UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE SAÚDE COLETIVA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM SAÚDE COLETIVA

Concepções e Estratégias de Segurança Alimentar e Nutricional entre os Terreiros de Candomblé de Novos Alagados/BA

Denize de Almeida Ribeiro

Salvador, 2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE SAÚDE COLETIVA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SAÚDE COLETIVA

Concepções e Estratégias de Segurança Alimentar e Nutricional entre os Terreiros de Candomblé de Novos Alagados/BA

Autora: Denize de Almeida Ribeiro

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva do Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Saúde Pública, área de concentração – Ciências Sociais e Saúde.

Orientadora: da Profª Drª Angela Lucia Silva Figueiredo.

Co-orientadora: Profª Drª Leny Alves Bonfim Trad

Salvador, 2013

Ficha Catalográfica

Ribeiro, Denize de Almeida.
Concepções e Estratégias de Segurança Alimentar e Nutricional entre os Terreiros de Candomblé de Novos Alagados/BA
D.A.R. – Salvador/BA – 2013.
159 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia – Instituto de Saúde Coletiva

Orientadora: Ângela Lucia Silva Figueiredo/Co-Orientadora Leny Alves Bonfim Trad

1. Ciências Sociais e Saúde. 2. Segurança Alimentar e Nutricional. 3. Saúde da População Negra 4. Terreiros de Candomblé.

Denize de Almeida Ribeiro

Concepções e Estratégias de Segurança Alimentar e Nutricional entre os Terreiros de Candomblé de Novos Alagados/Ba

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva do Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Saúde Pública, área de concentração – Ciências Sociais e Saúde.

Orientadora: da Profª Drª Ângela Lucia Silva Figueiredo

Co-Orientaadora: Profª Drª Leny Alves Bonfim Trad

Banca Examinadora:

Profª Drª Angela Lucia Silva Figueiredo (Orientadora)
Centro de Artes, Humanidades e Letras
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Profª Drª Leny Alves Bonfim Trad (Co-Orientadora)
Instituto de Saúde Coletiva -Universidade Federal da Bahia

Profª Drª Mônica de Oliveira Nunes
Instituto de Saúde Coletiva - Universidade Federal da Bahia

Profª Dra. Ana Lucia Pereira
Universidade Federal do Tocantins

Profª Dra. Maria do Carmo Soares de Freitas
Escola de Nutrição - Universidade Federal da Bahia

Profª Dra. Maria Inês Barbosa
Universidade Federal do Mato Grosso

Salvador, 2013

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a muita gente e sei que corro o risco de esquecer pessoas extremamente importantes, que de alguma forma também contribuíram para a realização e finalização deste trabalho, então, para não cometer esta indelicadeza, vou procurar agradecer de forma generalizada.

Quero inicialmente agradecer aos Orixás, a minha família: a Dona Cândida, minha mãe, por seu exemplo e incentivo; a minha filha Bel pela inspiração e a minha família de santo, todo povo do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, a venerável Casa Branca do Engenho Velho da Federação, por cuidarem de mim de diferentes formas.

Aos colegas de trabalho da Secretaria Municipal de Saúde de Salvador e da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

Aos companheiros e companheiras dos Movimentos Sociais, particularmente dos Movimentos Negros pela contribuição com minha formação para além dos muros da academia.

Aos colegas e amigos do Instituto de Saúde Coletiva: Moisés, Anunciação, Néa, Clinger, Valéria, pela força e palavras sempre de incentivo.

Ao professor Ordep Serra, mestre exemplar.

Às professoras Carmem Teixeira, Leny Trad, Mônica Nunes pelos ensinamentos durante esta trajetória tão conflituosa.

A minha orientadora, colega e amiga, a professora Angela Lúcia Figueiredo, pelo voto de confiança e apoio sem o qual esse trabalho não seria possível.

E, especialmente a comunidade de Novos Alagados, pessoas que já conhecia e aos que conheci nesse processo de pesquisa, particularmente às comunidades de terreiro deste local, aos amigos Dinho, Ivan e João Reis por compartilharem da acolhida de suas casas e dividir comigo suas ideias e propostas para a área, e, para finalizar, a ACBANTU por me fazer ver a importância deste trabalho, quando nem eu mesma acreditava mais.

Muito obrigado!

[...] no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual – a fome.

Carolina Maria de Jesus (1914-1977)

RESUMO

O presente trabalho de pesquisa foi desenvolvido junto aos terreiros de Candomblé de Novos Alagados, região situada no Subúrbio Ferroviário de Salvador. O estudo tem o objetivo de discutir a Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) e o papel da alimentação, destacando a percepção da falta do alimento como algo que tem um significado além da esfera biomédica na vida das pessoas, bem como compreender as concepções que o povo de terreiro considera no que se refere a SAN e as estratégias utilizadas diante das situações de não garantia deste direito. Foi realizado um trabalho etnográfico recorrendo a entrevistas semiestruturadas, registro fotográfico, observação participante e aplicação de um modelo adaptado da Escala Brasileira de Insegurança Alimentar e Nutricional – EBIA, a fim de conhecer a percepção que os sujeitos têm sobre a SAN, além disso, recorri também a dados secundários das organizações que atuam nesta área e dados governamentais. Os resultados obtidos foram categorizados e analisados a partir da técnica de análise de conteúdo e recorrendo a uma interpretação feita a partir do ponto de vista das mulheres negras, que foram as principais informantes neste estudo. Em 25% dos terreiros pesquisados, na percepção das zeladoras, a situação de SAN estava dentro da perspectiva adequada para as necessidades sócio-religiosas e de suas famílias biológicas, mas, para a maioria dos terreiros deste estudo, 75% das casas pesquisadas vivenciam algum grau de Insegurança Alimentar (IA) e, destes, 55,5% encontram-se em condição grave de IA, ou seja, apresentam muitas situações de limitação de acesso aos alimentos habituais, tanto para suas famílias biológicas, quanto para as obrigações sócio-religiosas. Fortalecer a energia vital (Axé) é essencial neste contexto, onde dar de comer é algo extremamente valorizado, do mesmo modo muitas são as proibições alimentares que devem ser respeitadas para a manutenção do equilíbrio e propagação da força que compõe e mantém um terreiro. A concepção do alimento como direito de todos, anterior a qualquer outro direito humano, prevalece nos terreiros. A justiça redistributiva da filosofia africana, Ubuntu, faz-se presente, pois o alimento existe para o bem de todos e de tudo, assim ele é distribuído na comunidade não importando o segmento a que cada indivíduo pertença, ou quem chega à busca desse benefício. Neste sentido, os terreiros tornaram-se atores interessantes para a implementação das políticas de SAN desenvolvidas no país nas últimas décadas.

Palavras-chave: Segurança Alimentar e Nutricional; Terreiro de Candomblé; Ubuntu; População Negra.

