



A Gastronomia e o Sagrado: O alimento que satisfaz o corpo e o espírito

Izabel Cristina Francisco Souza¹; Cássia Lourdes Paradella²

Resumo: O presente artigo é parte do corpus da pesquisa de dissertação de mestrado em Ciências das Religiões, objetivando compreender em que medida, no Candomblé, a alimentação entendida como comida de Santo pode representar significados e configurar-se como elemento de identidade e conexão com o sagrado. Uma vez que o processo alimentar, no campo religioso, especialmente no Candomblé, tem como base diretiva, as doutrinas/dogmas que indicam os alimentos como apropriados ou inapropriados. Para tanto, analisar as funções simbólicas da alimentação, na perspectiva do consumo e oferta da comida de Santo e as funções simbólicas da linguagem, revela mais do que a necessidade orgânica; tem a ver com a cultura, com as crenças, a constituição de valores, de restrições, ritos e tabus; além de dar sentido à existência humana. O simbolismo agrega seguimentos tanto concretos, como abstratos, relacionados a valores morais, poder, conhecimento e sínteses. É nesse sentido que se pretendeu analisar a criação dos símbolos a partir de seu caráter religioso. Especialmente no que tange a particularidades culturais, mudanças histórico-sociais, devoção, e simbolismos ligados ao processo alimentar na prática religiosa do Candomblé.

Palavras-chave. Religião. Candomblé. Gastronomia

Gastronomy and the Sacred: Food that satisfies body and spirit

Abstract: This article is part of the corpus of the Master of Science dissertation research in Religious Sciences, aiming to understand to what extent, in Candomblé, the food understood as Santo's food can represent meanings and configure itself as an element of identity and connection with the sacred. . Since the food process in the religious field, especially in Candomblé, is based on the doctrines / dogmas that indicate food as appropriate or inappropriate. To this end, analyzing the symbolic functions of food, from the perspective of the consumption and offering of Holy food and the symbolic functions of language, reveals more than the organic need; it has to do with culture, beliefs, value building, restrictions, rites and taboos; besides giving meaning to human existence. Symbolism aggregates both concrete and abstract follow-ups related to moral values, power, knowledge and synthesis. It is in this sense that the intention was to analyze the creation of symbols from their religious character. Especially with regard to cultural particularities, historical-social changes, devotion, and symbolisms linked to the food process in Candomblé religious practice.

Keywords: Religion, Candomblé and Gastronomy.

Introdução

Este estudo é parte da pesquisa realizada para conclusão do mestrado em Ciências das Religiões, onde se busca compreender em que medida, no Candomblé, a alimentação entendida como comida de Santo pode representar significados e configurar-se como elemento de identidade e conexão

¹ Mestre em Ciências das Religiões, pela Faculdade Unida de Vitória, ES. izabelsouza_32@hotmail.com;

² Mestre em Ciências das Religiões, pela Faculdade Unida de Vitória, ES.

com o sagrado. Uma vez que o processo alimentar, no campo religioso, especialmente no Candomblé, tem como base diretiva, as doutrinas ou dogmas que indicam, por sua vez, os alimentos como apropriados ou inapropriados. Da mesma forma, o local aonde os alimentos devem ser preparados, em que circunstâncias devem ser consumidos e por quais pessoas, são aspectos importantes na relação alimentação e religião.

Comida de Santo ou comida bendita pelos Orixás é entendida como aquela que fortalece o corpo, anima a vida e transfere axé³ ao espírito. A comida é uma das particularidades mais relevantes do cotidiano das religiões de matriz africana, já que desde a seleção do alimento até a ocasião da entrega há uma preparação rigorosa. Para iniciar a produção das oferendas, o adepto necessita preparar-se física e espiritualmente, pois durante todo o processo de preparação da comida de Santo, entende-se haver uma conexão entre o adepto e a divindade. A comida farta e bonita, consagrada a um santo, é uma evidente manifestação do sagrado e da crença nessa devoção; simboliza a força de um povo que se recria a partir dos princípios de sua religião. Compartilhar hábitos alimentares é uma parte da religiosidade cotidiana dos adeptos do Candomblé, repletos de simbolismos em torno da comida.⁴

Nessa perspectiva, o alimento é crucial para os orixás, pois precisam comer para expor o seu poder e atender os desejos dos seres humanos. De acordo com Raul Lody, a comida é coerente com a história dos deuses africanos.⁵ Está integrada à trajetória patronal, acompanha os enredos mitológicos e está relacionada ao poder. Em alguns casos, sem o alimento não há poder. Ressalta-se a relevância do alimento nos rituais do terreiro de Candomblé, visto que o poder vem agregado a ele.

O cotidiano é outro ponto a ser evidenciado, visto que, nas manifestações dos seres humanos e dos Orixás, o tempo é um elemento essencial. As preferências e as adequações fazem parte deste cotidiano, sem o qual dificilmente os rituais teriam se conservado desde o período escravagista até os dias atuais. Provavelmente, os mitos dos Orixás não teriam sobrevivido numa terra distante do berço onde eram cultuados se não houvessem práticas cotidianas nos terreiros. Nota-se, portanto, a importância dessas ações, caracterizadas por Michel de Certeau como um mundo invisível e imprescindível à existência dos seres humanos, mantidas por meio da memória.⁶

Este mundo invisível explicitado por Certeau é notório nas preparações das comidas dos Orixás, no dia-a-dia dos terreiros, mediante as adequações ou seguindo a tradição africana. Sem essa prática cotidiana, babalorixás e Ialorixás não poderiam unir-se ao mundo divino e os Orixás não

³ Axé significa energia vital, poder e força no mundo do Candomblé. Cf. MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio. Candomblé, corpos e poderes. *Perspectivas*, São Paulo, v.43, p. 199-217, 2013, p. 200.

⁴ De acordo com Lima, no Candomblé os deuses comem. Cada um tem sua comida particular, de seu agrado e preferência pessoal. A comida estaria ligada às suas histórias, aos seus oduns, aos seus mitos. Comida que às vezes é cantada e dançada numa integração harmoniosa de gesto, música e palavra. (LIMA, Vivaldo da Costa. *A anatomia do acarajé e outros ensaios*. Salvador: Corrupio; 2010. p. 138).

⁵ LODY, Raul. *Tem dendê, tem axé*: etnografia do dendezeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 1992. p. 54.

⁶ Segundo Michel de Certeau, o cotidiano é aquilo que nos prende intimamente, a partir do interior. É uma história a meio caminho de nós mesmos, quase em retirada, às vezes velada. Para o autor, não se deve esquecer que este mundo é memória olfativa, dos lugares da infância, dos prazeres. Interessa ao historiador do cotidiano, portanto, o que é o invisível. (DE CERTEAU, Michel; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano: morar e cozinhar*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 31.

poderiam se transformar em mais humanos comendo dos mesmos alimentos que conservam vivos os seres humanos.

O estudo do Candomblé, na perspectiva das Ciências das Religiões, é indissociável da correlação com a alimentação. Sabe-se que as funções simbólicas da alimentação e da religião estão vinculadas a noções como comensalidade, identidade e cultura. Apesar de a relação entre alimentação e religião ser antiga, o estudo das Ciências das Religiões no Brasil é recente, o que torna os parâmetros da presente pesquisa um desafio.

O que se observa nas mudanças de práticas alimentares são manifestações e transformações mais profundas na vida da família e da sociedade em geral. A comensalidade, tanto do ponto de vista religioso como secular, promove a solidariedade e reforça laços entre membros de um grupo. Comer junto favorece a criação ou atualização de laços entre convivas para gerar a ação comunitária. De acordo com Ariovaldo Franco, a refeição em família é um ritual propício à transmissão de valores. Por isso, a comensalidade se integra também à liturgia religiosa.⁷

O ato de alimentar-se não é objeto de interesse recente, como mostrou Sidney Mintz em seus estudos antropológicos.⁸ A alimentação tem espaço também, na obra de Levi-Strauss quando ressalta que os modos práticos de tratar o alimento – comê-lo cru, assado, cozido ou defumado – refletem o simbolismo que expressa a cultura de uma sociedade com ideais em comum.⁹ Nesse sentido, os hábitos alimentares, do mesmo modo, sofreram influência da religiosidade, pela cultura e modo de vida do ser humano.

Nesse sentido, torna-se importante pensar sobre a gastronomia, entendida na atualidade como a arte de cozinhar, de preparar os alimentos, a partir de um conhecimento técnico/estético de mistura de sabores, aromas e texturas. Nos vocábulos de De Certeau, Giard e Mayol, existe uma sutil economia das opções, dos gostos, das repulsas e das atrações, o que forma uma complexa geografia de sabores e alimentos. Para o fato de os seres humanos não se alimentarem de nutrientes naturais, de princípios dietéticos puros, existe uma explanação. Semelhantemente, sobre os alimentos culturalizados, os autores relatam que o preparo e a forma de consumir de cada região e cada país retratam um quadro esmiuçado de valores, de regras e de símbolos, a respeito do qual se constitui o modelo alimentar de uma área cultural num determinado período. Supostamente, pode-se afirmar que estes alimentos criam territórios, geografizam materialmente e imaterialmente os espaços.¹⁰

A comida no cenário religioso ou fora dele, agrega não apenas valores simbólicos, mas também revela aspectos da identidade de um grupo. Por meio da linguagem, as representações simbólicas da comida de Santo são transmitidas, assim como os rituais de preparação e oferendas. A identidade é entendida enquanto movimento e construção permanente, ou como assinala Antônio

⁷ FRANCO, Ariovaldo. *De caçador a gourmet: uma história da gastronomia*. 2. ed. São Paulo: SENAC, 2001. p. 23.

⁸ MINTZ, Sidney. Comida e Antropologia: uma revisão. *Revista de Ciências Sociais*, n. 47, v. 16, p. 31-42, RBCS, Rio de Janeiro: 2001. p. 32.

⁹ LEVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naif, 2004. p. 34.

¹⁰ DE CERTEAU; GIARD; MAYOL. 2002, p. 233.

