

Ajeumbó: Os de comer, a etnografia contracolonial e o surgimento de epistemologias dissidentes a partir do chão de terreiro.

Autora- Lina Delé Nunes¹

Coautora- Evelyn Marcelle Ribeiro Mota²

Coautor - Cláudio Fonseca de Oliveira³

Resumo

Este artigo nasce da experiência de quem vive e partilha o chão de terreiro, compreendendo-o não apenas como espaço religioso, mas como território de produção de saberes, de construção de identidades e de continuidade da memória ancestral. A partir dessa perspectiva situada, investiga-se como as práticas cotidianas, especialmente aquelas relacionadas à alimentação e aos rituais, constituem modos de vida, formas de sociabilidade e processos de transmissão de conhecimentos em comunidades afrodiaspóricas, com enfoque nos terreiros de candomblé.

Fazendo uso dos aportes do pensamento contracolonial, esta abordagem reconhece o terreiro como um lugar de memória, resistência e reexistência, no qual se preservam e recriam conhecimentos historicamente marginalizados pelos processos coloniais. Nesse contexto, os saberes cotidianos expressos na preparação dos alimentos sagrados, nos rituais de cuidado, nas práticas de cura, na gestão dos recursos naturais e nas formas de convivência comunitária emergem como modos legítimos de conhecer e interpretar o mundo. Mais do que práticas culturais ou religiosas, constituem sistemas complexos de conhecimento capazes de afirmar identidades coletivas, produzir suas próprias teorias sobre a vida social e espiritual e sustentar comunidades que, ao longo do tempo, transformaram a resistência em um princípio fundamental de existência.

Palavras-chave: alimentação; terreiros de candomblé, contracolonialidade.

¹ Doutoranda em Antropologia (Universidade Federal da Bahia); Mestra em Antropologia (Universidade Federal de Sergipe); Graduada em Lic. em História (UNIT); liregina_nunes@outlook.com; <http://lattes.cnpq.br/1488520215217600>.

² Graduada em Ciências Sociais (UFS), Mestra em Ciências Sociais (UNIFESP), evelyn.marcele@gmail.com, <http://lattes.cnpq.br/3208779957618866> e <https://orcid.org/0000-0001-8658-4446>.

³ Mestre em Estudos Étnicos e Africanos (UFBA); Bacharel em Direito pela Universidade do Estado da Bahia; ajejuridico@outlook.com; <http://lattes.cnpq.br/0141823978145346>

1 Introdução

A contracolonialidade (BISPO, 2020) opera a partir da recusa em submeter modos de vida ancestrais à gramática interpretativa do colonizador, afirmando formas próprias de relação com a terra, o tempo e a coletividade. Tal deslocamento implica reconhecer que a exigência de comprovação, continuidade histórica ou autenticidade cultural não é neutra, mas produto de um regime epistemológico que historicamente negou a essas comunidades o estatuto de produtoras legítimas de conhecimento. E uma condução argumentativa contracolonial não é mera resistência, é uma afirmação de modos de vida (BISPO, 2020) que recusam ser interpretados a partir da gramática colonial.

A linha argumentativa deste trabalho se ocupará sobre o ato comensal nos terreiros de candomblé, a partir da experiência etnográfica na Bahia e em Sergipe, onde o debate irá se ater à construção dos significados dentro de uma cultura afrodiaspórica onde o processo que envolve inter-relações no espaço comensal ritual existem diferentes elementos ligados à linguagem, sistemas de signos e ao imaginário dos indivíduos. Por meio de uma abordagem simbólico interacionista (BLUMER, 1996), pretendo destacar seus principais aspectos: simbólico, econômico, social e assim por diante. Considerando que existe uma produção plural acerca dos candomblés, mas que não possuem enfoque na alimentação em termos nutricionais, simbólico e social.

O esforço aqui desprendido é fazer uma abordagem na comida de terreiro em seu modo coletivo (SOUZA JUNIOR, 2009) e sua efetiva agência nesse contexto (SANTOS, 2015). Por ser cheia de preceitos e símbolos a função da comida nesses espaços não é só de alimentar o corpo, mas trabalha com um processo de autoafirmação nas comunidades de terreiro. Essas manifestações rituais servem como uma espécie de ruptura com o cotidiano (SEGALIN, 2005), onde as cerimônias religiosas e os ritos comensais são indispensáveis, pois reforçam o sentimento de pertença coletiva.