ABSTRACT

This research work was carried out with yards of Candomblé New Alagados region located in the Suburbs Railway Salvador. The study aims to discuss the Food Security and Nutrition (SAN) and the role of food, highlighting the perceived lack of food as something that has a meaning beyond the biomedical sphere in people's lives, as well as understand the concepts that people considers the yard regarding the SAN and the strategies used when facing situations of not guaranteeing this right. Work was undertaken using ethnographic semi-structured interviews, photographic record, participant observation and application of a model adapted from the Brazilian Food Insecurity Scale and Nutrition - EBIA in order to know the perception that individuals have on the SAN, also resorted secondary data of organizations working in the field and government data. The results were categorized and analyzed using the technique of content analysis and using an interpretation from the point of view of black women, who were the main informants in this study. In 25% of the yards surveyed perceptions of caretakers, the SAN situation was in proper perspective to the socio-religious and their biological families, but for the most yards this study, 75% of households surveyed experience some degree of food insecurity (IA) and 55.5% of these are in serious condition IA, and many situations have limited access to regular food, for both their biological families, and for the socio-religious obligations. Strengthen the vital energy (Axe) is essential in this context, where to eat is extremely valued in the same way there are many food prohibitions that must be met to maintain the balance and spread the force that makes and maintains a yard. The concept of food as a right of all older than any other human right, prevails in the yards. The redistributive justice of African philosophy, Ubuntu, is present because the food is there for the good of all and everything, so it is distributed in the community regardless of the segment to which the individual belongs, or who arrives in search of that benefit. In this sense, the yards have become interesting actors for the implementation of SAN policies developed in the country in recent decades.

Keywords: Food Security and Nutrition; Shrine of Candomblé, Ubuntu, Black Population.

LISTA DE SIGLAS

ACBANTU – Associação Cultural de Preservação ao Patrimônio Bantu

AVSI – Associação Voluntária para o Serviço Internacional

BIREME – Biblioteca Virtual em Saúde

BR324 – Rodovia Federal Brasileira nº 324

CDM – Companhia para o Desenvolvimento e Morada Humana

CEAO – Centro de Estudos Afro-Orientais

CEDEP – Centro de Desenvolvimento Profissional

CEP/ISC – Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Saúde Coletiva

COF – Centro de Orientação Familiar

CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento

CONDER – Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia

CONDRAF/MDA – Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável do Ministério do Desenvolvimento Agrário

CONSEA – Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional

CPF – Cadastro de Pessoa Física

DHAA – Direito Humano a Alimentação Adequada

DOAMC – Departamento de Ouvidoria Agrária e Mediação de Conflitos

EBIA – Escala Brasileira de Insegurança Alimentar

EJA – Educação de Jovens e Adultos

FAO – Food and Agriculture Organization

FENACAB – Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro

FML – Fundação Mário Leal

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

HIPERDIA – Sistema de Informação sobre Hipertensão e Diabetes

IA – Insegurança Alimentar

IAG – Insegurança Alimentar Grave

IMC – Índice de Massa Corpórea

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPEA – Instituto de Pesquisas Aplicadas

LGBT – Lésbica, Gays, Bissexuais, Transexuais, Transgênero e Travestis

LILACS – Literatura Latino Americana e do Caribe em Saúde

LOSAN – Lei Orgânica da Segurança Alimentar e Nutricional

MAB – Movimento dos Atingidos por Barragens

MAMNBA – Mapeamento de Sítios e Monumentos Negros da Bahia

MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário

MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome

MS – Ministério da Saúde

MS/CGPAN – Coordenação Geral de Alimentação e Nutrição do Ministério da Saúde

OMS – Organização Mundial de Saúde

ONG – Organização Não Governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

PC do B – Partido Comunista do Brasil

PETI – Programa de Erradicação do Trabalho Infantil

PIS/COBRE – Poligonais de Integração Social do Cobre

PNAD – Pesquisa Nacional de Amostra Domiciliar

PPA – Planejamento Pluri Anual

REDE KÔDYA – Comunidade Organizadas da Diáspora Africana

SAN – Segurança Alimentar e Nutricional

SCIELO – Scientific Electronic Library

SEDEC/MIN – Secretaria Nacional de Defesa Civil

SEDES – Secretaria de Desenvolvimento Social

SEPLAN – Secretaria de Planejamento do Estado da Bahia

SEPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

SESAN/MDS – Secretaria de Segurança Alimentar do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFRB – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

UNEGRO – União de Negros pela Igualdade

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação a Ciência e a Cultura

Relação de Mapas, Tabelas e Quadros

MAPAS

Nº	DESCRIÇÃO DOS MAPAS	Pag.
01	Distribuição dos terreiros nas regiões Administrativas de Salvador nos ano de 2007 (CEAO, 2008).	47
02	Distribuição dos terreiros de Candomblé identificados na área de Novos Alagados/BA.	48
03	Distribuição de Cestas Emergenciais no Nordeste (MDS/2008)	126

TABELAS

Nº	DESCRIÇÃO DAS TABELAS	Pag.
01	População em condições de pobreza e indigência no Brasil, 1995/2004.	77
02	Domicílios particulares e moradores, segundo a situação de SAN – Brasil, 2004 (%)	78
03	Terreiros de Candomblé de Novos Alagados, segundo a situação de SAN, Salvador/BA, 2011.	82

QUADROS

Nº	DESCRIÇÃO DOS QUADROS	Pag.
01	Demonstrativo do Processo de Garantia de SAN para os terreiros de Candomblé de Novos Alagados – Bahia, 2010.	83

SUMÁRIO

Introdução

Capítulo I - Caminhos Metodológicos e Encruzilhadas Percorridas 32

1.1 – Caminhos Percorridos 37

1.2 – Equipamentos Identificados 40

1.3 - Descrição dos Terreiros de Candomblé 51

1.3.1 – Tumbangola 51

1.3.2 – Lemba Junssara 54

1.3.3 - Ilê Axé de Oyá 56

1.3.4 – Ilê Axé Oxim 58

1.3.5 – Ilê Axé de Oiá 59

1.3.6 – Onzó de Angorô 60

1.4 – Descrição das Organizações Representativas dos Terreiros de Candomblé 61

1.4.1 – ACBANTU 62

1.4.2 – Rede Kôdya 63

1.5 – Insegurança Alimentar em Novos Alagados 67

Capítulo II – Segurança Alimentar e Nutricional para Povos e Comunidades Tradicionais 70

2.1 – A Introdução das Demandas dos Terreiros nas Políticas de SAN 74

2.2 – Teriam os Deuses Africanos Escolhido as Mulheres para Garantia de SAN? 79

2.3 – A EBIA aplicada aos Terreiros 80

2.4 – Insegurança Alimentar e Cultura: alguns aspectos antropológicos 84

Capítulo III – Concepções de Segurança Alimentar e Nutricional entre os Terreiros de Candomblé de Novos Alagados 86

3.1 – Segurança Alimentar e Nutricional como Afirmação do Poder Feminino 87

3.2 – Segurança Alimentar e Nutricional como Equilíbrio Vital 91

3.3 – Segurança Alimentar e Nutricional como Diálogo Ancestral 94

3.4 – Segurança Alimentar e Nutricional como Ação Afirmativa 97

3.5 – Segurança Alimentar e Nutricional como Saúde 100

Capítulo IV – Estratégias de Segurança Alimentar e Nutricional entre os Terreiros de Novos Alagados 117