Ciampa, como metamorfose, resultante do contexto histórico e social da pessoa, de sua cultura, assim como de seus objetivos.¹¹

Sob a ótica da sociologia, Zigmunt Bauman apresenta o termo identidade no sentido de autodeterminação ou postulado do eu. Infere que as comunidades são entidades que definem e, ao mesmo tempo, classificam como identidades de vida e identidades de destino. As de vida referem-se a pessoas que vivem em estreita ligação, enquanto as de destino são constituídas pelas ideias e princípios. Tem ainda a ver com pertencimento, pois são referências que possibilitam a criação de vínculos e conexões entre pessoas e grupos.¹² Tal conexão pode ser verificada em quase todas as religiões, assim como em uma diversidade de comunidades, pois possibilita compreender o papel das regras religiosas na seleção dos alimentos.

No Cristianismo, por exemplo, vários símbolos essenciais são representados por produtos que integram a alimentação cotidiana.¹³ Desde a antiguidade, o pão é alimento diário nas civilizações egípcia, grega e romana. E para a sua produção, grande esforço foi dedicado nas lavouras de trigo de todas as épocas. Era por falta de pão que os famintos reclamavam na França em 1788, quando Maria Antonieta os aconselhou a “comer brioches”¹⁴. É pelo pão de cada dia que os trabalhadores lutam e os fiéis do cristianismo rezam o Pai nosso. Foi também o pão que Jesus partilhou, junto com os peixes, para alimentar a multidão (Lc 9: 10-17). Jesus tomou em suas mãos o pão e, depois de ter dado graças, partiu e ofertou aos discípulos pronunciando: “Isto é o meu corpo dado por vós. Fazei isso em memória de mim” (Lc 22:19). Semelhantemente, no momento da instituição da eucaristia, Jesus fez com uma taça de vinho e, após dar graças, ofereceu a seus discípulos, conclamando: “Bebei dele todos, pois, isto é o meu sangue, o sangue da aliança, derramado em prol da multidão, para o perdão dos pecados” (Mt. 26: 27-28). O mesmo vinho, Jesus multiplicou nas bodas de Caná (Jo 2: 1-12). Em todos esses momentos, encontram-se presentes as funções simbólicas tanto da linguagem, da alimentação, assim como da religião.¹⁵ Nesse sentido, Jean Poulain afirma que os alimentos são carregados de simbolismo.

Na versão fisiológica, o comedor torna-se o que ele consome. Comer é incorporar, fazer suas as qualidades de um alimento. Isto é verdadeiro do ponto de vista objetivo. Os nutrientes tornam-se para alguns – notadamente os aminoácidos – o próprio corpo comedor, mas isso é verdade também no plano psicológico. De um ponto de vista subjetivo, imaginário, o comedor acredita ou teme, a partir de um mecanismo que depende do pensamento “mágico,” apropriar-se das qualidades simbólicas do alimento segundo o princípio: Eu me torno o que eu como.¹⁶

¹¹ CIAMPA, Antonio C. da. *A estória do Severino e a história da Severina*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 120.

¹² BAUMAN, Zigmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 41.

¹³ NADALINI, Ana Paula. O nosso missal é um grande cardápio: Candomblé e alimentação em Curitiba. *Revista Angelus Novus*, n. 3, p. 310-322, 2012, p. 312.

¹⁴ A citação é atribuída a Maria Antonieta, dita durante um dos episódios de grande fome que aconteceram na França no reinado de seu esposo, Luís XVI. Ao ser informada de que as pessoas estavam sofrendo devido à falta generalizada de pão, a rainha teria respondido “então, que eles comam brioches”. Como a brioche é considerada um pão luxuoso, a menção representaria o desrespeito da rainha em relação aos camponeses, e uma ausência de entendimento de que a falta de alimentos básicos como o pão era devida à pobreza. Cf. BIGIO, Viviane. O Brioche: sabor e festa. *Revista Sabor e Saber*. PUC-SP, n. 69, p.41-44, 2019.

¹⁵ CARNEIRO, Henrique. *Comida e sociedade: uma história da alimentação*. Rio de Janeiro: Campus, 2003. p. 43.

¹⁶ POULAIN, Jean Pierre. *Sociologias da alimentação: os comedores e o espaço social alimentar*. Florianópolis: UFSC, 2004. p. 197.

Nessa perspectiva, a eucaristia e as restrições alimentares convertem-se em verdades a serem obedecidas e seguidas pelos fiéis. Da mesma forma, as proibições se fazem presente simbolicamente nas diversas comunidades. Quer dizer, na condição em que o alimento é compreendido como impuro e interfere nas relações entre os seres humanos e as divindades, pois aquele que ingerir esse alimento, terá sua permissão negada no caminho sagrado.

O Candomblé foi a religião escolhida para que essa ligação fosse assinalada, observada e ponderada. Conhecida como a religião relacionada ao culto dos Orixás ou Voduns. Apesar de a palavra Candomblé possuir etimologia ligada à língua Bantu, no Brasil se refere à prática religiosa de origem Iorubá e Daomeana. Assim, o termo Orixá, expressão mais popularizada nesse país, possui vínculo com o Iorubá, enquanto Voduns relaciona-se à influência daomeana.¹⁷ Na Bahia, berço do Candomblé, os iorubás também são conhecidos como nagôs e os daomeanos como jêjes.¹⁸

O Candomblé é uma religião de trocas entre os seres humanos e os seres divinos. O alimento é utilizado como elo de ligação entre eles, em forma de oferendas. É uma religião de tradição oral e não possui livros sagrados. Suas histórias são contadas pelos ancestrais através da mitologia, que mostram as características dos Orixás. De maneira que suas preferências ritualizadas durante seus festejos, têm a função de ensinar como cada divindade prefere ser tratada, a forma como será realizada a oferenda e quais alimentos devem ou não serem ofertados.¹⁹

Uma análise referente aos mitos dos Orixás e sua conexão com as comidas ofertadas torna-se oportuna para a compreensão da importância dos mitos na organização ritualística do Candomblé. Assimilar a função das oferendas e sua importância para o relacionamento de troca entre o ser humano e o Orixá possibilita não apenas a aproximação do Santo, como também a materialização dos objetivos.

Para melhor compreensão do assunto em estudo, foi estabelecida uma reflexão acerca da realidade a partir das funções simbólicas. Nesse aspecto, é necessário compreender o próprio conceito de realidade, uma vez que as áreas do conhecimento, como a sociologia, a antropologia, entre outras, apreendem a realidade a partir de uma perspectiva dialética. Para isso, elaboram métodos específicos de análise com vistas a dar conta das complexidades que envolvem os movimentos da realidade.

Existe o entrelaçamento entre os diversos campos de pesquisa, no que se refere ao simbólico, ao imaginário e ao real, enquanto parte de uma totalidade. Nessa perspectiva, busca-se compreender o conceito de realidade enquanto tríade relacional no contexto dos simbolismos que envolvem o campo religioso, especificamente do Candomblé. A realidade não diz respeito apenas a um dado fato ou coisa, mas como é apreendida pelo ser humano. Ao mesmo tempo essa percepção não é isolada de um contexto mais amplo, externa ao ser humano e à própria coisa em si. Ultrapassa o imaginário, o real e o simbólico,

¹⁷ O Candomblé, que teve origem na Bahia, multiplicou por todo Brasil, tem sua correlação em Pernambuco, onde é denominado Xangô, e no Rio Grande do Sul, onde é chamado Batuque. Outra nuance Iorubá, está fortemente imbuída pela religião dos Voduns daomeanos, é a Tambor-de-mina nagô do Maranhão. Cf. PRANDI, 2001, p. 26.

¹⁸ BASTIDE, 2001, p. 32.

¹⁹ VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns na Bahia de todos os Santos e na Antiga Costa dos Escravos na África*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000. p. 16.

dando origem a uma percepção única, pois cada ser humano apreende o real a partir tanto de sua interioridade como daquilo que lhe é externo.²⁰

Quanto à função simbólica, entendida como um sistema, conforme analisado por Pierre Bourdieu, a maneira que esses sistemas se diferenciam no que tange ao modo de sua produção e também da forma de recepção, tem a ver com a produção de discursos realizada por um corpo especializado.

Os “sistemas simbólicos” distinguem-se fundamentalmente conforme sejam produzidos e, ao mesmo tempo, apropriados pelo conjunto do grupo ou, pelo contrário, produzidos por um corpo de *especialistas* e, mais precisamente, por um campo de produção e de circulação relativamente autônomo: a história da transformação do mito em religião (ideologia) não se pode separar da história da constituição de um corpo de produtores de discursos e de ritos religiosos, quer dizer, do progresso da *divisão do trabalho religioso*, que é, ele próprio, uma dimensão do progresso da divisão do trabalho social, portanto da divisão de classes e que conduz, entre outras consequências, a que se desapossassem os laicos dos instrumentos de produção simbólica.²¹

Tais sistemas atuam como um poder capaz de estruturar o conhecimento de mundo, enquanto são da mesma forma estruturados. “O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer [...] só se exerce se for reconhecido.”²² É dessa forma, um poder de transformação e legitimação de formas diferenciadas de poder. Conclui-se que a construção da realidade não se dá de forma isolada ou unilateral, ao contrário, envolve todo um conjunto de ações que geram apreensões simbólicas resultando em compreensão e visão de mundo. Essa compreensão ou visão de mundo resulta da construção de sentido a partir da produção dos sistemas simbólicos. Neste caso, sistemas simbólicos relacionados à alimentação, à linguagem e à religião, como se descreve na sequência.

Funções simbólicas da alimentação

No decorrer desta seção, buscou-se analisar as funções simbólicas da alimentação, especialmente no que tange ao consumo e oferenda da comida de Santo. O simbolismo revela mais do que a necessidade orgânica, ressalta também a cultural, assim como crenças, valores, restrições, ritos e tabus. Evidencia que a comida de Santo, traz em si ensinamentos passados de geração a geração, bem como a preservação oral da memória relacionada à identidade de um grupo social.²³

Compreende-se funções simbólicas como um sistema de representações, que exerce uma

²⁰ BERGER, Peter L. *Rumos de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 28.

