

Alimentação socializante:

Notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano

*Wanderson Flor do Nascimento*¹

Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Bioética e membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade de Brasília (UnB)

Para muitas das percepções de mundo tradicionais africanas o mundo é um todo interligado, vivo, consciente, falante. Animais não humanos e humanos – vivos, mortos e que ainda nascerão –, vegetais e minerais são entendidos como entidades animadas, plenas de forças vivas e vivificadoras (INIESTA, 2010, p. 67). Haveria aí, nas palavras de Castiano (2010, p. 66), uma “ontologia da força vital”, de modo que toda a realidade estaria formada com os mesmos elementos, que variariam em quantidades ou combinações. Esta ontologia seria intrinsecamente relacional, pois cada existente se relaciona com outros e só existe nessas relações, que são tensas e complexas.

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 omnipresentes forças vitais (o que vale tanto para alimentos de origem animal, vegetal ou mineral).

Como os processos de subjetivação nas sociedades tradicionais africanas são

1 wandersonn@gmail.com

eminentemente comunitários, a responsabilidade pelo ato de se alimentar é, também, distribuída por todas as pessoas que consomem o alimento, tanto no que diz respeito ao caráter de lidar com a morte de um ser vivo para a alimentação, como pela própria manutenção da vida dos existentes consumidos. Para as sociedades tradicionais, o mundo é composto por um todo organizado de seres vivos e é necessário manter o equilíbrio dessa organização para que a vida se preserve e não hajam catástrofes ontológicas, como o desaparecimento do mundo, ou sua mortificação.

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.

Nesse cenário, a alimentação é, então, um dos processos nos quais este equilíbrio deve ser mantido e, também, deve manter o equilíbrio social das comunidades que se alimentam. A alimentação dos animais humanos depende do modo como os outros existentes também se alimentem e qualquer perturbação, em qualquer lugar do sistema alimentar, resulta em problemas para a alimentação humana comunitária.

Esta espécie de ciclo fechado de alimentação cria um ambiente propício para que o gesto de comer seja também utilizado como parte dos processos de socialização entre as pessoas que vivem comunitariamente. Embora cada qual ingira individualmente seus alimentos, estes são elaborados de maneira que a própria alimentação ocorra não apenas em um âmbito coletivo, mas que fortaleça os laços comunitários – e se distribuam as responsabilidades pelos processos que geram a alimentação.

É importante notar que, para as sociedades tradicionais africanas, as divindades compõem o tecido social da mesma maneira que as pessoas, precisando também de se alimentarem e contribuírem para os ciclos que promovem a possibilidade de que o alimento continue existindo para todo o mundo.

Como a ancestralidade é um princípio fundamental de grande parte destas sociedades tradicionais, é comum que os ancestrais comam primeiro, embora em conjunto com as outras pessoas. Isto estabelece uma espécie de hierarquia alimentar que faz com que os ancestrais e aqueles que carregam o signo da continuidade (as crianças) se alimentem antes, mas na presença da comunidade e em comunhão com ela. Embora pareça um privilégio, essa hierarquia apenas ilustra a importância que tem os ciclos para os imaginários das comunidades tradicionais africanas. Ela não implica em uma superioridade ontológica de quem come primeiro, mas um reconhecimento pela passagem por processos que garantem que a alimentação – e a própria vida – prossiga e, no caso das crianças, uma reverência à continuidade destes processos, encarnados na potência de futuro que se encarna nelas (FLOR DO NASCIMENTO, 2012, p. 47-49).

Observamos, assim, a alimentação como um processo que, ao mesmo tempo, procura manter o caráter orgânico do corpo plenamente ativo e, também, movimentar e fortalecer os laços comunitários – que são partes do mesmo. Para ser parte de uma comunidade, o corpo deve estar devidamente alimentado para que a própria estrutura comunitária esteja também nutrida. Há, para estas sociedades tradicionais, uma total aversão à fome e à falta de alimentos, o que indicaria a desordem das forças vitais do mundo. Neste sentido, a ideia de fartura é um importante indicador de um bom funcionamento das forças vitais no interior das comunidades tradicionais e no mundo em geral.