4.1 – Recriação e Sacralização de um Território Tradicional – o PSB 107

4.2 – Constituição de um Corpo Sagrado 109

4.3 – Entronização do Poder Material e Imaterial dos Alimentos 110

4.4 – Distribuição, Comunhão, Ajeum 113

4.5 – Divisão Partilhada e Compartilhada das Obrigações 114

4.6 – Manutenção de uma Economia do Sagrado 115

4.7 – Organização como Sociedade Civil – ACBANTU 118

4.8 – Distribuição de Cestas Emergenciais de Alimentos 125

4.9 – Politização Governamental da Luta dos Terreiros por SAN 127

4.10 – Os Ruídos da Estratégia Emergencial 130

4.11 - Uma Proposta de Política de SAN para os Terreiros de Candomblé 133

Capítulo V – Candomblés: espaços de superação da exclusão, das desigualdades e da fome 140

5.1 – Contextos de exclusão e fome no Brasil 142

Capítulo VI – Considerações Finais 151

Referências Bibliográficas 157

Anexos

- Modelo utilizado do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
- Modelo de carta de anuência utilizada
- Modelo de roteiro de Entrevistas utilizado
- Escala Brasileira de Insegurança Alimentar (Adaptada) utilizada nas entrevistas

Introdução

Conta o mito que

> Exu era o filho caçula de Iemanjá e Orunmilá, irmão de Ogum, Xangô e Oxóssi. Exu comia de tudo e sua fome era incontrolável. Comeu todos os animais da aldeia em que vivia. Comeu os de quatro pés e comeu os de pena. Comeu os cereais, as frutas, os inhames, as pimentas. Bebeu toda a cerveja, toda aguardente, todo o vinho. Ingeriu todo o azeite-de-dendê e todos os obis. Quanto mais comia, mais fome Exu sentia. Primeiro comeu tudo de que mais gostava, depois começou a devorar as árvores, os pastos, e já ameaçava engolir o mar.
>
> Furioso, Orunmilá compreendeu que Exu não pararia, acabaria por comer até mesmo o Céu. Orunmilá pediu a Ogum que detivesse o irmão a todo o custo. Para preservar a Terra e os próprios Orixás, Ogum teve que matar o próprio irmão. A morte, entretanto, não aplacou a fome de Exu. Mesmo depois de morto podia-se sentir sua presença devoradora, sua fome sem tamanho. Os pastos, os mares, os poucos animais que restavam, todas as colheitas, até os peixes iam sendo consumidos. Os homens não tinham mais o que comer e todos os habitantes da aldeia adoeceram e de fome um a um, foram morrendo.
>
> Um sacerdote da aldeia consultou o oráculo de Ifá e alertou Orunmilá quanto ao maior dos riscos. Exu, mesmo em espírito, estava pedindo sua atenção. Era preciso aplacar a fome de Exu. Exu queria comer.
>
> Orunmilá obedeceu ao oráculo e ordenou: Doravante para que Exu não provoque mais catástrofe sempre que fizerem oferendas aos Orixás deverão em primeiro lugar servir comida a ele. Para haver paz e tranquilidade entre os homens, é preciso dar de comer a Exu, em primeiro lugar (PRANDI, 2001: p. 45-46).

Durante o trabalho de campo, no período das pesquisas realizadas para a elaboração da minha dissertação de mestrado, estive em diversos terreiros de Candomblé da cidade de Salvador. Fiz observações das práticas alimentares dos adeptos dessa religião em situações de adoecimento, e das orientações utilizadas para a preservação da saúde. Ouvi inúmeras histórias que tratavam de suas experiências de sofrimento e das soluções encontradas para superar diversos problemas, superar doenças e vencer as limitações da pobreza material. Gostei tanto de suas histórias que retornei ao mesmo lugar e dei continuidade ao recolhimento de outros casos, agora no doutorado.

Muitos destes casos nos reportam a paradigmas mitológicos como a fome de Exu descrita no mito acima. Essa presença assustadora e devoradora, essa fome sem tamanho é visível na região de Novos Alagados e mesmo em Salvador, ao observamos a pobreza que recai sobre a população negra. Parece que Exu ainda não se sente saciado, agora são as repercussões da insegurança alimentar colocando em risco os direitos humanos de tantos povos; diante disso, a fome de Exu só aumenta. Simplesmente porque sua fome não é de comida, sua fome é de justiça.

Entretanto, existe um povo que não deixa de fazer oferendas e dar de comer a Exu, essa tarefa é feita rotineiramente, periodicamente, nos terreiros de Candomblé de Salvador e do mesmo modo que ele come de tudo, tudo também precisa ser simbolicamente alimentado, para que Exu não nos deixe sem atenção, para que os Orixás sintam-se bem acolhidos, para que as pessoas tenham sua segurança alimentar garantidas e para que, dessa forma, possam continuar suas lutas e quem sabe um dia vencer as injustiças.

Um fato que me chamou a atenção, no período do mestrado, foi que ao andar pela área de Novos Alagados, pude identificar diversos barracos existentes instalados embaixo da ponte sobre o estuário do Rio do Cobre. Porque, ao passar pela Avenida Suburbana não se percebe a existência destes barracos, eles ficam invisíveis. Eram casas feitas de papelão, plástico, madeira, fincadas sobre a maré, penduradas em estacas sobre as águas que desciam do Parque de São Bartolomeu: outra cidade, feita de palafitas.

Isso me surpreendeu porque não imaginei que ali ainda houvesse tantas casas assim e também porque a população local indicava aqueles moradores como pessoas que constantemente passavam fome, eram vistos como "os esfomeados" do bairro. De modo que moradores do entorno, famílias muito pobres também, se organizavam em campanhas e arrecadavam alimentos para distribuir entre esses mais pobres que eles. Eu, inclusive, participei desta distribuição e pude verificar a completa e triste penúria em que viviam várias destas famílias.

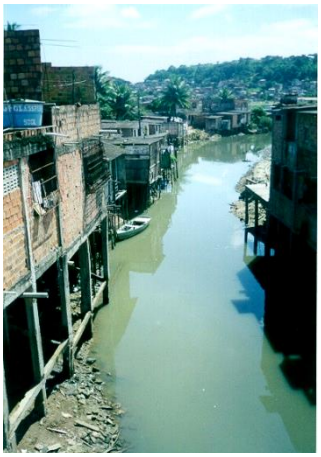


Foto 1: Palafitas– Ribeiro,2010.

Tal situação caracterizava a Insegurança Alimentar (IA) que a população da região de Novos Alagados, local de realização da pesquisa, apresentava. Entretanto, tive que restringir minhas observações às comidas e às práticas alimentares e de saúde dos terreiros, pois esse era meu foco de estudo no momento do mestrado.

Mas as situações de Insegurança Alimentar, efeito da pobreza e da desigualdade social que maculam a história do Brasil, foram assinaladas, desde a década, de 40 com os estudos de Josué de Castro (1946); este revelou à cena pública que a fome era o resultado de um modelo de desenvolvimento econômico que marginalizava contingentes importantes da sociedade. Nesse período, surgiu no cenário internacional o conceito de Segurança Alimentar, relacionado à questão da soberania alimentar, no contexto do pós-guerra.