²¹ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1998. p. 12-13.

²² BOURDIEU, 1998, p. 14.

²³ Segundo Michael Pollak, a identidade é construída a partir de três elementos essenciais: a unidade física, a continuidade dentro do tempo e o sentimento de coerência. É aí que se localiza a relação entre a memória e a identidade, pois, a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é um fator extremamente importante do sentimento de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução. Cf. POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. p. 204.

supremacia estruturante, na medida em que são também estruturadas. E a estruturação decorre da atribuição que os sistemas simbólicos possuem de inclusão social para um determinado consenso.²⁴ No que se refere à alimentação, o modo de preparo e a seleção de ingredientes são resultados de processos culturais, sociais e, neste caso, também religiosos. Ou seja, o que se ingere enquanto alimento resulta não apenas de necessidades biológicas, mas também de *habitus* sociais repletos de sentido. Segundo Bourdieu:

Cada grupo social, em função das condições objetivas que caracterizam sua posição na estrutura social, constituiria um sistema específico de disposições e de predisposições para a ação, que seria incorporado pelos indivíduos na forma do *habitus*.²⁵

A história humana e a organização de grupos solidários remontam ao uso do fogo como importante meio de preservação da espécie e, mais que isso, de mudança no hábito alimentar dos povos. Jean-Louis Flandrin e Massimo Montanari realizaram uma recuperação histórica do processo alimentar, abarcando um amplo período que vai desde a pré-história até os dias atuais. Identificaram a caça e a pesca como um ato de alimentação coletiva. Dessa ação se compreende a comensalidade como um fator que define novas regras de comportamento social, distinguindo o ser humano primitivo daqueles que iniciam novos modos de atuação em grupo.²⁶ Ou seja, a formação de grupos sociais a partir do compartilhamento de regras de comportamento e convívio social, no caso alimentar, passa a significar um modo de poder simbólico, conforme analisa Bourdieu.²⁷ Dessa forma, os grupos que avançam em modos de organização social passam a estruturar sistemas simbólicos que determinam e, ao mesmo tempo, são por eles determinados.²⁸

A alimentação assume, por sua vez, função biológica e cultural. Biológica no sentido de sobrevivência do ser humano, para a manutenção do corpo em funcionamento. E cultural porque o alimento adquire importância e valores simbólicos. Com o passar do tempo, o ser humano começou a produzir alimentos, como o pão, que se tornou um dos símbolos míticos do cristianismo. A alimentação carrega, portanto, uma linguagem simbólica, que ajuda a distinguir determinado tempo histórico e grupo social. Define quem se é, no que se pensa e no que se acredita. Como comer, o que comer e com quem comer.²⁹ Nesse sentido, Jean Pierre Poulain argumenta que um alimento deve possuir funções tanto nutricionais, organolépticas, higiênicas, como simbólicas.³⁰ Sobre as funções simbólicas da alimentação, ele descreve:

²⁴ BOURDIEU, 1998, p. 10.

²⁵ BOURDIEU, 1998, p. 63.

²⁶ FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 10.

²⁷ BOURDIEU, 1998, p. 64.

²⁸ BOURDIEU, 1998, p. 74.

²⁹ CARNEIRO, 2003, p. 35.

³⁰ POULAIN, 2013, p. 232.

Para ser um alimento, além das três primeiras características de qualidade, um produto natural deve poder ser o objeto de projeções de significados por parte do comedor. Ele deve poder tornar-se significativo, inscrever-se numa rede de comunicações, numa constelação imaginária, numa visão de mundo.³¹

A atribuição simbólica dada ao alimento e ao ato de comer é definida, segundo alguns autores, pela diferença semântica entre *comida* e *alimento*. Roberto Da Matta, ao estudar a comida, defende que toda substância nutritiva é um alimento, mas nem todo alimento é comida. Alimento, aponta o autor, é universal e geral, é o que o indivíduo ingere para se manter vivo; já a comida ajuda a situar uma identidade e definir um grupo, uma classe, uma pessoa.³² Consoante, Câmara Cascudo pondera que “temos o alimento e temos a comida. Comida não seria apenas uma substância alimentar, mas um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se”³³. A comida é, portanto, a transformação do alimento através da culinária e o aperfeiçoamento através das técnicas da gastronomia.

A gastronomia pode ser compreendida como a arte de manusear texturas, sabores, aromas e especiarias. O preparo, o aproveitamento do alimento em comida, por meio de técnicas e metodologias a fim de produzir a satisfação degustativa, ao mesmo tempo em que distingue culturas, hábitos, ritos e crenças. Importa destacar a origem da palavra gastronomia. Vem do grego *gaster* (ventre, estômago) e *nomos* (lei). O termo foi criado no século IV ac., mas somente voltou à tona no final do século XVIII, através do escritor francês Brillat-Savarin. Segundo Savarin:

Gastronomia é o conhecimento fundamental de tudo o que se refere ao homem na medida em que ele se alimenta. Assim, é ela a bem dizer, que move os lavradores, vinhateiros, os pescadores, os caçadores e a numerosa família de cozinheiros, seja qual for o título ou a qualificação sob a qual disfarçam sua tarefa de preparar alimentos [...]. A gastronomia governa a vida inteira do homem.³⁴

A gastronomia expressa os hábitos alimentares de cada cultura, desde a pré-história, quando o ser humano partilhava a comida que preparava, de acordo com os recursos alimentares disponíveis nas regiões. Assim como a seleção de alimentos era ditada pela tradição e pela cultura. Dessa forma, a gastronomia está ligada às técnicas de preparo dos alimentos, às maneiras à mesa e ao ritual da refeição. Cozinha e culinária são palavras diferentes, porém, têm significado muito semelhante. Os termos se referem ao conjunto de utensílios, ingredientes e pratos característicos de um país ou de uma região, mas também de uma religião.

Neste contexto optou-se por trabalhar o termo alimentação como o conjunto de ingredientes com os quais as pessoas se nutrem. A realização de estudos sobre a alimentação, a partir de enfoques das tradições sociais, religiosas, das preferências, gostos e conhecimentos ligados à alimentação de

³¹ POULAIN, 2013, p. 240.

³² DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco; 2001. p. 126.

³³ CASCUDO, Luís da Câmara. *História da alimentação no Brasil*. São Paulo: Global, 2004. p. 954.

³⁴ BRILLAT-SAVARIN, Jean Anthelme. *A fisiologia do gosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 57-58.

determinado povo são componentes que se relacionam ao estudo da gastronomia. De acordo com Câmara Cascudo é “inútil pensar que o alimento contenha apenas elementos indispensáveis à nutrição. Contém substâncias imponderáveis e decisivas para o espírito, alegria, disposição criadora e bom humor”³⁵.

Maria Eunice Maciel também compartilha da ideia de diferenciação entre *comida* e *alimento* ao reconhecer a junção entre natureza e cultura quando se trata de alimentação humana, pois, segundo a autora, poucas horas após o nascimento, instintivamente, a criança chora em busca do leite materno. Na amamentação, experimenta a sensação de aconchego, favorecendo o vínculo entre mãe e filho, e ainda o prazer de comer. A criança gosta do sabor do leite e não rejeita. O leite é assim, alimento e comida – natureza e cultura.³⁶

Para Montanari, comida é o alimento transformado pelas representações sociais e culturais. Ou seja, “os valores de base do sistema alimentar se definem como resultado e representação de processos culturais que preveem a domesticação, a transformação e a reinterpretação da natureza”³⁷. Para o autor o ser humano escolhe o que comer com base nas suas preferências, mas também em simbologias atribuídas ao alimento – comida. A natureza produz os alimentos, mas a cultura faz surgir códigos importantes, como por exemplo: os hábitos que se relacionam ao paladar. Observe:

Se tomarmos o “paladar” como uma norma cultural, a sociedade humana vem a ser entendida como um domínio simbólico constituído por relações e diferenças. E este é o sentido da perspectiva do autor sobre a alimentação. Em seus escritos, a alimentação existe na cultura e na história, e não fundamentalmente na natureza. Desse ponto de vista, a natureza humana é concebida como formada cultural e historicamente. Por meio dos alimentos, indivíduos e coletividades fazem conexões e estabelecem distinções de natureza social e cultural. A alimentação, assim, como já foi sugerida não é apenas “boa para comer”.³⁸

Os alimentos não estão somente na boca e no estômago, estão também diariamente no imaginário. O que difere um ser humano do outro é justamente o modo de pensar, de criar, de ver a vida usando a imaginação. De acordo com Câmara Cascudo, “toda existência humana decorre de binômio estômago e sexo. A fome e o amor governam o mundo [...]”³⁹, já que nenhum outro aspecto do comportamento humano, com exceção do sexo, é tão sobrecarregado de ideias. Além da necessidade biológica, a alimentação é todo um sistema simbólico de significados sociais, sexuais, políticos, religiosos, éticos e estéticos.⁴⁰

A partir do momento em que o pensamento simbólico passou a remeter a interpretações, os

³⁵ CASCUDO, 2004. p. 348.

³⁶ MACIEL, Maria Eunice. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin? *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 7, n. 16, p. 145-156, dezembro de 2001. p. 146.

³⁷ MONTANARI, Massimo. *Comida como cultura*. São Paulo: Senac, 2008. p. 14.

³⁸ GONÇALVES, José Reginaldo Santos. A fome e o paladar: a Antropologia nativa de Luís da Câmara Cascudo. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n. 33, p. 40-55, 2004. p. 44-45.

³⁹ CASCUDO, 2004, p. 17.