Pensar a alimentação nos terreiros de candomblé exige deslocar o olhar para além das concepções ocidentais que compreendem o alimento exclusivamente como recurso biológico, mercadoria ou objeto de consumo. Nas comunidades tradicionais de terreiro, a comida constitui uma dimensão fundamental da experiência religiosa, social e política, articulando relações entre

pessoas, divindades, ancestralidade, território e memória. Comer, preparar, ofertar e partilhar alimentos são práticas que produzem pertencimento, organizam a vida coletiva e atualizam conhecimentos ancestrais transmitidos entre gerações.

Nesse sentido, o pensamento contracolonial de Nêgo Bispo oferece uma importante chave interpretativa para compreender essas práticas. Ao propor a contracolonização como uma forma de existência que antecede e resiste ao projeto colonial, Bispo questiona a universalização dos paradigmas eurocêtricos e afirma a legitimidade dos saberes produzidos pelos povos afro-indígenas e quilombolas. Para o autor, a colonialidade opera pela separação entre humanidade e natureza, transformando a terra, os corpos e os conhecimentos em mercadorias. Em contraposição, os povos tradicionais organizam suas existências a partir de relações de reciprocidade, circularidade e pertencimento ao cosmos. A alimentação e vida comunitária (BISPO, 2020) são formas de conhecimento construídas na oralidade e na convivência com o território, defendendo modos de existência que escapam à lógica da mercantilização da vida.

Ao trazer essa reflexão para o universo dos terreiros, sobretudo Bahia e Sergipe, é possível compreender a alimentação como prática contracolonial. Os alimentos preparados para os orixás, inquices e voduns não são simples objetos ritualísticos, mas expressões de partilha da magia com os humanos, uma cosmologia que reconhece a interdependência entre candomblecistas, ancestralidade, divindades e natureza. A comida produz axé, estabelece vínculos, transmite conhecimentos e fortalece a continuidade das comunidades. Nessa perspectiva, cozinhar é também educar, cuidar e produzir mundo.

As práticas alimentares desempenham papel central na construção das identidades (SOUZA JUNIOR, 2009) religiosas e comunitárias. A alimentação ritual não pode ser reduzida a uma dimensão simbólica isolada, pois está inserida em um conjunto de relações sociais que organizam pertencimentos, hierarquias, aprendizagens e formas específicas de sociabilidade. Estudos antropológicos sobre a cozinha de santo evidenciam que ela funciona como um espaço de formação e transmissão de conhecimentos, onde se aprende observando, fazendo e compartilhando experiências.

Desse modo, a noção de pertença ocupa lugar central nesta pesquisa. O ato comensal vai além da pertença, pertencer não significa apenas integrar uma comunidade religiosa, mas participar de uma rede de relações que envolve ancestrais, entidades, territórios, famílias de santo, partilha e conhecimentos coletivos. A alimentação desempenha papel fundamental nesse processo, pois é por meio dela que se constroem vínculos afetivos, se reafirmam identidades e se atualizam memórias ancestrais. Cada alimento preparado, cada obrigação realizada e cada

refeição compartilhada reafirma uma pedagogia comunitária que ensina valores, responsabilidades e formas de convivência.

II Um debate quase indigesto sobre os de comer, comensalidade e comida votiva.

Ao articular alimentação, pertença e contracolonialidade, reconheço que os terreiros são espaços de elaboração epistemológica e resistência histórica. Mais do que lugares de preservação cultural, os terreiros constituem territórios vivos de produção de conhecimentos, onde a comida, longe de ser apenas alimento, transforma-se em linguagem ancestral, resistência, memória coletiva, tecnologia de cuidado e fundamento da continuidade da vida comunitária.

O secularismo no Brasil possui dificuldades de se desvincular das questões morais e éticas com as quais a religião cristã moldou as bases jurídicas do país. Por isso é urgente pensar de forma mais aprofundada a comensalidade em territórios tradicionais, se desvencilhando da prática colonial de classificação, um exemplo disso foi o caso da votação do STF e de como o pensamento neopentecostal está imbricado no sistema jurídico, fazendo uso destes positivos para reivindicar seus interesses e combater bandeiras que são contra suas concepções morais, assim como, nos ajuda a compreender de que forma determinadas religiões estão presentes no espaço público e continuam a servir bandeiras, demandas e organizações de seus interesses. Imprescindível abarcar as formas históricas com que se pressupõe os espaços de interações públicas e isto deve ser feito sem esquecer que sua produção envolve dimensões que podemos chamar de simbólicas.