Na década de 90, o conceito de Segurança Alimentar agregou aspectos da nutrição e da saúde, o que significa dizer que se fazia necessário não somente a garantia da alimentação adequada do ponto de vista qualitativo, quantitativo, seguro e regular, mas também a garantia a todo indivíduo de acesso a bens não alimentares (saneamento, assistência à saúde. moradia etc.) que assegurariam a capacidade de utilizar organicamente os alimentos. Neste processo muitas dimensões foram acrescidas ao conceito e atualmente Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) passou a ser definida como:

> A realização do direito de todos e todas ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras da saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam social econômica e ambientalmente sustentáveis (II Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, 2004).

Durante esse percurso, evidenciou-se a necessidade de redistribuição da renda e redução da pobreza para efetivação da Segurança Alimentar e Nutricional, vez que é evidente a relação direta entre a pobreza e a insatisfação de necessidades básicas.

Ao pobre não somente foi sendo negado o direito à alimentação, como também um conjunto de bens sociais, explícitos em variáveis que delimitam indicadores das condições de vida das populações; como, por exemplo, o acesso a serviços públicos essenciais. Isto funciona como espelho das desigualdades nas sociedades. A pobreza cifra-se numa série de carências, alimentares e não alimentares, compondo um retrato que vai se revelando em múltiplas perspectivas, sobrepondo barreiras que se interseccionam vulnerabilizando cada vez mais determinados sujeitos. Isto pode ser observado na análise dos dados da PNAD, por exemplo:

> Na Pnad 2004, foram identificadas algumas outras condições que conferem às famílias maior vulnerabilidade à insegurança alimentar e podem constituir subsídios para políticas públicas de caráter intersetorial. Mulheres apontadas como pessoas de referência no domicílio, a baixa escolaridade e raça/cor negra do responsável pela família agregavam maior risco de insegurança alimentar. Apesar de algumas diferenças entre as regiões, a proporção de domicílio em segurança alimentar era sempre menor quando estas condições estavam presentes, comparativamente às proporções da população geral, tanto considerando os domicílios urbanos quanto os rurais. A prevalência de Insegurança Alimentar Grave – IAG aumentava em cerca de 30% nos domicílios em que a mulher era a pessoa de referência, comparativamente à média nacional de 6,5%. O acréscimo na IAG foi superior a 100% nos domicílios em que a pessoa de referência tinha menos de quatro anos de escolaridade e era superior a 50% quando ela se auto-declarava negra (CONSEA. 2010: p. 127).

Assim, no cenário brasileiro, as principais vítimas da fome são as famílias chefiadas por mulheres, também por negros e indígenas e pessoas com baixa escolaridade. Significa dizer que a pobreza parece acompanhar determinados grupos sociais marcados pela assimetria

existente nas relações de gênero, raça/etnia e nível de educação. Isto pode ser observado também, por exemplo, no documento intitulado *Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça*, trabalho inédito feito pelo IPEA, a partir da análise dos microdados com recorte de raça e gênero na PNAD do ano de 2006, onde registra que:

> Ao longo da última década observa-se a manutenção da tendência de aumento na proporção de famílias chefiadas por mulheres, que passou de 19,7%, em 1993, a 28,8%, em 2006. Tal tendência vem sendo acompanhada com atenção por pesquisadoras do tema, posto ser um dado que, por um lado, aponta para contextos de precarização da vida e do trabalho feminino e, por outro, revela também sobre processos de (des) empoderamento das mulheres. Trata-se, portanto, de um importante indicador de desigualdade de gênero (IPEA, 2008: p. 03).

O reconhecimento de maior vulnerabilidade social de determinados grupos está fundamentado em relações historicamente constituídas determinando, por um lado, a exclusão social e, por outro, a exclusão simbólica. A exclusão simbólica orienta formas particulares de perceber o mundo e agir sobre ele no cotidiano, dificultando ou facilitando os sentimentos de pertencimento e a interdependência social. Sendo assim, alguns grupos sociais estão mais propensos à pobreza que outros, e sob a determinação da exclusão social e simbólica experimentam maiores limites à organização da ação coletiva e a representação de seus interesses frente ao atendimento de suas necessidades básicas, revelando a desigualdade econômica como uma das faces da desigualdade política (ESCOREL, 2000).

Vale ressaltar que sobre a população negra se sobrepõe um determinante social extremamente contundente: o racismo. Suas conseqüências podem ser percebidas na vulnerabilização das condições de vida da população negra, majoritariamente pobre. Barbosa (2006) nos chama a atenção ainda de que a questão racial também revela que as políticas universais são extremamente importantes, mas não respondem pelas diferenças pautadas pelo racismo e pelo sexismo.

Ao estudar o Candomblé, analisando aspectos da exclusão social, observei que a maioria dos terreiros funciona em comunidades pobres e são frequentados e mantidos por pessoas de baixa renda, negros em grande maioria, que fazem verdadeiros sacrifícios para a manutenção do cotidiano de suas casas e para a realização das obrigações sócio-religiosas. Podemos afirmar que por conta do massacre sofrido pelos negros no Brasil, desde o período da escravidão até os momentos atuais, por conta do racismo, do sexismo e da intolerância religiosa, a exclusão social teve e tem forte impacto sobre as condições de vida dos adeptos dessa religião e o mesmo pode-se afirmar quanto à exclusão simbólica.

A cultura baiana tem como muitas de suas referências elementos originários da religiosidade de matriz africana, alguns de seus símbolos são reverenciados como peculiares da comunidade afrodescendente. No entanto, tais valores simbólicos não se traduzem, ou evidenciam-se no cotidiano da vida dos terreiros, uma vez que não repercutem em bens que possam contribuir para a manutenção de cada casa, das suas práticas e de seu sustento. Mas, por outro lado, o Candomblé procurou preservar alguns elementos simbólicos das culturas africanas nos seus mais variados aspectos, através da sacralização dos costumes, saberes e práticas desta matriz cultural, transformando a exclusão social em inclusão, ao menos nos espaços dos terreiros.

Nessa religião, geralmente as mulheres negras, em grande maioria, administram o espaço mítico, sagrado, religioso e social, tendo em conta que o terreiro é, ao mesmo tempo, templo e espaço de socialização, e hoje um território, historicamente reconhecido, de resistência política. Essa resistência pode ser registrada em todo o processo histórico de luta para a manutenção de seus cultos e até tornaram-se alvo de estudos de muitos pesquisadores (LIMA, 1966; SANTOS, 1982; BRAGA, 1995 e 2006; SERRA, 2002; SILVEIRA, 2000 entre outros).

Nos terreiros, os idosos (os seniores) têm um papel relevante na hierarquia de cada casa: os mais velhos são, muitas vezes, doutores nos saberes que resguardam cifrados e preservados através dos símbolos sagrados da religiosidade. Entretanto, para muitos, o Candomblé continua a ser discriminado e, geralmente, sequer é visto como religião. Apesar do relevante trabalho de inclusão: de negros, das mulheres, dos homossexuais e dos idosos e também da sua reconhecida atuação em prol do fortalecimento da identidade e da cultura negra no Brasil, ainda assim, muitos adeptos do Candomblé são invisibilizados e excluídos enquanto sujeitos de direitos.

Nas pesquisas do mestrado, fiz observações das práticas alimentares dos terreiros de Novos Alagados, pude então perceber o lugar privilegiado que a alimentação tem neste universo, tanto como veículo de comunicação entre os sujeitos e seus Deuses, como representativo de valores e características destes mesmos Deuses.