⁴⁰ SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. Por uma história da alimentação. *História: Questões & Debates*, Curitiba, v. 14, n. 26/27, p. 154-171, jan./dez. 1997. p. 160.

alimentos adquiriram valor simbólico e foram classificados de acordo com cada cultura. O organismo humano necessita dos nutrientes que são encontrados nos alimentos, contudo, eles não se limitam apenas a essa função. “O homem não se contenta com a materialidade, é necessário o significado que há por trás dela”⁴¹. Não apenas no sentido nutricional, mas conforme relata Carlos Roberto Santos, a alimentação tem seus simbolismos e pode ser compreendida também sob o aspecto histórico. Porque aquilo que é consumido em um dado período pode não ter a mesma relevância em outra época. Não são apenas as circunstâncias econômicas e sociais que determinam o sentido do sabor, mas também os componentes ritualísticos e os significados “das mensagens que se trocam quando se consome um alimento em companhia, pelos valores éticos e religiosos”⁴².

Tais práticas em sua diversidade de ritos e crenças têm no alimento um vínculo e uma forma de entendimento diferenciado: festividades realizadas por indígenas consagradas aos deuses; a proibição relativa à ingestão de carne bovina dos Hindus, por atribuírem caráter sagrado à vaca; a prática de jejum durante o período do Ramadã e da Quaresma, dentre outras. Em relação ao Candomblé há especificidades. Os sacerdotes/pais de Santo, por exemplo, evitam a ingestão de alimentos que são dedicados aos seus Orixás. O fato de evitar o consumo dos ingredientes que são característicos dos Orixás é compreendido como quizila. A quizila diz respeito a um tabu⁴³ alimentar, que significa, de acordo com Manuel Querino, um simbolismo negativo, pois consideram impróprio o consumo de alimentos preferidos pelos Orixás.⁴⁴

De acordo com Arno Vogel existem obrigações a serem realizadas por filhos-de-Santo dedicados às suas divindades de origem. Ou seja, o filho-de-Santo prepara e oferece ao Santo que rege sua *cabeça* os alimentos que simbolizam o gosto e a preferência do mesmo. Isso não implica que um sacerdote ou pai-de-Santo não faça oferendas a outras divindades, que acontece em função de uma necessidade específica ou como agradecimento, ou ainda como lembrança nas datas festivas.⁴⁵ Compreende-se que os alimentos, enquanto oferendas aos Orixás representam um vínculo relevante entre o ser humano e os deuses. Simboliza a ligação entre eles. A oferenda alimentar é realizada por meio de rituais específicos para cada ocasião, festividade ou necessidade. O alimento toma o caráter simbólico de aproximação entre o ser humano e o sagrado, e objetiva agradar os deuses. A preparação das comidas revela, de acordo com Felipe Fernández-Armesto, modos culturais distintos, que diferenciam os costumes e a relação com o sagrado, pois:

Em algumas culturas, o ato de cozinhar passa a ser uma metáfora para as transformações da vida; tribos californianas [...], costumavam colocar meninas

⁴¹ SANTOS, 1997, p. 162.

⁴² SANTOS, 1997, p. 162.

⁴³ Tabu era, originalmente, uma instituição de fundamento religioso que atribuía caráter sagrado a determinados seres, objetos ou lugares, interditando qualquer contato com eles. Posteriormente, o termo passou a designar qualquer tipo de proibição. Cf. FERREIRA, A. B. H. *Novo dicionário da Língua Portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. p. 1638.

⁴⁴ QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. p. 99.

⁴⁵ VOGEL, Arno et al. *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 100.

púberes ou mulheres que tinham acabado de dar à luz em fornos cavados no solo, cobertos com tapetes e pedras quentes. Em outras, a guarnição da comida se transforma em um ritual sagrado, que não só organiza a sociedade, como alimenta os céus com as emissões sacrificiais de fumaça e vapor.⁴⁶

O hábito alimentar é parte da expressão cultural dos povos, especialmente vinculados à religião, à moral e às práticas medicinais. Há uma conexão “com as percepções espirituais em programas de comer para ‘alimentar a alma’ e com ideais seculares”⁴⁷. No entanto, segundo Fernández-Armesto, as limitações alimentícias ou mesmo as restrições “são essencialmente supra-rationais e metafísicas.”⁴⁸ Para ele, não há como explicar racionalmente essa ou aquela prática, muito embora sejam atribuídas significações arbitrárias para o consumo de determinados alimentos. Afirma o autor, que os significados são “convenções estabelecidas [...], por isso mesmo, arbitrárias.”⁴⁹

Os tabus a respeito das comidas, apesar de entendidos como restrições, são também modos de aproximação de grupos sociais e do mesmo modo, de afastamento ou estigmatização por outros. Os alimentos legitimados consolidam identidades da mesma forma que a exclusão de outros auxiliam na sua definição. Esses tabus estão associados diretamente aos princípios de um determinado grupo social, que os leva a continuar em frente. De acordo com Fernández-Armesto,

É comum que restrições alimentícias excluam comidas que são vistas como fatores que impedem o acesso ao mundo sagrado porque transmitem ‘impurezas’. Existem até mesmo comidas consideradas diabólicas, como a maçã do Paraíso, que, apesar de aparentemente saudáveis, degradam os homens ou alienam as divindades, e pratos que podem estar poluídos por associação, ou que, dependendo das circunstâncias, podem ser ou comestíveis ou fatais.⁵⁰

Fernández-Armesto indica como exemplo de restrição o que acontece nas ilhas Fiji. Nessas ilhas, as pessoas não comem plantas ou animais que configuram símbolo sagrado para o grupo, mas outras pessoas que não têm essa restrição podem ingerir sem qualquer impedimento.⁵¹ Essa prática também acontece no Candomblé, pois a comida de um Santo não deve ser ingerida por seu sacerdote, em contrapartida pode ser consumida por outros. Em síntese, a comida não é proibida, mas existe a crença de que a ingestão pelo sacerdote de alimentos que são os preferidos do seu Santo ocasionará danos à saúde física ou mesmo afastá-lo do sacerdócio. No entanto, ele pode consumir a comida de outros Santos sem qualquer restrição. Esses ensinamentos são passados às gerações de forma oral, pois não há registros ou doutrinas escritas sobre os ritos e práticas do Candomblé.

Diante do exposto, observou-se que a comida de Santo ou gastronomia de Santo, como se adota a partir deste estudo, utiliza os mesmos alimentos da gastronomia cotidiana, secular ou mesmo profana. A diferença consiste no preparo e na função simbólica que envolve desde a pessoa que prepara

⁴⁶ FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. *Comida: uma história*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 25.

⁴⁷ FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2004, p. 59.

⁴⁸ FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2004, p. 63.

⁴⁹ FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2004, p. 63.

⁵⁰ FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2004, p. 63.

⁵¹ FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2004, p. 63.

e como prepara, para quem prepara e para quem prepara; no caso do Candomblé, o Santo. A manipulação desses alimentos envolve toda uma sistemática carregada de simbolismos e ritos especiais, que por sua vez, envolve uma ortodoxia na formulação das receitas.⁵² Todos os conhecimentos das práticas alimentares dos Santos e sacerdotes, as oferendas e suas finalidades, assim como os rituais são passados de geração para geração.

Na seção seguinte foram analisadas as funções simbólicas da linguagem no Candomblé a partir de narrativas, mitos, contos e relatos. A finalidade de refletir acerca das funções simbólicas da linguagem está na compreensão de que a mesma traduz os simbolismos e conhecimentos tanto profanos como sagrados, conforme se expõe a seguir.

Funções simbólicas da linguagem

O desenvolvimento desta seção, teve como propósito analisar a função dos símbolos do sagrado na consciência religiosa. O foco desse estudo é o ser humano e a linguagem que ele utiliza para dar sentido à sua existência e seu bem-estar. O simbolismo aborda indagações ligadas a valores morais, poder, conhecimento e sínteses que reúne componentes concretos e abstratos. É nesse sentido que se pretendeu analisar a criação dos símbolos a partir de seu caráter religioso.

Para o filósofo Paul Ricoeur, o ser humano só poderá entender a si mesmo e o seu mundo por meio da significação oferecida pela linguagem.⁵³ A prática permissiva que acontece pela linguagem pode ser examinada graças à característica simbólica da mesma. Muito do comportamento de um animal é determinado por seus programas inatos, mas há também uma boa parcela que deve ser apreendida socialmente. Pássaros aprendem a voar com suas mães, bem como babuínos aprendem a achar rotas de fuga de predadores com os membros mais velhos de seu grupo.⁵⁴ O aprendizado social, não é privativo do ser humano. Esses recursos que são passados socialmente são importantes tanto para a sobrevivência do ser quanto para que ele se transforme humano.

O que difere o ser humano das outras espécies conforme destaca Roy Rappaport, é a linguagem, responsável não pelo desenvolvimento humano, mas pelo desenvolvimento da humanidade; de forma que os ancestrais somente se tornaram completamente humanos com a emergência da linguagem.⁵⁵ É a manifestação do pensamento e da vivência do ser humano, entendido como o ser que constitui vínculos consigo mesmo, com o outro, com a natureza, com o mundo, com o cosmos e com o transcendente.

A linguagem é assimilada no meio onde as relações ocorrem. Ela recorre ao símbolo, contém um sentido invisível e serve como ponte para unir duas partes que dão sentido ao todo. Tem sua base na

⁵² RIBEIRO, Carlos. *Comida de santo que se come*. Mariporã: Arole Cultural, 2018. p.44.

⁵³ RICOEUR, Paul. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 45.

⁵⁴ LORENZ, Konrad. *A agressão: uma história natural do mal*. Santos: Martins Fontes, 1973. p. 58.

⁵⁵ RAPPAPORT, Roy. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 4.

interpretação de um significado indeterminado para o mundo que a envolve. Mediante a linguagem o ser humano pode expressar pensamentos, ideias e opiniões. Nas palavras de Rappaport:

Cada sociedade desenvolve uma cultura única, e que se pode dizer também que constrói um mundo único que inclui não apenas uma compreensão especial de árvores, rochas e água [...]. Mas também outras coisas, muitas delas invisíveis, tão reais quanto aquelas árvores, animais e rochas.⁵⁶

A construção do mundo social envolve formas específicas de concepção do objeto, de maneira que o ser humano atribui sentido tanto cultural, como simbólico. Ao mesmo tempo também atribui sentido imaginário, mas nem por isso irreal. No momento em que o ser humano relaciona um objeto como uma coisa ou outra, concede-lhe significado e passa a comunicar com tal objeto conforme seu julgamento sobre o que esse objeto pode ser.