Perceber isso além de um processo de reparação é urgente, pois, indubitavelmente o processo de construção de conhecimento e constituição de pensamento sofreu com o olhar colonizador que parte de um pressuposto onde a terceira via que incluía as categorias de raça como processos de formação de unidade, para além de considerar as fusões afroindígenas sem que um se sobressaia sobre o outro no processo de colonização⁴. Estou me referindo

⁴ Como exemplo disso, ratificamos que entender o rito sacrificial nas comunidades tradicionais de terreiro como abate puro e simples é leviano e carregado de inverdades. Para entender esse ritual deve-se recorrer ao pensamento africano de que tudo é vivo e tem ligação direta com a existência da comunidade. Iniciada no candomblé, Lina Delé Nunes afirma que é o *ejé* que equilibra o *ibí* e *irê* nos nossos *orís*, mantém o corpo de pé e faz circular a energia vital em nós socializando o *axé*. Pois, desse pensamento descende essa prática e motivações pelas quais se sustentam nessas comunidades. Ao seu ver é um equívoco analisar o rito do *orô* à luz dos valores ocidentais que desrespeitam e deslegitimam as práticas ligadas às Comunidades Tradicionais de Terreiro, essas opiniões exotizam, criminalizam e vandalizam a prática ancestral.

especificamente sobre o rito sacrificial nos terreiros de candomblé que tomou proporções jurídicas em 2018, mas que rendem discussões e processos até os dias atuais, encabeçado por entidades e representantes de órgãos de proteção aos animais. Seria facilmente diluído se a fonte de consulta para um possível entendimento fossem ontologias debruçadas no contracolonialismo, mas não é o caso.

Um pensamento do qual coadunamos, nesse sentido, está alinhado à escrita de Flor do Nascimento:

Em um mundo no qual tudo é vivo, a prática da alimentação é sempre uma questão delicada, pois implica em decidir pela suspensão da vida de uns para a continuidade da vida de outros. Este é o motivo pelo qual, nos sistemas tradicionais africanos de alimentação, parte-se do princípio do necessário, buscando-se, tanto quanto possível, evitar e interditar o desperdício, pois este seria um fator de desequilíbrio das onipresentes forças vitais (o que vale tanto para alimentos de origem animal, vegetal ou mineral). E isso deve ser levado em consideração para todas as entidades das quais nos alimentamos: água, vegetais, minerais e animais não humanos. A força vital que habita em todos os existentes precisa ser mantida em equilíbrio para que o mundo siga existindo em suas diversas relações. Esta complexa tarefa de obter alimentos sem desequilibrar as forças vitais espelha também o caráter complexo das relações sociais nas comunidades tradicionais africanas. Eivadas de conflitos que devem ser gerenciados de maneira a manter o bom funcionamento da comunidade, estas sociedades têm no ritual público da alimentação um momento privilegiado de reencontro, reorganização, fortalecimento de laços solidários. O equilíbrio social deve ser uma das retribuições mais importantes ao gesto de retirar a vida de alguns para a manutenção da vida de outros. Essa transferência vital exige que as relações sociais tendam para a boa resolução dos conflitos e para a continuidade com o mínimo de atrito no interior da comunidade. É a paga social pela morte provocada em nome da vida (FLOR DO NASCIMENTO, 2015, p. 62-65).

Podemos perceber, por meio dessa epistemologia que há mudanças, inclusive, no conceito de comensalidade na medida em que adentra uma categoria simbólica. Pesquisas que não contemplem o pensamento contracolonial e constróem uma ideia/teoria e/ou categorias com base num pensamento ocidental apenas continuam o legado colonizador, ao padronizar conceitos cometem etnocídio intencional, num impulso fulminante epistemicida de quebra de identidade e reconhecimento histórico. O viés da questão para nós, é que um pesquisador mesmo reconhecendo que a relação dos sujeitos com seu entorno e entre os seus membros é diferenciada e até mesmo muito mais humanizada, não refreia o olhar preconceituoso que reduz a sua própria imagem, improdutivo e atrasado.