A tarefa de quem trabalhe na agricultura, na coleta ou na caça, nestas sociedades, é fundamental. Tais pessoas devem ser cuidadosamente preparadas para que suas atividades garantam o alimento sem desequilibrar as forças vitais. Não devem plantar em excesso, coletar frutos nas florestas em excesso, não devem caçar ou pescar em excesso. Tudo deve ser planejado de modo que as vidas que se convertam em alimento não sejam retiradas para mais além do que o necessário para que as pessoas comam sem que sobras sejam descartadas, sobretudo ao considerar que os recursos alimentares não são inesgotáveis. E tais tarefas envolvem retribuir, de algum modo, às vidas com as quais se alimenta, seja

protegendo as matas e os rios, alimentando a própria terra, cuidando para que as espécies animais não sejam extintas e possam se reproduzir em abundância ou qualquer outra prática que compense o 'dano' causado no processo de alimentação (HART; HART, 1986).

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.

Vemos parte importante deste sentido social da alimentação presente nas religiões brasileiras de matrizes africanas que, mais que religiões, são modos de vida orientados, em sua quase totalidade, por valores herdados das sociedades tradicionais africanas, que legaram suas compreensões do mundo.

Comer além da boca é uma ampliação sobre o conceito de comer nas religiões afro-brasileiras. Tudo está em permanente lembrança e ação de que tudo come [...], comer é contatar e estabelecer vínculos fundamentais com a existência da vida, do axé², dos princípios ancestrais e religiosos do terreiro (LODY, 2006, p. 89-90).

No terreiro, a alimentação é estabelecimento de relações: com as divindades, com a natureza, consigo mesmo, com as outras pessoas da comunidade religiosa. E como tudo se alimenta, tudo se relaciona comunitariamente no interior do terreiro. "Há uma espécie de boca geral, de grande boca do mundo, simbolizada. Tudo e todos comem. Todos querem

² Axé é o nome dado nos candomblés de língua iorubá para a força vital, que estrutura ontologicamente o mundo. Mesmo com a origem situada do termo, ele se popularizou nos vocabulários das religiões de matrizes africanas para designar esta mesma força vital, independente da língua falada pelo segmento da religião.

comer. Comer para existir e manter propriedades” (LODY, 2006, p. 92). Mesmo quem não é pertencente à comunidade do terreiro é convidado a se alimentar. A comida é sempre pública e comunitária. É uma maneira de socializar a existência no mundo, independentemente de sua origem religiosa, de sua condição social ou financeira.

Nas religiões de matrizes africanas, em especial os candomblés, não há rituais em que alguma forma de alimentação não aconteça. É mantendo a boca do mundo mastigando, que a vida se mantém. As formas de alimentação do mundo, das pessoas da comunidade, das divindades, das pessoas que vão ao terreiro em busca de auxílio são constantes e permanentes, mesmo que a quantidade de comida varie, a depender da situação e das condições econômicas do terreiro. Mas sempre há o que comer. E sempre há de se comer. Sempre se come junto, pois é junto que se vive.

Nesta trama de continuidade e diferenciação com as sociedades tradicionais africanas – que viviam/vivem de pesca, caça, coleta, plantio – surge a questão do sacrifício/imolação animal que ocorre nos terreiros de candomblé e algumas outras religiões de matrizes africanas. Normalmente não se pesca e nem se caça nos terreiros. A prática da imolação é uma das formas mais conhecidas da relação alimentar entre os membros da comunidade, incluindo as divindades. E este assunto tem levantado uma série de polêmicas tanto por parte dos movimentos sociais ocidentais de proteção aos animais, quanto de perspectivas religiosas que se opõem, de modo geral, às religiões de matrizes africanas e usam a questão da imolação como elemento discursivo intolerante.