Com a linguagem o mundo se torna mobiliado com qualidades como bom e mal, abstrações como democracia e comunismo, valores como honra, generosidade e seres imaginários como demônios, espíritos e deuses; e locais imaginados como céu e inferno. Todos estes conceitos são retificados, feitos *res*, reais 'coisas' pelo contingente de ações sociais sobre a linguagem.⁵⁷

No Candomblé, o sangue tem um valor significativo. É visto como o depositário da força vital que anima todas as coisas, o axé. O mais interessante é que o termo sangue parece motivado, sobretudo, pela metáfora do fluxo vital que anima o Universo.⁵⁸ Dessa forma atribui à palavra sangue a várias substâncias, por exemplo: mel, sangue das flores; água, sangue da terra; entre outros. Essa atribuição concede o poder de tudo vivificar por meio de tais sangues, usados para revigorar objetos e seres imateriais.⁵⁹

Todas as coisas têm um significado dentro do todo. Até mesmo questões que são consideradas habituais como o descanso, a alimentação, o nascimento, a morte, são atribuídos significados. Portanto, carregadas de significados, estas ações validam o sistema de crenças. Dessa maneira, a linguagem na função de cultura, passou de criação do ser humano a criadora dele. Desde este instante não é mais o meio ambiente que define a construção da alimentação, mas uma determinação sociocultural.

Os hábitos e tradições alimentares constituem uma herança cultural que é recebida junto com o leite materno e que permanecerá tanto no nível consciente das prerrogativas religiosas ou dietéticas como no nível inconsciente das mentalidades e de gostos coletivos.⁶⁰

A partir do momento em que o pensamento simbólico passou a criar interpretações, os alimentos passaram a exercer um papel no mundo, adquirindo valor simbólico. Eles ganharam nomes e

⁵⁶ RAPPAPORT, 1999, p. 9.

⁵⁷ RAPPAPORT, 1999, p. 8.

⁵⁸ VOGEL, 2001, p. 100.

⁵⁹ VOGEL, 2001, p. 105.

⁶⁰ CARNEIRO, 2003, p. 122.

classificação de acordo com os critérios de cada cultura. Pode-se dizer que à medida que a linguagem de um determinado grupo social aflora, surge também o estilo alimentar. Ou seja,

Em todas as sociedades, o modo de comer é regido por convenções análogas àquelas que dão sentido e estabilidade às linguagens verbais. Esse conjunto de convenções, que chamamos de “gramática”, configura o sistema alimentar não como uma simples soma de produtos e comidas, reunidos de modos mais ou menos causal, mas como uma estrutura na qual cada elemento define seu significado.⁶¹

As convenções que determinam a expressão oral implicam em certas conjunções ou preposições, que são padrões naquela língua. Da mesma forma que em uma gastronomia ou alimentação se sobressaem certos sabores, como por exemplo, na gastronomia brasileira, a cebola e o alho. Existe uma ordenação quanto aos alimentos que devem ser servidos, ou seja, não se inicia um almoço pela sobremesa. Qualquer cultura possui sua gramática alimentar, e quando se trata do caráter religioso, apresenta uma rigidez importante. Por outro lado, a ausência de sentido na prática alimentar religiosa resultaria em transformações da própria crença, seus ritos e simbolismos.

A prática de simbolização é um fato proveniente dos poderes mais elementares da consciência do ser humano. A demonstração simbólica é uma concepção precisamente do ser humano que se fundamenta nos jogos da imaginação. Os símbolos têm a habilidade de mostrar questões invisíveis da particularidade humana: medos, desejos, entre outros. Uma das finalidades relevantes do simbolismo está em mostrar ao ser humano religioso a razão da sua existência e colocá-lo em proximidade com ela.⁶² Nessa ótica Cassirer define assim as formas simbólicas:

Funções simbólicas/formas simbólicas hão de entender-se aqui toda energia do espírito em cuja virtude um conteúdo espiritual de significado é vinculado a um signo sensível concreto e lhe é atribuído interiormente. Neste sentido, a linguagem, o mundo mítico-religioso e a arte nos apresentam como outras tantas formas simbólicas particulares.⁶³

Para o autor, o ser humano não obtém de forma passiva as intuições alheias, mas sim as amarras com signos e significados. A atribuição de sentido aos signos perpassa a interioridade da pessoa, pois depende diretamente de como vê, sente e como capta e interpreta o próprio signo. Portanto, a conexão humana com a realidade, não é instantânea, mas indireta, por meio de inúmeras criações simbólicas, como mito, linguagem e a religião.

O símbolo exerce funções fundamentais para a vida religiosa. Transforma objetos comuns em incomuns, a partir das experiências que o ser humano tem com determinado objeto – que neste sentido é algo comum –, por exemplo, uma pedra, e passa a ter um valor mágico ou simbólico, incomum

⁶¹ MONTANARI, 2008, p. 165.

⁶² GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 25-30.

⁶³ CASSIRER, Ernest. *Essência e efeito do conceito de símbolo*. México: Fondo Cultura Económica, 1956. p. 163.

decorrente de uma experiência peculiar.⁶⁴ O símbolo exerce um tipo de prolongamento da manifestação do sagrado, também designado como hierofania em sua dialética comum-incomum, sagrado e profano.⁶⁵

Uma função do símbolo encontra-se na possibilidade de uma revelação do sagrado ou do universo.⁶⁶ O símbolo exerce uma função de informar ou comunicar e até mesmo de interpretar de forma significativa aquilo que está relacionado ao sagrado, como também ao cosmo. Em decorrência de uma série de mudanças e rupturas do ser humano com a religião a partir da dialética sagrado-profano, o símbolo cria um vínculo solidário e permanente entre o homem e o sagrado.⁶⁷ A função do símbolo é denunciar as necessidades de perpetuar a hierofania de forma que esta seja integrada ao topo do universo.⁶⁸ O símbolo é unificador, utiliza a linguagem que possibilita a compreensão das comunidades em suas relações e, por isso, procura abolir as fragmentações do ser humano, da sociedade e do cosmo para integrá-lo ou uni-lo ao todo, ou seja, sociedade, cosmo e sagrado.⁶⁹

No Candomblé, as festas anuais realizadas nos terreiros legitimam o simbólico com base na ideia de devoção e obrigação para com os Orixás. As celebrações em si são todas ritualizadas, correspondendo à cerimônia de celebração cuja liturgia integra cantos, danças, músicas e comidas. Assim, o ato religioso é o momento da cerimônia coletiva de tom festivo onde participam os executores e os espectadores. A ligação da linguagem que integra a liturgia acaba formando diferentes exposições de formas, cores, sons, emblemas, cantigas, danças, comidas e outros elementos da cena religiosa. No decorrer da realização da festa, nota-se um amontoado de ações, imagens e comportamentos, dos quais, significados não podem ser buscados somente na esfera religiosa, mas também no contexto sócio cultural onde ela acontece.⁷⁰

Na visão do segmento religioso da festa, a música, a dança, o canto e a comida, são compreendidos como instrumentos de comunicação com o sagrado. O entendimento do termo “religar”, indicado pela própria etimologia da palavra religião, é ampliado segundo o uso dessas diferentes linguagens com suas liturgias. Os rituais e com ele todas as hierofanias que os compõem, reproduzem o lado visível da religião. O ritual dá configuração ou formato àquelas coisas que a visão profana considera invisível. As festas de Candomblé são rituais simbólicos, pois o conteúdo das suas ações é comunicado por meio de representações dramáticas dos mitos, das cantigas, da linguagem gestual, dos símbolos materiais e das comidas.

Os ritos em específico são caracterizados por ações simbólicas manifestadas por sinais sensíveis, materiais e corporais. Os rituais, portanto, são criadores de imagens, que funcionam como símbolos, por intermédio dos quais coisas são concebidas, lembradas e consideradas. Na comunicação

⁶⁴ ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2010. p. 362-363.

⁶⁵ ELIADE, 2010, p. 362-363.

⁶⁶ ELIADE, 2010, p. 364.

⁶⁷ ELIADE, 2010, p. 364.

⁶⁸ ELIADE, 2010, p. 365.

⁶⁹ ELIADE, 2010, p. 368-369.

⁷⁰ SOUZA JUNIOR, Wilson Caetano de. *O banquete sagrado: notas sobre os “de comer” em terreiros de Candomblé*. Salvador: Atalho, 2009. p. 13-14.

por meio de ritual são materializados e transmitidos significados que não poderiam ser expressos de outra forma, mesmo havendo palavras. Nas palavras de Rappaport: “O ritual não é apenas uma maneira de dizer ou fazer coisas que podem ser ditas ou feitas de outro jeito ou de um jeito melhor. A forma de transmissão ritual certamente não possui equivalentes funcionais ou metafuncionais.”⁷¹

As práticas alimentares preenchem um espaço singular em rituais religiosos. A comida, mesmo fora desse contexto parece trazer por si própria, elementos de comunicação ritual. Resguardadas ocasiões de escassez, nas quais se prescinde de comer qualquer coisa, de qualquer jeito e com qualquer pessoa. De acordo com Montanari, “O alimento é percebido como um intermediário real – e não apenas metafórico ou simbólico – que permite incorporar as qualidades e os valores que seria materialmente capaz de transmitir”⁷².