Nessa perspectiva, Santos (2015) em sua obra indaga sobre o modelo supremacista de conhecimento⁵. Menciona que a endoperspectiva acerca dos contextos historiográficos traz em

⁵ É quando o autor retoma a questão da sabotagem do colonizador em relação às construções de identidades e suas autodenominações, vai justamente na perspectiva de desumanizar e /ou coisificar o outro.

seu cerne vivências e concepções diferenciadas. Concordo com o autor quando menciona que o processo de escravização dos povos afroindígenas trabalhou na perspectiva de destituir os sujeitos de suas identidades individuais e coletivas, confinando-os a uma ótica monoteísta que balizou seus valores socioculturais. Tendo como principal alvo destituir suas existências a partir dos seus territórios, expressões culturais e seus modos de vida, subalternizaram os saberes tradicionais ali constituídos. O projeto colonizador usou como mote a prática de etnocídio como uma política para despotencializar e desarticular comunidades tradicionais, pois a cosmovisão eurocêntrica não dá conta de abarcar dos povos tradicionais, suas cosmo percepções e seus cosmo sentidos.

Os povos tradicionais usam como contra ataque, além de sua resistência contra colonial, as mesmas armas do colonizador: a produção de conhecimento. E essa retomada de poder⁶, tem como princípio reaver processos historicamente articulados ao Estado atravessando e interferindo na estrutura social, territorial, econômica, política e religiosa desses povos. A reinvenção das suas atividades, tem como pano de fundo uma expertise em “hackear o sistema” como forma de reexistir e resistir. Existem elementos que se amparam na oralidade e incidem diretamente na continuidade, na repetição, na resistência e na hereditariedade comunidades tradicionais de terreiro, sendo esses os pilares principais que atuam no processo identitário desses atores sociais que possuem conhecimento sofisticado, secular e complexo. Rufino (2016, p.198) elenca que para nós, que vivemos em um mundo que se edificou a partir da interdição e da descredibilização da diversidade, nos resta lançar nossos dilemas na encruza, rasurá-los e reinscrevê-los de forma cruzada.

Reflexão mencionada por Santos (2015) serve para analisar as trajetórias das construções afrodiaspóricas que vão além do nível de Brasil (RESTREPO, 2016), a exemplo da Colômbia e do Equador em que os mesmos mecanismos, já acima mencionados, são utilizados para subalternizar e invisibilizar afroindígenas. Movimenta questões sobre processos de construção de identidade ao questionar a hegemonia indígena em detrimento da identidade afro, considerado multiétnico e pluriversal. Entretanto, destaca que o debate nas duas regiões tende a se diferenciar por conta das estratégias utilizadas pelos movimentos sociais das regiões. Onde a luta gira em trono da construção e autoafirmação de uma identidade que integre o sujeito negro intelectualmente, socialmente e academicamente. Sendo reconhecidos como sujeitos

⁶ Explica Castillo (2010) que nas comunidades de terreiro o saber e o poder são afins, garantindo o seu pleno funcionamento.

políticos e de direitos, os processos no front de luta tiveram aspectos similares no que tange às definições de raça e classe, por conseguinte, suas diferenças culturais, organizativas e territoriais.

III Contra fome colonial: Outridades dos de comer

As discussões sobre segurança alimentar costumam estar circunscritas a indicadores nutricionais, renda, acesso a alimentos e políticas públicas de abastecimento. Embora tais aspectos sejam fundamentais, eles se mostram insuficientes quando analisamos a realidade das Comunidades Tradicionais de Terreiro. Nesses espaços, (SOUZA JÚNOR, 2009) alimentar-se não corresponde apenas à ingestão de nutrientes necessários à manutenção biológica da vida, mas envolve uma complexa rede de relações entre pessoas, ancestralidade, divindades, território, natureza e coletividade. Em outras palavras, a fome não se manifesta apenas na ausência de comida; ela também pode ser percebida na ruptura dos laços comunitários, no apagamento das memórias ancestrais e na negação dos modos próprios de existir e produzir conhecimento.

Nessa direção, o pensamento contracolonial ao questionarmos os paradigmas coloniais que fragmentam a existência em categorias isoladas, natureza, cultura, religião, economia e política, propomos compreender a vida a partir das relações de biointeração (BISPO, 2024). Os povos tradicionais estabelecem com a terra uma relação de reciprocidade, e não de exploração. O alimento não é concebido como mercadoria ou recurso a consumido, mas como entidade viva que participa da construção da existência coletiva e transforma o meio. Quando o ancestral partilha do seu axé, ele oferece condições para a continuidade da vida, exige responsabilidade, cuidado e compromisso daqueles que assim recebem.