Já através da minha atuação na Secretaria Municipal de Saúde de Salvador no período de 2005 a 2009, quando estive à frente da implantação da Política de Saúde Integral da População Negra, conheci inúmeras casas de Candomblé deste município e pude testemunhar

diversas atuações de seus representantes em defesa de uma série de questões políticas como no combate à intolerância religiosa; na defesa do meio ambiente e das águas; por suas terras e territórios; contra a violência; pela saúde da população negra; em defesa das mulheres negras; dos direitos da comunidade LGBT, entre outras lutas.

Neste trabalho de gestão política, pude contar inúmeras vezes com o apoio dos terreiros de Candomblé, que me procuravam na Secretaria de Saúde, ou muitas vezes, mandavam recados de que queriam me falar. Mas, nunca me senti a vontade para pesquisar nas casas com as quais trabalhei, ou mesmo na casa da qual faço parte, busquei dessa forma, manter certa distância enquanto pesquisadora elegendo a região do Subúrbio Ferroviário como lócus desta investigação.

Percebi, durante minhas pesquisas, que os terreiros desenvolvem variadas práticas de saúde e funcionam como espaços de cuidados tanto para adeptos quanto para pessoas de diferentes classes sociais, raça/etnia e religiões. Mas, tais práticas foram postas à margem do sistema oficial de saúde, deslegitimadas por serem práticas da medicina tradicional africana e ditas sem comprovação "científica". A antropóloga moçambicana Paula Meneses (2010) faz esta mesma observação, quando analisa a situação de Moçambique, ao se referir à construção do conhecimento científico moderno na Europa, ela afirma que este se deu como sinônimo da missão de organizar e disciplinar as populações autóctones por todo o território colonizado, ela diz:

> O moderno empreendimento colonial português começou numa altura em que a ciência deu uma nova força e legitimidade à política pública e colonial. De repente, o conhecimento científico emergiu como um instrumento de afirmação da superioridade portuguesa, uma mudança que transformou os saberes do "outro", com quem tinham estado em contato durante séculos, em formas inferiores e locais de interpretar o mundo. As fronteiras da civilização tornaram-se as margens de um sentido de ordem social europeia, consequentemente, os nativos tornaram-se a própria encarnação da desordem, simbolizada pelo seu sofrimento moral, degradação física e mundo desordenado. Esta negação da diversidade das formas de perceber e explicar o mundo é um elemento constitutivo e constante do colonialismo. No entanto, e muito embora a dimensão política da intervenção colonial tenha sido amplamente criticada, o ônus da monocultura colonial epistêmica ainda é amplamente aceito como um símbolo de desenvolvimento e modernidade (MENESES, 2012: p.225-226).

Considero que o mesmo se deu aqui no Brasil e dentre as práticas de saúde desenvolvidas e mantidas pelas religiões de matriz africana, a despeito da negação destes conhecimentos, os sujeitos acreditam na utilização dos alimentos e das folhas (SERRA et. al. 2003) consideradas sagradas. No Candomblé, o alimento age junto aos deuses como um veículo de comunicação em favor das pessoas, em diversas situações de infortúnio, ou colaborando para a manutenção

do equilíbrio geral do indivíduo e do grupo (RIBEIRO, 2002). Mas, e quanto à situação de Insegurança Alimentar e de fome? Como os adeptos administram, concebem e resolvem tais problemas? Isso é o que me proponho a investigar neste estudo.

Para a nutrição, por exemplo, o alimento é o fornecedor de nutrientes vitais. Então cientificamente analisa-se cada parte de que é composta uma preparação e se tenta estabelecer uma relação entre a comida, a saúde e/ou a doença. A este modelo interpretativo Laplantine (1991) chama de modelo aditivo/subtrativo, onde o alimento pode ser recomendado para ser adicionado a uma dieta ou pode ser suprimido, sem uma explicação, muitas vezes convincente para o paciente. Mas como devemos nomear um modelo terapêutico onde tudo, todos os espaços e coisas devem ser simbolicamente alimentados?

Foto 2: Oferendas a Tempo em Novos Alagados – Ribeiro,

A forma que a biomedicina tem de compreender a alimentação e de orientar os enfermos difere profundamente do modo como esta é vista e conduzida pelo Candomblé. Para os terapeutas religiosos das religiões de matriz africana o alimento é um elemento sagrado imprescindível para o estabelecimento da comunicação entre os humanos e os Deuses. Então, ensina-se ao consulente, aquilo que ele pode e o que deve evitar comer, como um processo de autoconhecimento dos limites da relação estabelecida entre ele e a energia que o integra (RIBEIRO, 2002). Sem dúvida, a biomedicina traz uma visão eminentemente europeia de saúde, ao negar qualquer outro conhecimento que não seja aquele que considera mensurável e comprovado por seus próprios métodos.

Nos atendimentos clínicos, o profissional de saúde logo percebe quanto os pacientes se revelam impregnados de concepções culturais acerca da sua alimentação. Percebe, também, que os indivíduos possuem uma forma diferenciada de lidar com o alimento nos momentos em que adoecem, e/ou para a prevenção de variadas doenças, ou seja, possuem uma conduta dietoterápica própria. Nas táticas desenvolvidas para enfrentar a desnutrição ou a obesidade, por exemplo, muitas das orientações dadas e práticas estimuladas não têm a adesão do paciente, algumas vezes, por não considerarem aspectos importantes dos seus hábitos alimentares, da sua forma de cuidar-se, da sua cultura, ou de sua fé (RIBEIRO, 2002).

Para o professor Vivaldo da Costa Lima:

> A abordagem antropológica da alimentação careceria de uma disciplina que trouxesse tais questões para a academia e que revelasse o papel mediador da comida na religião, nos rituais e nas terapêuticas paralelas (COSTA LIMA,1995:p.101).

Sem dúvida a nutrição e a área de saúde como um todo, tiveram muitos avanços no que se refere à ampliação da sua abordagem antropológica no campo da alimentação, por reconhecerem os limites de seus próprios modelos explicativos e a contribuição das diferentes culturas com relação ao papel do alimento. Entretanto, isso não significou o reconhecimento e respeito a outras formas de compreensão do processo saúde/doença/cuidado, prova disso é a não inserção da medicina tradicional africana como uma prática integrativa complementar, no sistema oficial de saúde ou na formação dos profissionais da área, como defendido e indicado pela Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (MS, 2007) e pela OMS (2005).

Neste estudo, pretendo contribuir com as pesquisas sobre o tema, levantando questões presentes no cotidiano de quem trabalha com populações como a contemplada nessa investigação, que são as comunidades de terreiros, uma vez que as Políticas de Segurança Alimentar e Nutricional e de Saúde estão voltadas para atender prioritariamente aos segmentos mais vulneráveis, e, do ponto de vista do Direito Humano à Alimentação Adequada, os Povos e Comunidades Tradicionais integram atualmente tais populações (MDS, 2007).