Os símbolos e as formas escolhidas para a transmissão de mensagens ou conceitos nos rituais não é determinado pelos participantes, principalmente no caso religioso. Eles seguem um roteiro pré-determinado. No caso do Candomblé, a materialização ritualística não aborda objetos e atos como símbolos, mas como coisa em si, como por exemplo, o caso da transformação presente no ritual da iniciação. Esse ritual é composto por vários pratos de todos os Orixás, é colocado um pouquinho da comida na cabeça do iniciado, que é coberta com um pano branco, bem amarrado para que as mesmas permaneçam ali, enquanto o iniciado dorme. Os pratos de comida são colocados em volta da esteira onde o iniciado irá dormir. A intenção é que todos os Orixás estejam presentes.⁷³

Os rituais aproximam os seres humanos das suas divindades. Assim, oferecer comida para os deuses titulados Orixás é uma maneira de trazê-los à realidade para reverenciá-los, da mesma forma, em alguns rituais alimentares pedir-lhes ajuda, esta ligação espiritual-material e material-espiritual, mostra algumas das necessidades da existência humana.⁷⁴ Como sistema simbólico que cria uma realidade, a religião introduz as atividades funcionais de significados de maneira que só tenham sentido quando realizadas de certo modo. É este modo próprio, permeado de crenças, que as transforma em rituais. Logo, é por meio dos rituais que a religião desempenha sua função domesticadora. Através deles o adepto coloca em prática o que aprende e aceita como verdade no sistema simbólico.

Nesse sentido, a função do mito é assegurar o poder do ritual, enquanto princípio regulador e orientador do ser humano. É por meio das histórias contadas, que se afirma a fé e seus fundamentos, como narrativa de um acontecimento primeiro. Além disto, procura satisfazer às questões da vida religiosa, moral, social e prática. Outro ponto é que o mito tem como função manifestar, elevar e

⁷¹ RAPPAPORT, 1999. p. 141.

⁷² MONTANARI, 1998, p. 32.

⁷³ BENISTE, José. *Òrum – Àyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento Nagô-Yorubá entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p. 146.

⁷⁴ Durkheim quando analisa as religiões e o significado dos seus respectivos símbolos, descreve que debaixo do símbolo, é preciso saber atingir a realidade que ele figura e lhe dá sua significação verdadeira. Os ritos mais bárbaros ou os mais extravagantes, os mitos mais estranhos traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, seja individual ou social. As razões que o fiel concede a si próprio para justificá-las podem ser, e muitas vezes, de fato, são errôneas: mas as razões verdadeiras não deixam de existir; compete à ciência descobri-las. No fundo, portanto, não há religiões falsas. Todas são verdadeiras, a seu modo: todas correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições dadas da existência humana. Cf. DURKHEIM, Émile. *Formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 7.

transmitir a fé. De maneira que o mito se transforma em agente regulador da vida das comunidades com seus princípios morais.⁷⁵

De acordo com Karen Armstrong, um dos motivos que condicionou a criação dos mitos foi a necessidade que o ser humano tem pela busca de sentido. A religião, sob este aspecto, é a realização de uma vontade de sentido expressa por meio dos símbolos.⁷⁶ A linguagem simbólica integra-se ao mundo humano de significação, mas verifica-se que o lugar favorecido para observar essa demonstração é a religião. Os símbolos, como os ritos e os mitos, estabelecem por precedência a linguagem da prática religiosa. O símbolo surge como intuição do desejo do ser humano de conectar-se com o sagrado.⁷⁷

Os símbolos não são invenções inconsequentes ou desnecessárias. Essas demonstrações respondem a uma carência e têm certas atribuições. Os símbolos aparecem como linguagem imprescindível, como *logos* desta vivência que, sem essa forma de exposição, seria difícil uma comunicação. Possibilita a presença da transcendência no mundo e, do contexto deste enigma, concede à consciência religiosa maior sabedoria desta existência de si mesma.⁷⁸

A consciência religiosa não está alheia dos afazeres da vida, ela institui-se e faz parte das questões da própria existência humana. Ela evoca os símbolos sagrados, transpassando sentimentos através de representações simbólicas que mostram aquilo que satisfaz o desejo de totalidade que aloja em si mesmo a sua circunstância diante da divindade. Pode-se dizer que a alimentação e a gastronomia, assim como a comida em si, retratam uma linguagem que expressa singularidades de uma sociedade, conforme se observa em pesquisa realizada pela antropóloga Mary Douglas:

Se a comida é tratada como um código, as mensagens que ela codifica serão encontradas no padrão de relações sociais que estão sendo expressas. A mensagem trata de diferentes graus de hierarquia, de inclusão e exclusão, de fronteiras e transações através de fronteiras [...] As categorias de comidas, por conseguinte, codificam eventos sociais.⁷⁹

A alimentação, além de propagar valores simbólicos e significados variados, é uma ferramenta comunicativa. Por exemplo, é mais acessível adentrar em contato com a cultura do outro partilhando o seu alimento, do que expressar o seu idioma.⁸⁰ Os sentidos ligados à alimentação também estão vinculados à maneira como ela é consumida: em grupos, de forma individual, sentado no chão ou à mesa, com o uso de talheres ou com as mãos, entre outras formas.

O alimento e a gastronomia nessa perspectiva configuram como elemento deliberativo da identidade, assim como instrumento de comunicação de natureza similar. São demonstrações das características intrínsecas dos grupos sociais. Da mesma maneira simbolizam um sistema simbólico,

⁷⁵ ELIADE, 2010, p. 23.

⁷⁶ ARMSTRONG, Karen. *Breve história do Mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 32.

⁷⁷ RICOEUR, 1999, p. 45.

⁷⁸ RICOEUR, 1999, p. 46.

⁷⁹ DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2010. p. 61.

⁸⁰ Se o alimento é um símbolo que une, ele é mais forte para estabelecer relações do que o próprio idioma. A partilha do alimento é um símbolo muito forte de aceitação, solidariedade, sentir-se acolhido.

pois, conecta o ser humano ao conjunto de significados que, por intermédio de repetição constante, é convertido em estruturantes e representativos. A identidade⁸¹ não é resistente ao contexto, é vinculada à função que o ser humano obtém ou gostaria de obter dentro do grupo ao qual pertence. A identidade procede de valores e normas partilhadas pelos seres humanos que compõem o mesmo grupo. A alimentação, portanto, pode ser entendida como um relevante símbolo de identidade.⁸²

A gastronomia configura-se como uma das transformações mais específicas da identidade de um povo. O ato de se alimentar mostra a forma de expressão cultural de uma determinada região. A alimentação adquire significados à medida que é considerada, fundamentada de valores, que conduz preferências, regras e interdições nos sistemas alimentares, numa diversidade que provoca a reprodução da maneira de viver do ser humano. Montanari argumenta que o gosto não é uma realidade subjetiva e incomunicável, pelo contrário, é um fato social coletivo e comunicado.⁸³

Pode-se inferir, neste contexto, que a alimentação é uma categoria/classe e os hábitos alimentares são fragmentos. Quando se rotulam alimentos, rotulam-se os seres humanos, pois, se o alimento é compreendido em sua ligação com o corpo individual, esta é uma comparação com uma sociedade ou um sistema institucional. De acordo com Corrêa:

Os povos têm atribuído sacralidade a diferentes objetos, como árvores sagradas, pedras, grutas com poderes milagrosos. O Candomblé, com seus pejis, seu mato cultivado, árvores sagradas, assentamentos, suas águas, rochas, entre outros símbolos, constituem o esforço de reconstrução da África perdida, bem como o desejo da preservação da identidade iorubana, estabelecido através dos bens simbólicos reconstruídos pelo imaginário africano e tendo (re) atualizados, por intermédio da memória coletiva, suas marcas no espaço.⁸⁴

Compreende-se o Candomblé como um agrupamento cultural no qual se averigua um composto de significados difundidos historicamente, reconstituídos em novo ambiente e que vão gerar formas simbólicas específicas.⁸⁵ Isso se passa na medida em que os adeptos propagam e fortalecem seu entendimento e suas atitudes em relação à vida que acreditam lembrar. Utilizam a representação de maneiras, comportamentos, ações e conhecimento ainda que modificados de um lugar real, mas que reside no imaginário.

No Candomblé, a menção à terra dos ancestrais – africanos – é muito presente, o que remete a uma comunidade imaginada. Essa observação se faz presente nos terreiros de Candomblé, com a

⁸¹ Stuart Hall apresenta o conceito de identidades culturais como aspectos de nossas identidades que surgem de nosso pertencimento a cultura étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais. O autor entende que as condições atuais da sociedade estão fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade que, no passado, nós tínhamos fornecidos sólidos localizações como indivíduos sociais. Tais transformações estão alterando as identidades pessoais, influenciando a ideia de sujeito integrado que temos de nós próprio. Esta perda de sentido de si estável é chamada, de duplo deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento, que corresponde à descentração dos indivíduos tanto de que seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmo, é o qual resulta em crise de identidade. Cf. HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 9 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004, p. 10.

⁸² A alimentação tem repercussão não só na vida ritual, mas também cotidiana dos povos; um cotidiano que permeia essas culturas, permitindo a flexibilização e incorporação de pratos e ingredientes, agregando sabores, hábitos e vivências, criando novos laços de reciprocidade e hospitalidade, mas procurando manter uma memória social de pertencimento a uma comunidade de origem. Cf. DOUGLAS, 2010, p. 36.

⁸³ MONTANARI, 2008. p. 165.

⁸⁴ CORRÊA, A. M. Ritual, identidade, cultura e a organização espacial: sagrado e profano. In: SILVA, D. (Org). *Identidades étnicas e religião*. Rio de Janeiro: UERJ, 2000. p. 141.

⁸⁵ PRANDI, 2000, p. 34.

finalidade de legitimar a ideia de procedência, marcada por uma tradição de longa duração.