Os alimentos utilizados nos rituais, nas obrigações e nas refeições comunitárias não são percebidos como objetos desvinculados de suas origens, mas como expressões de uma rede cosmológica que articula humanos, divindades, ancestrais, plantas, animais, águas, pedras e territórios. O alimento carrega história, memória e axé. Sua preparação mobiliza conhecimentos transmitidos por gerações e sua partilha reafirma vínculos coletivos que sustentam a comunidade. A construção do pertencimento nos terreiros está diretamente associada a essas

práticas alimentares. Ao contrair aliança com o sagrado, os sujeitos assumem responsabilidades perante a coletividade e passam a integrar uma comunidade de cuidado mútuo.

Como observa Parés (2016), os processos de reorganização comunitária produzidos pelas religiões de matriz africana favoreceram a constituição de espaços de cura, reparação social e fortalecimento dos vínculos ancestrais. Estar junto, cozinhar junto e comer junto não representam apenas momentos de convivência; constituem experiências fundamentais de formação humana e espiritual. Sob essa perspectiva, a comensalidade pode ser compreendida como uma prática contracolonial. Em um mundo organizado pela lógica da competição, do individualismo e da acumulação, os terreiros reafirmam cotidianamente princípios de compartilhamento, reciprocidade e responsabilidade coletiva. A comida distribuída após os rituais, os mutirões para preparação dos alimentos sagrados e os processos de acolhimento daqueles que chegam à comunidade materializam formas de sociabilidade que escapam às racionalidades dominantes. Como já observava Mauss (2003), a dádiva cria obrigações recíprocas e fortalece laços sociais. Nos terreiros, a circulação dos alimentos produz exatamente esse movimento: alimentar e ser alimentado tornam-se expressões concretas da pertença.

Ao mesmo tempo, é necessário compreender que as práticas alimentares das comunidades tradicionais de terreiro enfrentam processos históricos de deslegitimação. A colonialidade operou não apenas pela expropriação material dos povos africanos e seus descendentes, mas também pela desqualificação de seus sistemas de conhecimento. A imposição de uma racionalidade eurocêntrica produziu narrativas que classificaram saberes tradicionais como inferiores, supersticiosos ou incompatíveis com os critérios da ciência moderna. Nesse processo, formas ancestrais de relação com a terra, com os alimentos e com o sagrado foram sistematicamente invisibilizadas.

Entretanto, os terreiros permaneceram produzindo conhecimento. Suas cozinhas, seus quintais, seus rituais e suas práticas de cuidado constituem verdadeiros espaços pedagógicos, onde se aprendem valores, técnicas, responsabilidades e modos de existir. A alimentação ocupa lugar central nesse processo. Não se trata apenas de nutrir corpos, mas de fortalecer vínculos, transmitir memórias e atualizar conhecimentos ancestrais. Como aponta Verger (2002), a própria noção de pessoa nas sociedades iorubanas está profundamente vinculada às relações comunitárias e à família de santo. Dessa forma, alimentar-se significa também participar de uma rede de pertencimento que conecta passado, presente e futuro.

A sacralização dos alimentos e dos animais destinados aos rituais deve ser compreendida dentro dessa cosmologia relacional. O sacrifício ritual não se reduz à objetificação de um ser

vivo, como frequentemente sugerem interpretações externas marcadas por referenciais ocidentais. Trata-se de um complexo sistema de trocas, reciprocidades e circulação de axé. Conforme demonstram os estudos de Ramos (2016), os elementos mobilizados nos rituais atuam como operadores de relações entre humanos e extra-humanos. O sangue, as pedras, os assentamentos, as folhas, os animais e os alimentos não representam entidades externas; participam ativamente da constituição do mundo vivido e das conexões que sustentam a vida comunitária.

Nesse contexto, comer ultrapassa largamente os limites biológicos do corpo. Come-se com a boca, mas também com os olhos, com a memória, com os afetos e com a ancestralidade. Come-se fisicamente, espiritualmente e simbolicamente. Como observa Raul Lody (1995), a comida constitui um dos mais importantes marcadores culturais de uma sociedade. Nos terreiros, ela é também um veículo de comunicação entre diferentes dimensões da existência. Alimentar-se significa acionar o axé, renovar vínculos e participar dos fluxos que conectam seres humanos, natureza e divindades.

Por essa razão, discutir segurança alimentar em comunidades tradicionais de terreiro exige ampliar o próprio conceito de alimentação. A privação alimentar não pode ser reduzida à ausência de nutrientes ou calorias. Ela também se manifesta quando territórios são ameaçados, quando práticas religiosas são criminalizadas, quando conhecimentos ancestrais são silenciados e quando formas tradicionais de produção da vida são deslegitimadas. Há fome quando faltam alimentos, mas também quando se tenta interromper os processos que produzem pertencimento, memória e continuidade comunitária.