Tenho o **objetivo** de discutir a Segurança Alimentar e o papel da alimentação, destacando a percepção da falta do alimento como algo que tem um significado além da esfera biomédica na vida das pessoas. Pretendo buscar compreender as concepções que o povo de terreiro considera no que se refere à Segurança Alimentar e Nutricional e as estratégias utilizadas diante das situações de não garantia deste direito.

Acredito, como diz Meneses (2012), que os conceitos supostamente tradicionais sobrevivem, apesar da invisibilidade e negação social, porque sempre encontram uma nova dimensão e uma nova aplicação em situações contemporâneas e também porque os conceitos considerados moderno-científicos não satisfazem a tudo e a todos da mesma maneira, pois são também modelos culturais e de poder em disputa. Do mesmo modo penso que existem conhecimentos que precisam ser resgatados e reposicionados em nossa sociedade, principalmente diante da implementação de políticas públicas voltadas para determinados segmentos, que compartilham de uma visão diferenciada de mundo e que possuem seus saberes e práticas subalternizados pelo racismo.

Esse é um tema presente na agenda governamental, pela necessidade do desenvolvimento de políticas específicas voltadas para a população de famintos, para as "comunidades e povos tradicionais" e para a população negra em geral, tendo em vista um quadro particular de doenças prevalentes e as repercussões do racismo sobre essa população. Isto fundamenta a promoção, a atualização e multiplicação do debate sobre segurança alimentar e sobre saúde e a temática racial, de maneira a tornar mais efetiva a participação popular, a socialização de informações e a elaboração de políticas públicas mais equânimes nesta área.

No que se refere à Segurança Alimentar e Nutricional, tem sido um tema presente nas ações e discussões políticas, para a implementação de programas governamentais nacionais e internacionais com o objetivo de combater a fome no país. O Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome, por exemplo, vem atuando através de Programas de Atendimento Emergencial – com a distribuição de Cestas de Alimentos a Grupos Populacionais Específicos em Situação de Insegurança Alimentar, que tem dentre os grupos priorizados para este atendimento as comunidades de terreiro, revelando que, para os setores governamentais, estes grupos estão vulneráveis na questão alimentar. Isto nos chama a atenção para o fato de que tal situação, muitas vezes, coloca a própria prática cultural também em risco. Entretanto, os sujeitos de tais programas nem sempre são compreendidos e suas práticas alimentares tradicionais nem sempre são consideradas, enquanto fonte de informação importante para orientar tais programas. O Programa de Distribuição de Alimentos a Grupos Específicos, segundo o CONSEA,

> Tem como foco a distribuição de alimentos a populações extremamente vulnerabilizadas; entre 2003 e 2008, foram entregues mais de 220 mil toneladas de alimentos, por meio de cestas de alimentos, para as famílias acampadas que aguardavam o Programa de Reforma Agrária, as comunidades de terreiros (pela capilaridade que possuem junto à população negra e de menor poder aquisitivo),os indígenas, os quilombolas, os atingidos por barragens e as populações residentes em municípios vítimas de calamidade pública (CONSEA, 2010: pag. 18).

O próprio Ministério do Desenvolvimento Social reconhece que o programa de distribuição de cestas "... destina-se a segmentos específicos, com hábitos alimentares e culturas distintas. Tradições relacionadas ao simbolismo, à valorização e à identidade cultural devem ser revitalizadas" (MDS, 2008). Pois, Segurança Alimentar e Nutricional é também respeitar e preservar as tradições alimentares dos diferenciados grupos e é politicamente buscar garantir estes aspectos enquanto Direito Humano à Alimentação Adequada, como previsto na Lei Orgânica da Segurança Alimentar e Nutricional (Lei 11.346 de 15 de setembro de 2006). Mas como este direito poderá ser cumprido sem o reconhecimento e respeito aos saberes e práticas

destes grupos? Vale ressaltar que tais comunidades sobreviveram até os dias atuais conservando tais práticas.

Alinhamento Conceitual

Mas, para alinharmos nossas percepções na atual pesquisa necessito situar melhor o leitor diante do tema desse estudo, através de uma breve revisão conceitual de outros termos aqui utilizados. Termos estes que dizem respeito à linguagem de cada casa, ou, de como os sujeitos se referem a alguns elementos deste universo particular.

O termo *Candomblé*, por exemplo, é de uso corrente na Bahia para designar os grupos religiosos característicos com um sistema de crença em divindades chamadas de *santos* ou *Orixás/Inquice,* associados ao fenômeno da possessão ou transe místico. O significado do termo compreende desde o *corpus* ideológico do grupo, seus mitos, cosmogonias, rituais e ética – ao próprio local onde as cerimônias religiosas desses grupos são praticadas: então o *Candomblé* é sinônimo de *terreiro, de casa-de-santo, de roça* (COSTA LIMA, 1977) . Na Bahia, na linguagem do *povo-de-santo*[1], esses últimos termos se equivalem como referentes espaciais dos grupos, mas a palavra *Candomblé* conserva sua conotação de sistema ideológico em outras situações referenciais.

Faz-se necessário, entender o que vem a ser um *terreiro*, o espaço territorial onde se realizam a maioria das atividades litúrgicas do Candomblé. Para alguns autores, *terreiro*s seria*: '*um centro religioso e uma forma tradicional de assentamento de um grupo eclesial estruturado segundo as normas de um rito afro-brasileiro. A palavra é dicionarizada, tendo este sentido particular reconhecido e seu emprego verifica-se comum na vasta etnografia especializada' (SERRA, 2000).

Segundo Joana Elbein dos Santos (1986), o *terreiro* é um espaço onde se organiza uma comunidade – cujos integrantes podem ou não habitá-lo permanentemente – no qual são transferidos e recriados os conteúdos específicos que caracterizam a religião tradicional negro-africana. Edison Carneiro (1991: p. 13), um dos primeiros autores a tratar desse tema, escreve:

[1] Como se chamam os adeptos do Candomblé na Bahia.

> O lugar em que os negros da Bahia realizam as suas características festas religiosas tem hoje o nome de *Candomblé*, que antigamente significou somente as festas públicas anuais das seitas africanas, e em menor escala os nomes terreiros, roça, ou aldeia, este último no caso dos candomblés de influências ameríndias.

Para Verger (1997: p.20) é importante ressaltar os aspectos históricos. Na sua abordagem do Candomblé, ele afirma:

> O Candomblé, que é o nome dado na Bahia às cerimônias africanas, representa, para seus adeptos, as tradições dos avós que vieram dos países longíquos, fora do alcance e quase fabulosos. Tradições mantidas a duras penas é que lhes deu a força de se conservarem eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo em que eram tidas suas religiões e a obrigação de participar da religião de seus senhores.

Serra (2000) diz também que o designativo *Candomblé* é um termo de origem quimbundo por cujo emprego se identifica, hoje, uma modalidade de culto afro-brasileiro e que pode também aplicar-se a um centro onde esse culto é praticado.

Em casas de culto do rito Ketu, na Bahia, a expressão *Egbé* é usada para assinalar o tipo de grupo eclesial que se dedica a essa liturgia; o termo A*xé* também pode ser empregado nesta acepção. O estabelecimento – o *terreiro* propriamente dito, o espaço consagrado que sedia o rito – neste meio chama-se ainda de *Ilê Axé*, ou *Ilê Orixá*. O *Egbé* compreende iniciandos e iniciados. Estes últimos se distribuem na organização de acordo com um padrão hierárquico bem definido (SERRA, 2000). É muito raro que a comunidade de culto (o *Egbé*) de um *terreiro* fique toda restrita ao espaço do mesmo, aí inteiramente instalada; mas sempre uma fração importante do seu clero reside nesse âmbito.