O período colonial brasileiro foi marcado pela escravidão de africanos. Os escravos trazidos para o Brasil eram de diferentes regiões da África, o que possibilita compreender a diversidade cultural que sinaliza esse grupo. As religiões de matriz africana estão presentes em todo o Brasil, em meio a distintos processos de hibridização entre elas e as doutrinas espirituais. Essas hibridizações de crenças e rituais são tão perceptíveis que já não se diz no Brasil religião africana e sim religiões afro-brasileiras.⁸⁶ A própria denominação afro-brasileira para o Candomblé indica a variabilidade de regimes de pertencas que incitam o pensamento binário a qualquer tentativa de ordenar o mundo em identidades puras e oposições simples. É necessário registrar aquilo que, nos entrecruzamentos, permanece diferente.⁸⁷

Nestor Canclini também menciona os processos de hibridização restrita, nos quais há apropriação de elementos de várias culturas, o que, por sua vez, não significa aceitação de forma indiscriminada. No Candomblé, percebe-se que houve um processo de hibridismo cultural na redefinição das comidas destinadas aos Orixás. Ao longo do tempo, substituições foram ocorrendo, houve reelaborações de comidas e redefinições de alimentos remetidos às divindades africanas. Observa-se na base de algumas comidas de santo, como a farinha de mandioca e o milho, ingredientes da América, que foram introduzidos ao inhame africano, ao quiabo e a tantos outros alimentos, apresentado às várias oferendas.⁸⁸

Este processo é decorrente do próprio contato entre as culturas, possibilitado pelo movimento não apenas dos seres humanos, mas também dos alimentos. É de fundamental importância compreender as combinações entre práticas e elementos culturais diferenciados, que culmina em novas formas, ou seja, novas comidas, a partir de um processo que Canclini conceituou de hibridação, no qual deve ser observado todo o percurso de transformação dessas comidas. No Candomblé é nítido tal processo na constituição dos pratos atribuídos aos Orixás, com elementos oriundos de diversas culturas, em especial a indígena e a portuguesa.⁸⁹

Roger Bastide identifica o processo de hibridismo cultural ao redor das comidas no Candomblé como sincretismo. Segundo o autor:

[...] devemos observar que o sincretismo introduziu-se na cozinha como no restante da vida religiosa. O lugar ocupado pelo milho ameríndio, ao lado da mandioca, prova-o claramente. Há uma mistura das sobrevivências místicas da África, em particular o azeite de dendê e a pimenta da costa, com os elementos tomados de empréstimos à cozinha dos brancos e dos índios [...].⁹⁰

⁸⁶ VERGER, Pierre. *Os Orixás: mundo dos espíritos*. Salvador: Corrupio, 1981, p. 19.

⁸⁷ CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas*. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2008, p. 33.

⁸⁸ CANCLINI, 2008, p. 33.

⁸⁹ Canclini foi o teórico pioneiro na discussão sobre hibridismo, denominado por ele de hibridação, apontado como um conceito libertário, fertilizador e criativo, próprio para aplicação na análise de sociedades multiculturais como as surgidas na América após a colonização europeia. O conceito de hibridação, sugerido pelo autor, se refere a maneira pela qual modos culturais ou partes desses modos se separam de seus contextos de origem e se redefinem com outros modos ou partes de modos de outra origem, caracterizando, no processo, novas práticas. Cf. CANCLINI, 2008, p. 161.

⁹⁰ BASTIDE, 2001, p. 333.

Pode-se considerar que o hibridismo cultural tenha uma ligação com os processos vividos pelo Candomblé, no qual a modernidade e suas mudanças interculturais podem interferir neste processo de adaptações.⁹¹ Desta forma, compreender as transformações nas comidas dos Orixás é perceber que a cozinha é um espaço que também passou por adequações. Mesmo diante de todas as inovações, o axé, a crença nos Orixás, permeia todo universo sagrado que está presente, são as palavras, as cantigas, os rituais, que são realizados durante o preparo da comida que conduz a força e o sagrado de cada comida preparada para as divindades. A língua é mais um símbolo dos rituais, as cantigas são cantadas em línguas africanas demarcando a fronteira de pertencimento.⁹²

Funções simbólicas da religião

Nesta seção as religiões são tratadas como sistemas simbólicos que criam realidades. São apresentados argumentos sobre como, do ponto de vista biológico, a religião ajuda a cooperação e a coesão entre participantes de um grupo. No tocante a religião busca-se conceituar o termo, além de enfatizar a importância dos rituais, em particular, das práticas alimentares e como as mesmas estabelecem mecanismos que promovem comportamentos que auxiliam, e ao mesmo tempo moldam os integrantes dos grupos.

A concepção de que o ser humano tem uma parte de seu comportamento ligado ao instinto⁹³, tal como outros animais, sustenta-se na ideia de que a religião funciona como um mecanismo domesticador destes instintos, uma vez que favorece e seleciona comportamentos em benefício do grupo. Partindo desse pressuposto, uma alimentação com regras e restrições, principalmente relacionada à doutrina praticada, ensina a educar os instintos, fortalecendo as convicções religiosas.

Definir religião a partir do enunciado de Geertz conduz à suposição de um sistema organizado de símbolos que visa estabelecer padrões de conduta e convicções morais. De acordo com o autor esse sistema simbólico atua fortemente no sentido de “estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens” por meio de mecanismos conceituais que ordenam a existência de tal modo, que moldam uma aparência real e factual de suas premissas.⁹⁴ A religião para o antropólogo

⁹¹ Para Souza Junior, deve-se perguntar, então, se certas adaptações e substituições regem-se pela necessidade, portanto, é um fato, ou se podem, simplesmente, ser tomadas como condições para a sobrevivência desses Orixás na contemporaneidade. Cf. SOUZA JUNIOR, 2009, p. 205.

⁹² Entre os sincretismos e hibridismos culturais e suas polêmicas aplicações, Stuart Hall já havia tentado promover conciliação entre os polos da discussão afirmando que estes conceitos produzem novas formas de culturas apropriadas à modernidade tardia, que às velhas contestadas identidades do passado, mas que em contrapartida, geram custos e relativismo, perda de tradições locais e aumento do fundamentalismo. Cf. HALL, 2004, p. 91.

⁹³ Para Nietzsche, instintos são em linhas gerais, as forças que querem atuar no corpo. Tal definição faz do termo causa para torná-lo central, pois, o conceito de força é por natureza vitorioso. A ligação para o paralelo com Freud, proposto, está na atribuição de instinto ou pulsão, papel fundador na psicanálise. Nossos instintos são expressão de nossas necessidades. Estão lutando constantemente para impor sua perspectiva, constituir os valores instintuais, isto é, compreendem um processo orgânico. Esses valores instintuais são aquilo que chamamos de racionalidade, já que está é sempre uma imposição de perspectiva. O ser o que se é, máxima da psicologia Nietzscheana, necessita de uma hierarquia de instintos, isto é, as condições que permitam o crescimento de determinados instintos devem ser empregadas. A hierarquia de impulsos que não puder crescer deve ser deixada para a decadência derradeira. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 68.

⁹⁴ GEERTZ, Clifford James. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan. 1989, p. 104-105.

atua como sistema simbólico vinculado a um determinado tipo de conduta social. Ela organiza a vivência e limita o campo essencial catadrático, sendo assim incontestável do que é passível de discussão.

Para abordar as funções simbólicas da religião é necessário apresentar a noção de espaço. Segundo Mircea Eliade para o homem religioso, os espaços não são homogêneos,⁹⁵ ou seja, não são iguais ainda que pareçam similares. Pois apresentam rupturas, como uma espécie de limiar entre o real e o imaginário. Por mais próximos geograficamente que estejam, mostram entre si e no interior dos mesmos, “porções [...] qualitativamente diferentes.”⁹⁶ Segundo o autor, nas representações do campo social só existem duas categorias: o sagrado e o não sagrado (profano).

É importante destacar a característica de comunidade que esses espaços demonstram. Para Bauman a comunidade se configura em um espaço onde se busca segurança, desvelando assim a função social da mesma.⁹⁷ O espaço sagrado é o imaginário religioso. Existe uma relação entre o imaginário e o simbólico. O imaginário religioso se assenta e opera através dos sistemas simbólicos, os quais são construídos a partir da experiência dos adeptos. Portanto, esse imaginário pode ser interpretado como um elemento que induz a uma visão da realidade. O espaço sagrado aqui se configura nos templos cristãos, nas mesquitas, nas sinagogas, bem como nos terreiros de Candomblé, onde se desenvolvem relações sociais.⁹⁸

Desse modo, tratam-se os terreiros de Candomblé e seus espaços, como local de manifestação do sagrado. Se para Durkheim o sagrado é um traço essencial do fenômeno religioso, ele é definido pela oposição ao profano.⁹⁹ O sentimento religioso, embora seja concretizado num templo consagrado, tem sua origem na própria vida social e se estabelece nestes respectivos espaços para nortear a vida social.¹⁰⁰ O sociólogo menciona ainda que “entramos em relação com uma coisa pelo simples fato de olhar: o olhar estabelece relações. É por isso que a vista das coisas sagradas é, em alguns casos, proibida aos profanos”¹⁰¹. O próprio olhar, desse modo, já consiste em uma forma de estabelecimento de correspondência. O ver abrange um espaço favorecido nas relações mantidas pelo ser humano com o sagrado.

No espaço sagrado do Candomblé a comida, entre outros, é um elemento primordial. As regras do que deve ser ofertado aos Orixás em formas de oferendas estão gravadas, ou melhor, lembradas em histórias míticas, carregadas de deliberações alimentares. Assim, as narrativas sobre os contos dos Orixás mostram princípios essenciais para o entendimento de toda a organização ritualística do Candomblé, em especial, no que está relacionado a explicações e determinações das oferendas e comidas de Santo.¹⁰²

⁹⁵ ELIADE, 1992, p. 25.

⁹⁶ ELIADE, 1992, p. 25.

⁹⁷ BAUMAN, 2003, p. 17.

⁹⁸ ELIADE, 1992, p. 30.

⁹⁹ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 225.

¹⁰⁰ DURKHEIM, 2000, p. 463.

¹⁰¹ DURKHEIM, 2000, p. 368.

¹⁰² SOUZA JÚNIOR, 2009, p.82.