Sob uma perspectiva contracolonial, os terreiros nos oferecem importantes ensinamentos para pensar futuros possíveis. Em um cenário global marcado pela intensificação das desigualdades sociais, pelas crises ambientais e pela fragilização dos vínculos comunitários, seus saberes reafirmam a centralidade da reciprocidade, da responsabilidade coletiva e do respeito às múltiplas formas de vida. A alimentação, nesse contexto, emerge como uma tecnologia ancestral de cuidado, capaz de articular sustento material, fortalecimento espiritual e coesão social.

Assim, mais do que espaços religiosos, os terreiros constituem territórios de produção de mundos. Neles, a comida não é apenas consumida: ela produz relações, educa corpos, fortalece comunidades e reafirma a continuidade da vida. Como nos ensina Nêgo Bispo, quando a terra dá, ela oferece condições para que a existência floresça; quando a comunidade partilha aquilo que recebe, transforma alimento em pertencimento, memória em resistência e

ancestralidade em futuro. É justamente nessa capacidade de produzir vida em comum que reside uma das mais potentes contribuições contracoloniais das Comunidades Tradicionais de Terreiro para o mundo contemporâneo.

III Comer, pensar e confluir. Considerações finais.

Ao longo deste trabalho, buscamos compreender as práticas alimentares das Comunidades Tradicionais de Terreiro para além das interpretações que reduzem a comida à sua dimensão nutricional ou material, perseguimos pensar na forma contracolonial da construção de pensamento. A experiência etnográfica demonstrou que, nesses espaços, alimentar-se constitui num ato profundamente relacional, no qual circulam saberes, afetos, ancestralidades, responsabilidades coletivas e modos próprios de produzir a vida. Comer não significa apenas nutrir o corpo, significa participar de uma complexa rede de trocas que conecta humanos, divindades, ancestrais, animais, plantas e territórios.

O ato de consumir a comida ritualizada reforça vínculos comunitários e atualiza compromissos coletivos. A comensalidade produz solidariedades (SOUZA JÚNIOR, 2009), fortalece laços sociais e sedimenta relações de cooperação. Contudo, a pesquisa sugere que sua dimensão ultrapassa a convivência entre os membros da comunidade. A comida compartilhada constitui também uma forma de circulação do axé, compreendido como força vital que movimenta a existência e garante a continuidade dos fluxos que sustentam a vida religiosa e comunitária. Ao consumir aquilo que foi preparado, ofertado e sacralizado, os sujeitos participam de um sistema de relações que produz pertença e continuidade.

Nesse sentido, insistimos em afirmar que a cozinha do terreiro se revelou um dos mais importantes espaços de elaboração e transmissão de conhecimentos. Ali coexistem técnicas, memórias, narrativas, prescrições ritualísticas, aprendizados corporais e ensinamentos ancestrais que dificilmente podem ser compreendidos a partir das categorias modernas que fragmentam religião, economia, educação, saúde e alimentação. O que se aprende na cozinha não se restringe ao preparo dos alimentos, aprende-se a ouvir, observar, respeitar hierarquias, cuidar dos mais velhos, compreender os ciclos da natureza e reconhecer a responsabilidade coletiva que sustenta a vida comunitária. As reflexões propostas nos provocam a compreender a profundidade dessas relações.

A contracolonialidade nos obriga a pensar modos de reciprocidade e de responsabilidade. O alimento não aparece como mercadoria dissociada de sua origem, mas

como resultado de uma complexa rede de biointerações que envolve diferentes formas de vida. Nos terreiros, essa lógica encontra expressão concreta nas práticas alimentares, nas oferendas, nos rituais de partilha e nos sistemas de cuidado que reconhecem a interdependência entre todos os seres.

Foi justamente a partir dessa compreensão que o conceito de segurança alimentar foi tensionado ao longo deste trabalho, adicionamos esse ingrediente para mexer nossa panela. Se a fome pode ser entendida como ausência de alimento, ela também pode ser percebida na destruição dos vínculos comunitários, no apagamento das memórias ancestrais, na perseguição religiosa e na deslegitimação dos conhecimentos produzidos pelas populações tradicionais. Há formas de escassez que não se medem apenas pela quantidade de comida disponível, mas pela interrupção dos processos que produzem pertencimento, dignidade e continuidade coletiva.