Muitas vezes, tem-se a impressão de que a imolação animal é um simples rito bárbaro, que evocaria deuses sanguinários, expressando o primitivismo dessas religiões. Olhando mais de perto, vemos que este rito é uma parte do sistema de alimentação tradicional dos terreiros. E, por isso, partilha de toda a visão de mundo que sustenta as práticas, crenças e valores que atravessam os candomblés.

Um dado importante é que para estas religiões, que mantêm suas raízes africanas,

o princípio ou força vital é essencialmente movimento, dinâmica. E ele se reproduziria no corpo como um todo e, especialmente no *sangue*, elemento que circula em todo o organismo dos seres vivos dotados de sistema vascular. Essa circulação, movimento, dinâmica, seria uma das principais manifestações dessa força vital que habita em tudo e em todas as pessoas humanas ou não humanas.

E nos rituais em que há a imolação animal, há a entrega deste princípio fundamental para as divindades, para que toda a comunidade se fortaleça em seu caráter articulado e dinâmico fortalecendo, com este elemento, as divindades que dele se alimentam. Normalmente, apenas o sangue, algumas das vísceras, patas e cabeça são oferecidos às divindades. Todo o restante é entregue à comunidade para se alimentar. Nada pode ser desperdiçado. Apenas o que não pode ser consumido pela comunidade (como os ossos) é descartado. Mas tudo o que pode ser consumido ou utilizado na construção de utensílios, após a alimentação, o é. Este é um gesto de comunhão da comunidade entre si e com a divindade a quem o sangue e essas outras partes foram oferecidas, pois come-se, novamente, em conjunto.

E por que animais? A princípio, convém alertar que não se oferece apenas animais às divindades, assim como a comunidade não se alimenta apenas de carnes. Oferece-se à divindade tudo aquilo que a comunidade come, afinal, a divindade também pertence à comunidade e come tudo aquilo que esta comer. A sacerdotisa do candomblé Stella Santos – também conhecida como Mãe Stella de Oxóssi – nos dá um aviso sobre esse ponto: "no dia em que os homens deixarem de ter na mesa galinha, galo, carneiro, porco, boi... naturalmente esses animais deixarão de ser ofertados aos deuses" (SANTOS, 2012).

Este alerta nos mostra que a alimentação tradicional, de algum modo, se vincula com aquilo que a sociedade entende como pertencente aos esquemas de nutrição. Não há nada de imutável nesta prática. Se modificarmos nossa maneira de nos alimentarmos e os elementos que comemos, também deveremos modificar aquilo que as divindades comem,

pois elas comem conosco e nós comemos com elas. E este ritual mostra uma espécie de “generosidade” por parte de quem oficializa a imolação ao oferecer à divindade apenas aquilo que a comunidade normalmente não consome ou não pode consumir, para que nada seja desperdiçado e que todas as pessoas se alimentem.

Ao notarmos que para as percepções de mundo africanas que permeiam os candomblés, além de tudo comer, tudo fala, vemos que há uma intensa negociação com os animais neste processo. Nem todos os animais podem ser imolados para deles a comunidade se alimentar. Há uma série de códigos que os animais dão para mostrar que não estão dispostos a participarem do processo alimentar. E, quando estes códigos são emitidos é, para os candomblés, terminantemente proibido imolar tal animal, sob pena de atrair para a comunidade uma série de infortúnios. Outra parte desta negociação prevê que os animais sejam imolados rapidamente e sem provocar sofrimentos. Os animais devem ser bem tratados, bem alimentados, festejados (dança-se com os animais e reverencia-se a eles enquanto ainda vivos). Folhas que acalmam são utilizadas durante o ritual, para que o animal não se agite e não passe por agonia.

