentares de um povo de terreiro. **Revista Em Sociedade**, v. 4, n. 1, p. 189-213, 2022.

LODY, Raul Giovanni da M. Candomblé: **religião e resistência cultural**. (No Title), 1987.

LOPES, Nei. **Novo dicionário banto do Brasil**: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss. Pallas Editora, 2003.

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

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1974.

NORA, Pierre. "Entre memória e história: a problemática dos lugares." Projeto História: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 10, 1993.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **What gender is motherhood?:** Changing Yoruba ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity. Springer, 2016.

SÀLÁMÌ, Síkírù; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. Exu e a Ordem do Universo. São Paulo: **Editora Oduduwa**, 2015.

SOMÉ, Sobonfu. **“O espírito da intimidade:** ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar”. São Paulo: Odyssseus. 2007.

SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. 1987.

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

STOLLER, Paul. **O gosto das coisas etnográficas: os sentidos na antropologia** / Paul Stoller; tradução Marcelo Moura Mello.-- Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2022.

RABELO, Miriam Cristina; ALVES, Paulo César B.; SOUZA, Iara Maria A. **Experiência de doença e narrativa**. Editora Fiocruz, 1999.

RIBEIRO, René. O indivíduo e os cultos afro-brasileiros do Recife (II). **Sociologia**, v. 13, n. 4, p. 325-340, 1951.

RODRIGUÉ, Marias das G de S. **Orí Àpéré Ó: o ritual das águas de Oxalá**. São Paulo: Summus, 2001.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**/ Yi-Fu, Tuan; tradução de Livia Oliveira. - São Paulo: Difel, 1983.

DECLARAÇÃO DE DISPONIBILIDADE DE DADOS DA PESQUISA: O conjunto de dados de apoio aos resultados deste estudo não está disponível ao público, somente sob demanda.

FINANCIAMENTO: O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

CONTRIBUIÇÃO DAS/DOS AUTORES/AS: O autor participou de todas as etapas do trabalho.

DECLARAÇÃO DE CONFLITO DE INTERESSE: O autor declara não haver conflitos de interesse.

MINIBIOGRAFIA DO AUTOR DO PAPER: Luiz Fábio Pinheiro Lima é Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás - PPGAS/UFG. Mestre em Desenvolvimento Social e Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Montes Claros.

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.