A condição de dupla pertença, nos permitiu que a investigação transitasse entre mundos frequentemente apresentados como separados. Entretanto, a experiência demonstrou que a própria separação entre conhecimento acadêmico e conhecimento tradicional constitui um dos legados mais persistentes da colonialidade. A lógica da encruzilhada, tão presente nas cosmologias afro-diaspóricas, oferece uma alternativa potente para pensar essa relação. A encruzilhada não é lugar de oposição entre caminhos, mas de encontro, negociação, trânsito e criação. É um espaço onde diferentes conhecimentos podem coexistir sem que um precise anular o outro.

Por essa razão, cruzar a epistemologia acadêmica com os saberes de terreiro não deve significar traduzir experiências tradicionais para categorias externas que as reduzam ou invisibilizem. O desafio consiste em reconhecer que os terreiros já produzem teoria, interpretam o mundo, elaboram conceitos e constroem formas sofisticadas de conhecimento sobre a vida, a coletividade, a natureza e a espiritualidade. Seus sistemas de troca, reciprocidade, economia moral e organização comunitária não aguardam validação acadêmica para existir; eles persistem há séculos produzindo vida apesar das múltiplas formas de violência colonial.

Assim, este trabalho não pretende encerrar um debate. Ao contrário, procura abrir possibilidades para novas investigações acerca das relações entre alimentação, território, ancestralidade, ecologia, gênero, saúde e produção de conhecimento nas comunidades tradicionais de terreiro. Permanecem em aberto questões fundamentais sobre os modos como essas comunidades elaboram respostas próprias para problemas contemporâneos, especialmente diante das crises ambientais, alimentares e civilizatórias que marcam o presente.

Talvez uma das maiores contribuições das cosmologias de terreiro para o nosso tempo seja justamente recordar aquilo que a modernidade insistiu em esquecer: ninguém vive sozinho, ninguém come sozinho e ninguém produz conhecimento sozinho. Há sempre uma rede de relações sustentando a existência. Entendemos assim, que o mexido nessa panela podemos encerrar, mas que deixemos essa tampa aberta.

REFERÊNCIAS:

- ANI, Marimba. Yurugu: uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeu. Cap, v. 7, p. 393-399, 1994.
- ABU-LUGHOD, Lila; DO REGO, Francisco Cleiton Vieira Silva; DURAZZO, Leandro. A Escrita contra a cultura. Equatorial–Revista do Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social, 2018. p. 193-226.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. Racismo Estrutural. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ARNÁIZ, Mabel Garcia. In. HERNÁNDEZ, Jesus Contreras. Alimentación y Cultura: Perspectivas Antropológicas. Barcelona: Ariel, 2005.
- BANKS, Ojeya. Katherine Dunham: decolonizing anthropology through africanamerican dance pedagogy. Transforming Anthropology, 20(2), 2012, pp. 159– 168.
- BARBOSA E SILVA, Marina. “Orixás, guardiões da ecologia”: Um estudo sobre conflito e legitimação das práticas religiosas afro-brasileiras em Porto Alegre. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2012.
- BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Tradução de Maria Eloisa Capellato e Olivia Krahenbuhl. 3ª. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.
- BISPO, Antônio. A terra dá, a terra quer. 3ª ed. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2024.

BORTOLETO, Milton. O sacrifício votivo em questão. Animais e religiosos como sujeitos de direitos. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

CARVALHO, Erico Tavares de; ORO, Ari Pedro; SCURO, Juan. O Sacrifício de Animais nas Religiões Afro-Brasileiras. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, p. 229-253, 2017.

CASTILLO, Lisa Earl. Entre a Oralidade e a Escrita: A Etnografia nos Candomblés da Bahia. 1ª ed. Salvador: EDUFBA, 2010.

CARDOSO. Ruth. A Aventura Antropológica: Teoria e Pesquisa. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

CAPONE, S.; MORAIS, M. R. DE. Afro-patrimônio no plural: a mistura no candomblé como valor excepcional. *Vivência: Revista de Antropologia*, v. 1, n. 55, 11 dez. 2020.

CÉSAIRE, Aimé; CAMPAÑA, Mario. Discurso sobre el colonialismo. *Guaragao*, v. 9, n. 20, p. 157-193, 2005.

DANTAS. Beatriz Gois. . Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Alimentação Socializante: Notas Acerca da Experiência do pensamento Tradicional Africano. Nº 2. Brasília: Revista das Questões, 2015. pp. 62-74.