Obviamente, nada disto apaga o fato de que a vida animal será retirada para o processo de alimentação, ritual e comunhão comunitária. E a comunidade dos terreiros sabe disso e o aspecto da morte provocada é sempre um problema. E toda a comunidade é responsável por tal ato, buscando evitar, tanto quanto possível que a morte seja parte dos processos de alimentação. A imagem de crueldade que se atribuem a estes rituais não faz sentido no interior desta percepção da realidade que não apenas vê uma continuidade entre vida e morte, como evita tanto quanto possível a morte provocada. Inclusive, em função de que desta continuidade depende o equilíbrio da força vital e, portanto, de todo o mundo. A crueldade não pode existir nestes rituais, sob o risco de perturbar as forças vitais que o ritual e a própria alimentação buscam organizar e equilibrar.

A imagem que se evoca para pensar esta continuidade entre vida e morte é de que,

sendo todos os existentes interligados e partes de um todo articulado, complexo e dinâmico, há a necessidade de encarar que as partes deste todo têm funções diferentes e que devem ser respeitadas, reverenciadas, embora neste momento da existência, através desta percepção, a morte seja inevitável.

Mesmo a morte provocada, neste caso específico, não é uma punição, mas a assunção de uma tarefa por parte de quem mata e por parte de quem morre (funções estas que, em ambos os casos, pode ser recusada). Entretanto, a tensão em torno da preservação da vida e da necessidade de alimentação, cria um aspecto que entrelaça cada membro da comunidade em torno de uma responsabilidade por uma vida boa, para ‘fazer valer a pena’, provocar a morte animal – ou de qualquer outro ser vivo, como os vegetais e minerais que, para essa maneira de conceber a realidade, são todos vivos, falantes e conscientes.

Se a comunidade não puder se fortalecer com a imolação, é melhor que ela não aconteça. Matar por matar é uma das mais importantes causas de infortúnios que a percepção africana da realidade pode imaginar. Deste modo, em um mundo onde tudo é vivo, para manter a vida é preciso dedicar a vida de alguns vivos a essa tarefa de manutenção. E se matar é inevitável, nos cabe encontrar a melhor maneira para fazê-lo, sem crueldade, minimizando a dor, festejando e ofertando ao doador de seu corpo aquilo que ele gosta. Afinal, é isso que também acontece aos existentes humanos, para esse entendimento da realidade. Os seres humanos também um dia serão mortos e servirão de alimento para a terra e para os animais que nela vivem. E assim como evitamos a crueldade com humanos, deve-se evitar a crueldade com todos os outros existentes que compõe a grande comunidade viva da Terra.

Este aspecto coloca os terreiros em uma outra perspectiva econômica no que diz respeito à alimentação. Tudo deve passar pelo cuidado comunitário do próprio terreiro. Não é qualquer alimento que serve para a alimentação coletiva das religiões de matrizes africanas. A força vital deve ser cuidada, *bem* cuidada, no interior da comunidade. As

peças que lidam com a alimentação devem estar com seus corpos 'limpos', ou seja, distantes das impurezas que provocam a desagregação comunitária, as disputas, a crueldade, as mortes desnecessárias, o desperdício, a falta de respeito com o existente que servirá de alimento (SOUSA JUNIOR, 2011, p. 59-66).

Esta perspectiva de uma intensa responsabilização e atração para o interior da comunidade dos terreiros sobre a alimentação tradicional tem sido chamada por José Jorge de Carvalho (2011) de "Economia do Axé". Ela consiste em ter atravessado pelo contexto comunitário e socializante não apenas o ato de se alimentar, mas também de produzir os alimentos que são consumidos no interior dos terreiros:

Na visão do povo de santo, os produtos da grande indústria (e muito particularmente os alimentos industrializados) são objetos sem axé, que não podem ser oferecidos aos orixás, ao ori³ ou aos eguns⁴: sua energia está comprometida pela própria natureza despersonalizada, profana e inclusive violenta que caracteriza a produção massificada capitalista. O filho de santo não sabe por quais mãos passou o produto, em que tipo de condição espiritual estavam os que confeccionaram, testaram, empacotaram, armazenaram, transportaram e distribuíram e que finalmente venderam os produtos, sejam eles frutas, legumes, carnes, roupas, adornos etc. (CARVALHO, 2011, p. 38).