Os espaços sagrados registrados como "Terreiros de Candomblé" em Novos Alagados, foram-me indicados por meio de um informante que diz não ser adepto desta religião. Esses locais podem ser identificados pelos "de fora" através de símbolos iconográficos reconhecidos na Bahia como referentes a esta religião[2], sinais que marcam e delimitam os territórios sagrados dos terreiros de Candomblé.

Outro conceito importante é o de *nação*[3]. Pude observar que os zeladores (as) consultados nesse estudo fazem questão de registrar a especificidade de cada casa e atribuem as diferenças existentes ao tipo de *nação*. Embora, para mim, muita coisa tenha se mostrado similar, para

[2] Mastro com bandeira branca, palhas de dendezeiro nas janelas (mariô) etc.
[3] Designação dada aos grupos étnico-religiosos que, através da língua litúrgica, dos ritos e mitos, distinguem os candomblés da Bahia em congo-angola, jeje-mahi, nagô-ketu.

eles as diferenças são fundamentais. O conceito de "*nação*" tem duplo alcance: indica ao mesmo tempo uma tipologia de ritos e uma origem étnica (dos fundadores do culto); a referência "etno-histórica" pode estar mais acentuada num contexto do que num outro (SERRA, 1995).

A imensa maioria dos terreiros de Salvador é "de nação" (de Candomblé) e se inscreve nos quadros das seguintes categorias litúrgicas: *jeje, ijexá, angola, ketu, congo, caboclo*, percebidas como, em princípio, de filiação exclusiva. No espaço geográfico de Novos Alagados, pude identificar territórios paralelos, espaços idealizados, construídos tecnicamente pela intervenção do homem inspirado pelos *Orixás*: os *terreiros* de Candomblé de diferentes *nações*. Trabalhei com doze terreiros de Candomblé: seis no Boiadeiro, dois no Cabrito de Baixo e quatro em São Bartolomeu. O núcleo de moradores do Boiadeiro leva esse nome também em homenagem a um *caboclo* "O Caboclo Boiadeiro".

O terreno, a construção e determinados elementos como as cores, coberturas, portas e janelas, os enfeites, bem como todos os utensílios cerimoniais têm fins e/ou ocupam lugares intencionalmente determinados, tudo isso com o objetivo de prover *Axé*[4] à estrutura do *terreiro*. Dessa forma, tudo tem *Axé*, e essa força deve ser periodicamente renovada, simbolicamente alimentada, pois é o alimento que transmite a qualquer elemento o *Axé*. Nesse espaço tanto um visitante quanto um adepto têm um conjunto de posturas pré-determinadas pela sua condição hierárquica, ou seja, existe uma etiqueta própria de cada terreiro.

O *Orixá/Inquice patrono da casa* pode ser identificado pelas cores votivas apresentadas nas *quartinhas*[5], ou *panos-da-costa*[6] que compõem os *assentos*[7], bem como pelos utensílios, que muitas vezes são pintados nas cores de cada *Orixá*. Nos períodos de festa, o *terreiro* todo é preparado e enfeitado nas cores e com as folhas do *Orixá* reverenciado; todo o espaço sagrado passa pela *limpeza/ossé*(faxina) e tudo mais que acontece nos *pêjis*[8] é segredo, *fundamento*[9], coisas que não se pode revelar...

Para D. Cícera, uma das entrevistadas nesta pesquisa, por exemplo, a *roça* (*terreiro*) que possui em São Bartolomeu, não lhe pertence; é a casa de seus *Orixás*. Ela afirma:

---

[4] Energia vital.
[5] Pequeno vaso votivo em barro.
[6] Tecido de algodão, colorido, usado como xale.
[7] Locais destinados para o culto dos elementos de cada divindade específica.
[8] Lugares de culto de cada Orixá.
[9] Segredo, coisa secreta, base, alicerce.

> Aqui tudo pertence a eles, minha filha! Você conheceu minha casa. Aqui, tudo é feito para agradar a eles. É de *Iansã*, é o reinado dela.

Já D. Marlene, outra informante deste estudo, que tinha o seu barracão sobre as águas da "maré", pensou em construir outro na laje de sua casa, mas os *Orixás* não concordaram. Ela diz:

> Eu ia construir aí em cima, mas eles não querem, né? Meus *orixás* disseram nos búzios que não fizesse aí em cima; já com a laje pronta, minha filha, não concordaram, de jeito nenhum! Que é que eu posso fazer? Quero ampliar porque tá inseguro, mas os homens da CONDER não permitiram aterrar, tem que ter autorização desses homens, daí tô sem poder fazer as festas como se deve, né? Mas eles sabem; os Orixás tão vendo. Que é que eu posso fazer?

Com relação à estrutura organizacional para o funcionamento de cada casa, observei que existe um corpo de pessoas que constantemente assessoram os zeladores (as), cumprindo, cada uma, funções específicas. São os "filhos" e "filhas" de cada *terreiro*, entre os quais se destacam titulares de cargos especiais. Essas pessoas compõem, juntamente com o zelador (a), as "famílias" dos respectivos *Ilê Axé*.

As casas estudadas têm suas atividades centralizadas na figura de um(a) líder, o(a) zelador (a). O nome de *pai* ou *mãe* que recebem os líderes dos terreiros provém da paternidade classificatória assumida com o processo iniciático – onde o conceito de família biológica cede sempre lugar ao outro, de *família-de-santo*. *Mãe ou Pai-de-santo* pode ser assim entendido no seu valor semântico atual – como autoridade máxima do grupo de Candomblé, o chefe da *família-de-santo*.

Para Costa Lima (1977), a "família-de-santo" pode se classificar também como uma família parcial: os filhos têm um relacionamento familiar apenas com o pai ou a mãe, além de ter ainda outros aspectos que marcaram a antiga família patriarcal/matriarcal (sentido de hierarquia, o respeito ao chefe e aos mais velhos, a autoridade absoluta do pai/mãe; a subordinação dos irmãos mais moços ao mais velho; solidariedade de parentes; culto de família de tradições; de nome etc). Entretanto, encontram-se no Candomblé várias características dominantes de três tipos básicos de família:

1. Família extensa: na medida em que os antigos *terreiros*, por meios institucionalizados ou por sucessão, deram origem a muitos outros Candomblés que se reconhecem na mesma linhagem de *santo*;

2. Família nuclear: dentro da ótica da dependência de duas gerações sucessivas, e da coerência da relação pai/mãe-filhos, mas independente da existência de dois cônjuges, pois só um é reconhecido no sistema;
3. Família parcial: os filhos têm um relacionamento familiar apenas com um dos cônjuges.