O progresso da comida, no que se refere à nutrição material e cultural parece ter interligação com a evolução da religião. Desde a antiguidade observa-se que há muita comida na religião e muita religião na comida: “comer a comida preparada sobre um altar, ao que tudo indica, foi a primeira forma de um ato religioso.”¹⁰³ A cultura criou uma representação da linguagem na simples ação de comer. “Para cada indivíduo a alimentação representa uma base que liga o mundo das coisas ao mundo das ideias por meio de nossos atos. Assim, também a base para nos relacionar-nos com a realidade.”¹⁰⁴

A cultura produziu normas para uma ação meramente instintiva.¹⁰⁵ É a religião, enquanto sistema simbólico, instrumento condicionador de comportamentos que, no campo da fé, fortalece a normatização do instinto da fome. Pois ao estipular regras de conduta alimentares, indica o que não se poderia comer, assim como também em relação à quantidade e a especificidade do alimento. Há, portanto, doutrinas alimentares que controlam o impulso da gula e do acúmulo, apresentam um caminho para a autodisciplina, estimulam a partilha dos alimentos entre os membros do grupo, e também com as divindades, por meio das oferendas.

Segundo Albert Camus, “o homem é a única criatura que se recusa a ser o que ela é.”¹⁰⁶ Ele cria sistemas de símbolos para interpretar o mundo, com o tempo, esta interpretação, formada a partir da exposição de algo real, torna-se tão real quanto, passando a servir como padrão de pensamento e ações. Dando continuidade a ideia do pensamento simbólico do ser humano proposto no primeiro tópico, este processo é detalhado com vistas a demonstrar como a religião tem um papel domesticador, como fornecedora de sentido e construção do mundo. Desde o momento em que o ser humano constrói sua percepção da realidade, gera por sua vez, sistemas simbólicos de acordo com essa compreensão, levando a transformar o real, de forma a nortear os pensamentos, atos e ações. A religião é concebida pelo ser humano para fundamentar suas crenças e representações, assim como suas ações e aspirações.

Conclusões

Os sistemas simbólicos relacionados à alimentação, a linguagem e a religião são temáticas que se entrelaçam na estrutura do Candomblé, entre outros segmentos religiosos. Entre as funções simbólicas da alimentação e da religião estão vinculadas as noções de comensalidade, identidade e cultura. Ou seja, o ser humano aprendeu a submeter seus instintos aos fundamentos simbólicos. Essa compreensão ou visão de mundo resulta da construção de sentido a partir da produção dos sistemas.

¹⁰³ MONTANARI, 1998, p. 312.

¹⁰⁴ MINTZ, 2001, p. 32.

¹⁰⁵ Para Hall, toda ação social é cultural, que todas as práticas sociais expressam um significado e, neste sentido, são práticas de significação, ou seja, toda prática social tem uma dimensão cultural. São sistemas ou códigos de significados que, segundo o autor, dão sentido às nossas ações, permitem-nos interpretar ações alheias e, quando tomadas em seu conjunto, formam as nossas culturas, asseguram que toda ação social é cultural, que as práticas sociais imbuídas de significados são práticas de significação. Definir cultura como base da heurística dos significados que os nativos dão às suas interações. Cf. HALL, Stuart. A centralização da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação e realidade*. Porto Alegre, n. 2. v. 22, p. 15-46, 1997, p. 20.

¹⁰⁶ CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. São Paulo: Moderna, 2017. p. 22.

Entende-se que a comida nas religiões está vinculada a construção da identidade de um povo. Outro aspecto relevante relacionado a ela encontra-se no campo da linguagem. Mesmo que seja usada de forma diferente entre as religiões, toda comida propaga informações, visto que, no contexto religioso ou fora dele, é em todo tempo, um meio de representações e materializações. E por atuar como linguagem, ajuda na construção da visão de mundo da religião em questão, contribuindo assim para a construção da identidade humana.

A realização deste estudo pode ser compreendida na medida em que o conhecimento produzido historicamente referente à gastronomia envolve aspectos religiosos. Especialmente ao se pensar que a comida de Santo revela não apenas particularidades de uma cultura permeada por transformações histórico-sociais, mas também a devoção e a busca pela manutenção/adaptação de tradições que revelam a influência do processo alimentar na prática religiosa do Candomblé.

Referencias

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1975.
- _____. *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*. São Paulo: Nacional, 1978.
- BERNI, Rodrigo. *Comer com os Deuses: a alimentação na religião do Candomblé*. jul 03, 2015 by runespin Dietas. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yx8vax8w>>. Acesso em: 23 jan. 2018.
- CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Rosa Wanda Diez. *Antropologia e nutrição: um diálogo possível* [online]. Olhares antropológicos sobre a alimentação. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. 306 p. Antropologia e Saúde collection. ISBN 85- 7541-055-5. Available from SciELO Books. Disponível em: <<https://tinyurl.com/v4dd4ky>>. Acesso em: 2 jan. 2018.
- CARNEIRO, Henrique. *Comida e Sociedade: uma história da alimentação*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.
- CASCUDO, Luís Câmara. *História da Alimentação no Brasil*. Global, 2011.
- CERVO, Amado L.; BERVIAN, Pedro A.; SILVA, Roberto da. *Metodologia científica*. 6. ed. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2007, p. 57.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- IORE, Gabriela; FONSECA, Amélia de Lourdes Nogueira da. *A influência da religião no hábito alimentar de seus adeptos*. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yjd7pwrg>>. Acesso em: 27 dez. 2017.
- FRANCO, Arioaldo. *De caçador a gourmet: uma história da gastronomia/Arioaldo Franco*. – 2ª ed. Ver. – São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2001. 83 Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões, Vitória-ES, v. 4, n 2, jul.-dez., 2016.
- GONÇALVES, Fábio da Silva; OLIVEIRA, Daniel Coelho de. *A comida dos homens e a comida dos espíritos: um estudo sobre práticas alimentares no Candomblé e na Umbanda*. VIII Encontro Nacional de Estudos do Consumo. IV Encontro Luso-Brasileiro de Estudos do Consumo. II Encontro Latino-Americano de Estudos

do Consumo Comida e alimentação na sociedade contemporânea 9,10 e 11 de novembro de 2016. Universidade Federal Fluminense em Niterói/RJ. Disponível em: <<https://tinyurl.com/qs3vwzc>>. Acesso em: 2 jan. 2018.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. Metodologia científica. São Paulo: Atlas, 1991.

LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo. *Espiritismo no Brasil*. Cad. CERU, Dez 2008, vol.19, nº2, p.173.

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

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 150.

MINTZ, S.W. Comida e Antropologia: uma revisão. *Revista de Ciências Sociais*, N.47, V.16, 2001.

MOTTA, R. *Sacrifício, mesa, festa e transe na religião afro-brasileira*. Horizontes Antropológicos, 1(3): 31-38 [links]. Oro A. organizador (Trabalho Manjar dos deuses: as oferendas nas religiões afro-brasileiras / Stefan Hubert). 1995.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Órixas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

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

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô Agô Lonan*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

SILVEIRA, Renato da. "Jeje-nagô, iorubá-tapá, aon efan e ijexá: processo de constituição do Candomblé da Barroquinha, 1764-1851". *Revista Cultura Vozes*, Petrópolis, 94 (6):80-101. 2000.

SOUZA JÚNIOR, Vilson Caetano de. Comida de Santo e Comida de Branco. *Revista Pós Ciências Sociais*. v. 11, n. 21 (2014). Disponível em: <<https://tinyurl.com/y4btqtp>>. Acesso em: 21 jan. 2018.

SOUZA JÚNIOR, Vilson Caetano de. *A Comida dos Órixas*. Segunda-feira, 21 de outubro de 2013. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y33dzpde>>. Acesso em: 3 fev. 2018.

VERGER, Pierre. *Órixas: Deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Nacional, 1985.

_____ *Lendas africanas dos Órixas*. Salvador: Corrupio, 1985.

VERGER, Pierre. *Os Orixas*. (mundo dos espíritos). Salvador. Corro pio, 1981.

WALENT, Carol. Comidas de Santo/Ecos. setembro 6, 2008. Disponível em: <<https://tinyurl.com/qpsuacj>>. Acesso em: 23 jan. 2018.

BASTIDE, R. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

COELHO-COSTA, Ewerton Reubens. *Nos banquetes de candomblé os deuses comem: representatividade mitológica nas comidas de santo*. *Ágora*. Santa Cruz do Sul, v.18,n. 01,p. 78-86, jan./jun. 2016. Universidade Estadual do Ceará– UECE, Fortaleza, Ceará. Disponível em <http://online.unisc.br/seer/index.php/agora/index>. Acesso em 2 de fevereiro de 2018.

PRANDI, R. *Os orixás e os mitos*. In: *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras; 2001. p. 359.

LIMA, V. C. *A Anatomia do Acarajé e Outros Ensaio*s. Salvador: Corrupio; 2010.

LODY, R. *Santo Também Come*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998, p. 32.

SANTOS, J.E. *Sistema dinâmico*. In: *Os Nagôs e a morte*. 11 ed. Petrópolis: Vozes; 2002. p.40-2.

SOUZA JÚNIOR, V. C. *O Banquete Sagrado* – Notas Sobre Os “De Comer” Nos Terreiros De Candomblé. Salvador: Atalho, 2009, p. 82.

VOGEL, Arno et al. *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 17.

QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. p. 76.

OTTO, Rudolf. *Le sacré: l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris: Payot, 1949, p. 23.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. *Comida: uma história*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 60.

NADALINI, Ana Paula. “O nosso missal é um grande cardápio”: Candomblé e alimentação em Curitiba. *Revista Angelus Novus*, nº 3, maio de 2012. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yy6fpuby>>. Acesso em: 3 mar. 2018.



Como citar este artigo (Formato ABNT):

SOUZA, Izabel Cristina Francisco; PARADELLA, Cássia Lourdes. A Gastronomia e o Sagrado: O alimento que satisfaz o corpo e o espírito. **Id on Line Rev.Mult. Psic.**, Fevereiro/2020, vol.14, n.49, p. 295-319. ISSN: 1981-1179.

Recebido: 16/01/2020;

Aceito: 31/01/2020.