_____. Sobre os Candomblés Como Modo de Vida: Imagens Filosóficas entre Áfricas e Brasis. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Revista Ensaio Filosóficos, 2016. pp. 153-170.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Vértice. Editora Revista dos Tribunais, v. 189, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. O pensamento selvagem. Campinas: ed. Papirus, 1989. p. 15-49.

_____. O cru e o cozido: Mitológicas 1. São Paulo: Cosac & Naif, 2004.

LIMA, Vivaldo Costa. Cosme e Damião: O culto aos santos gêmeos no Brasil e na África. 1ª ed. Salvador: Corrupio, 2005.

_____. As dietas africanas no sistema alimentar brasileiro. In: Faces da tradição afro-brasileira. Organização de Carlos Caroso e Jeferson Bacelar.

Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 2006, p. 321.

_____. Etnocenologia e Etnoculinária do acarajé. In: Etnocenologia: Textos Seleccionados. Organização de Cristine Greiner e Armindo Bião. 1ª ed. São Paulo: Annablume, 1999, p.63.

_____. Família de Santo: Nos Candomblés Jejes- Nagôs da Bahia. 2ª ed. Salvador: Corrupio, 2003.

MAFEJE, Archie. Africanity: a combativeontology. CODESRIA Bulletin, n. 3 & 4, 2008, pp. 106-110 [Republicado de CODESRIA Bulletin, n. 1 & 4, 2000, pp. 66-71]. Tradução de Paulo Ricardo Müller.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia Como Prática E Experiência. Nº 32. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, 2009.

_____. Lesse Orixá: Nos Pés do Santo. 1ª ed. Salvador: Corrupio, 2010.

MAUSS, Marcel. Ensaio de Sociologia. 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

_____. Sociologia E Antropologia. Ensaio sobre a dádiva. Trad.: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 183-312.

MINTZ, Sidney W. Encontrando Taso, me descobrindo. Dados: Revista de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, 1984. p. 45-58.

MONTANARI, Massimo. Comida Como Cultura. Tradução de Letícia Martins de Andrade. São Paulo: Editora Senac, 2008.

MOTTA, Roberto. O útil, o Sagrado e o Mais-que-Sagrado no Xangô de Pernambuco. Nº 8. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, 1998.

_____. Sangue: Ensaio Sobre o Sacrifício no Xangô de Pernambuco. Nº 6. Revista Africa (s), 2016.

PEIRANO, Mariza. Etnografia Não É Método. Nº 42. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, 2014.

RESTREPO, Eduardo; WALSH, Catherine y León, EDIZÓN. El “giro al multiculturalismo” desde un encuadre afro-indígena. 2016.

RUFINO, Luiz. Performances Afro-diaspóricas e Descolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. Antropolítica Revista Contemporânea de Antropologia, Porto Alegre, v. 1, n. 40, 54-80, 2016.

SANTOS, Antonio Bispo. Colonização, quilombos: modos e significações. Brasília: INCTI, UNB, INCT, CNPQ, MCTI, 2015.

SOUZA JUNIOR, Vilson Caetano. O Banquete Sagrado. 1ª ed. Salvador: Atalho, 2009.

_____. Comida de Santo e Comida de Branco. Vol. 11. Nº 21. Maranhão: Revista Pós Ciências Sociais, 2014.

_____. Na Palma da Palma da Minha Mão: Temas AfroBrasileiros e Questões Contemporâneas. 1ª ed. Salvador: EDUFBA, 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2015

VERGER, Pierre. Saída de Iaô: Cinco **Ensaio**s Sobre a Religião dos Orixás. Salvador: Editora Axis Mundi, 2002.

_____. Noção de pessoa e linhagem familiar entre os iorubas. Saída de Iaô: cinco ensaios sobre a religião dos orixás. São Paulo: Axis Mundi Editora/Fundação Pierre Verger, p. 91-105, 2002.

RUFINO, Luiz. Performances Afro-diaspóricas e Descolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. Antropolítica Revista Contemporânea de Antropologia, v. 1, n. 40, 2016. p. 54-80.

SANTOS, Juana Elbein dos. Os nagô e a morte. Pàde, Àsèsè e o culto de Egun na Bahia. 14ª Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

SCHWARZ, Fernando. Mitos, Ritos, Símbolos: Antropología de lo Sagrado. 1ª ed. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008.

SODRÉ, Muniz. Pensar Nagô. 3ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2020. p.171-220.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. Mana [online]. 2006, v. 12, n. 1 pp. 237-248.