O trabalho de lidar com o que alimenta é, portanto, tão importante quanto a própria alimentação. A dificuldade em tratar com os processos capitalistas de produção em massa se deve ao fato de que nestes o trabalho é feito, ao mesmo tempo, por todo mundo e por ninguém, não há o cuidado com o corpo dos existentes que servirão de alimento, há o desrespeito ambiental que provoca desequilíbrios em todo o sistema da força vital. Não há uma negociação com as diversas consciências envolvidas no processo de alimentação e uma preocupação ambiental, com a manutenção, a preservação dos recursos naturais características das comunidades dos terreiros. Há uma grande produção de excedentes e, em consequência, de desperdício, o que é um ultraje às formas tradicionais africanas de produzir alimentação e de se relacionar comunitariamente com os elementos que a

3 Palavra iorubana que designa a cabeça física e espiritual dos seres humanos.

4 Espírito dos ancestrais humanos mortos.

compõem. Para a interpretação das comunidades de terreiro, não é dispensado aos viventes que servirão de alimento a devida consideração, de modo que estes vivam bem.

Outro ponto central ligado à questão da alimentação para o pensamento tradicional africano e seus reflexos em solo brasileiro nos candomblés é o fato de que a vida não é entendida como um direito, mas como um fato inescapável, do qual a morte é parte. Neste cenário, não podemos garantir que tenhamos uma vida boa, mas devemos nos esforçar, o máximo possível, para garantir uma vida boa para os outros existentes, independentemente de sua forma corporal e da destinação de seus corpos. Esse é o valor que sustenta o cuidado ambiental que as comunidades de terreiro expressam. Não é apenas porque a natureza é a morada das divindades (ou sua expressão ontológica), mas pela razão de que há uma responsabilidade radical pela vida boa de tudo o que vive, que é um signo da busca do equilíbrio das forças vitais, que deve se projetar no mundo inteiro e, especialmente, nas comunidades de terreiro e em seus membros (GUIMARÃES, 2003, p. 41-51).

Esta característica introduz um permanente trato acolhedor e hospitaleiro, subjetivando de modo coletivo e interligado cada uma das pessoas (humanas ou não) que convivem nos terreiros. Esta hospitalidade acolhe irrestritamente com uma hiperresponsabilização todos aqueles/as que compõem a coletividade, partilhando, inclusive, o preço pela alimentação que envolve a imolação ou a retirada da terra de elementos que sirvam para a subsistência.

Não há saída, ainda, para a tensão da alimentação nessas comunidades. Come-se e, comendo, alguém morre (seja animal ou não). Resta aprender o que fazer com isso e lidar com as consequências do gesto alimentar, para que a vida, como um fato, um dever, se instale. Para os ocidentais – que traçam uma hierarquia entre as vidas colocando os animais humanos no topo da cadeia e os outros animais abaixo, seguidos dos vegetais – esta percepção da realidade impacta os valores ligados com a percepção que estes têm do

sofrimento e da dor. Para as explicações africanas da existência, tudo sofre, irrestritamente, em função de seu caráter de vivente. Não há hierarquias universais: persegue-se o equilíbrio das forças vitais que, em constante tendência ao desequilíbrio em função da agência do mundo e dos existentes (sobretudo humanos), deixam a existência em constante risco. Ora os existentes humanos dão as cartas, ora os outros existentes o fazem. Comer – e ser comido – é parte deste ciclo tenso e permanente. Buscar o equilíbrio e evitar, tanto quanto possível, a morte provocada é a árdua tarefa que essa percepção de mundo impõe.

Mais além dos julgamentos de valor que se possam fazer acerca das concepções tradicionais africanas acerca da alimentação, parece interessante que elas funcionem ainda como um sistema de resistência à mortandade desenfreada que o capitalismo ocidental tem imposto a todos os existentes – animais ou não. Esta economia do axé, embora ainda provocando a morte de animais, promove uma espécie de prática de "redução de danos" na alimentação das pessoas que estão inseridas nessas comunidades.

A ocidentalização da experiência de quem convive nas comunidades de terreiro e nas sociedades tradicionais africanas cada vez mais arrisca esse sistema alimentar, que atravessou milênios e vem tentando lidar com a difícil tarefa de manter um mundo de recursos limitados e fortalecer vínculos comunitários, tendo na alimentação uma experiência privilegiada de processos de socialização hospitaleira e acolhedora, embora lidando com a sempre tensa prova de oscilar entre fazer viver e fazer morrer.

A substituição das feiras e mercados populares – nos quais alimentos eram trocados e adquiridos por meio de compras de produtores artesanais – por compras em supermercados é uma ameaça eminente a tal sistema, seja em solo africano ou em solo diaspórico. O que fazer com espírito do mundo em um planeta que se capitaliza ferozmente e, em função disto, se esgota? Há que se fazer uma comparação entre a mortandade capitalista e a continuidade entre vida e morte que aparece nas tradições

africanas no que tange à alimentação? O que esperar dos processos de socialização que cada vez mais individualizam – e tornam individualistas – as pessoas que tendem, cada vez mais, a enfrentar de maneira apenas paliativa o caráter limitado dos recursos naturais?

Certamente não se trata de escolhermos qual dos sistemas alimentares daremos prioridade – os africanos ou os ocidentais. Mas em saber que nestas diversas maneiras de perceber a existência (as africanas) reside um modo que, coerente com sua maneira de explicar a ordem do mundo, busca a redução do sofrimento e a passagem por estes polos contínuos da existência (vida e morte) da melhor maneira possível, sem esquecer a tensão que envolve a alimentação e a vida de outros existentes. Há quem defenda que seja esta – em alguma medida –, também, a perspectiva ocidental. Mas não sabemos se os caminhos de realização destes objetivos tenham o mesmo impacto sobre o mundo a ponto de ter que decidir entre um dos dois ou criar uma alternativa não violenta. Ou talvez saibamos...

Referências

CARVALHO, José Jorge de. A economia do axé: os terreiros de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários. In: ARANTES, Luana Lazzeri; RODRIGUES, Monica (orgs.). **Alimento: Direito Sagrado**. Pesquisa socioeconômica e cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. Brasília: MDS, p. 37-62, 2011.

CASTIANO, José P. **Referenciais da filosofia africana**: em busca da intersubjectivação. Maputo: Ndjira, 2010.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. *Jindengue – Qmo-kékeré*: Notas desde alguns olhares africanos sobre infância e formação. In: XAVIER, Ingrid Müller; KOHAN, Walter Omar (orgs.). **Filosofar: aprender e ensinar**. Belo Horizonte: Autêntica, p. 41-51, 2012.

GUIMARÃES, Marco Antonio Chagas. Tradição religiosa afro-brasileira como espaço de equilíbrio. In: SILVA, José Marmo da (org.). **Religiões Afro-Brasileiras e Saúde**. São Luís: CNN, 2003.

HART, Terese B.; HART, John A. The Ecological Basis of Hunter-Getherer Subisistence in African Rain Forest: The Mbuti of Eastern Zaire. **Human Ecology**. Vol 14, n. 1, p. 29-55,

1986.

INIESTA, Ferran. **El pensamiento tradicional africano**. Madrid: Catarata/Casa África, 2010.

LODY, Raul. **O povo de santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. Ritual e sacrifício. Balaio de Ideias. **Jornal A Tarde**. 31/08/2012. Disponível em <<http://mundoafro.atarde.uol.com.br/?p=5065>>. Acesso em 19/04/2015.

SOUZA JUNIOR, Vilson Caetano de. **Na palma da minha mão**: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador: EDUFBA, 2011.