Os *filhos-de-santo* são aqueles que foram preparados para receber os *Santos* ou O*rixás/Inquices.* Podem ser homens ou mulheres e quando ainda iniciantes chamam-se *abiã* (nasciturno). Outra categoria do grupo familiar compreende as pessoas que têm postos na casa, ou seja, são portadores de título honoríficos correspondentes, alguns deles, a funções específicas no *terreiro*. Esse grupo pode ser dividido em duas classes genéricas: a dos O*gans*[10], privativa dos homens e a das *Equedes*[11], própria das mulheres. Os Candomblés ainda podem conceder títulos honoríficos, que não envolvem qualquer atividade litúrgica ou administrativa aos "amigos da casa". Mas esses titulares estão submetidos aos padrões de comportamento ritual esperado de todos os membros do grupo (Idem).

Nos Candomblés desse estudo, os zeladores (as) descreveram o funcionamento de suas casas e a composição das famílias, com um pouco de dificuldade para lembrar o nome e a ordem em que foram filiados. Alguns se referiram a que muitos filhos encontram-se distantes, morando em diferentes lugares, ou mesmo afastados da casa por briga ou por adoção em outros *terreiros*, e até mesmo por adesão a outras religiões.

Ao subgrupo formado por noviços dá-se o nome de *barcos*[12], e ao primeiro noviço de cada barco o nome de *dofono*[13]*(a)*, de modo que pessoas que foram *feitas* num mesmo *barco* tornam-se *irmãs de* barco e todos os filhos de uma mesma Casa se dizem *irmãos de* Axé. É no momento de iniciação que os noviços recebem o nome de *Iaô*[14]. O cargo de *Iaô* só será modificado depois de obrigação de sete anos, quando o iniciado renovará seus votos e sua ligação com o *Orixá*. Entre os "irmãos de santo" ao mais velho dá-se o nome de *Ebôme*.

---

[10] Título dado aos membros do terreiro que são escolhidos pelos orixás para exercer uma função civil, podendo desempenhar papéis especificamente religiosos no contexto sagrado; pertencem a duas categorias: ogãn suspenso ou confirmado.

[11] Encarregada de zelar pelas divindades que descem em seus iniciados, durante as cerimônias rituais, sendo a mais importante das assistentes do sacerdote ou sacerdotisa, porque, embora ela própria seja uma iniciada nos segredos do culto, não é possuída pela divindade a qual foi consagrada.

[12] Grupo de iniciação sacerdotal formado por aspirantes de um terreiro (COSTA LIMA, 1977)

[13] A primeira confirmada em cada grupo de iniciação.

[14] Designação genérica dada aos noviços de ambos os sexos, postos em reclusão por três ou sete semanas, sozinhos ou em grupos, período em que se submetem a certos ritos secretos, que complementam a sua iniciação religiosa. Também são treinados em cantos e danças rituais e proibidos de falar com quem quer que seja. Depois da reclusão continuam a ser chamados como tal por mais sete anos (CASTRO, 2001)

Revendo a Literatura

No processo de elaboração desta pesquisa, levantei que diversos estudos já foram desenvolvidos no Brasil, enfocando as práticas terapêuticas religiosas de cura (Loyola, 1984; Montero, 1995; Rabelo, 1993; Caroso & Bacelar, 1998, entre outros). Entretanto, no que se refere ao significado do alimento, do ponto de vista dos religiosos, poucos estudos foram desenvolvidos na área de antropologia da alimentação abordando esta temática, vale ressaltar os trabalhos de: Lody, 1998; Costa Lima,1977 e Vilson Caetano de Souza Junior, 1997.

No Brasil, pode-se encontrar uma abordagem sociológica do alimento presente também nas obras de Gilberto Freyre (1983), Josué de Castro (1954) e Câmara Cascudo (2004), entre os clássicos. Entre os que tratam da alimentação no Candomblé, temos: Nina Rodrigues (2011), Arthur Ramos (1943), Edison Carneiro (1948), Roger Bastide (1960), Claude Lépine (1982), Monique Augras (1983), Manoel Querino (1988). Temos ainda os estudos de Raul Lody (1998), Vivaldo da Costa Lima (1977), Flávio Pessoa de Barros (1999) e o de Vilson Caetano de Souza Junior (1997) mais restrito às "comidas-de-santo" e a "cozinha sagrada do Candomblé".

Nos estudos sobre a fome, temos, além de Josué de Castro (1954), autores como Solange L'Abbate (1982), Flávio Luiz Valente (1986), Francisco de Assis Guedes Vasconcelos (1988) e Malaquias Batista Filho (2003) que associam o fenômeno da fome à condição nutricional das populações em alguns estados do Brasil. Com relação à abordagem religiosa da fome, encontrei um estudo de Roberto Motta (1993) o qual descreve a imolação de animais como parte fundamental nos rituais do Candomblé e as cerimônias alimentares como forma de obtenção de fonte proteica para os adeptos, "pessoas de baixa renda e com consumo deficitário de calorias e proteínas" segundo o autor.

No que se refere à antropologia da saúde, poucos ensaios que abordassem os aspectos antropológicos da alimentação foram encontrados. Temos os estudos de Woortmann (1978), Helman (1994), Garcia (1997) e Freitas (2000), este último tratando especificamente da fome e dos seus significados para moradores de um bairro popular de Salvador.

Sobre as desigualdades raciais, o racismo, os impactos do racismo institucional na saúde população negra e sobre as mulheres negras, temos os estudos de (as) autores (as) como Barbosa (1998), Caldwell (2000), Oliveira (2001), Werneck (2002), Guimarães (2004), Pinho

(2005), Paixão (2006), Moore (2007), Lopes (2005); Fanon (2008), Figueiredo (2008), Batista (2012), Brasil &Trad (2012). São trabalhos que apresentam indicadores de desigualdades, análise de dados institucionais, relatos de experiências desenvolvidas, avaliação de programas ligados à temática étnico-racial e seus impactos para a população negra.

Tratando do lócus desta pesquisa, temos o trabalho de José Eduardo Ferreira Santos (2005), educador, pedagogo e doutor em saúde coletiva, que estuda o bairro de Novos Alagados, mostrando um pouco da realidade local e as dificuldades sociais vivenciadas pela população dessa área no que tange à violência. No que diz respeito às considerações sobre exclusão social, exclusão simbólica e às desigualdades sociais, compartilhei minhas observações com diversos autores, principalmente Castel (1991), Sarah Escorel (2000), Sawaia (2002) e Simon Schwartzman (2004) nas suas reflexões sobre as causas da pobreza.

No site da Biblioteca Virtual em Saúde (BVS), encontrei dez artigos que tratam sobre o Candomblé, em diversos aspectos, mas nenhum o associando à Segurança Alimentar; também nenhum estudo foi encontrado em levantamento feito na base de dados da Bireme, Lilacs, Medline e do Scielo, que abordasse a fome ou a segurança alimentar sob o ponto de vista dos adeptos do Candomblé.

Desenvolver esta pesquisa na área da saúde coletiva tem ainda o **objetivo** de contribuir para fortalecer um compromisso histórico e social, com a justa necessidade de levantamento de informações que possam ampliar o debate em torno da saúde da população de Salvador, que é de maioria negra e que vivencia a condição de insegurança alimentar desde os tempos do escravismo (isto não só por conta da escassez de gêneros alimentícios na dieta fornecida aos escravizados, como também por conta da falta de respeito a estes povos e de políticas que contemplem às suas práticas alimentares) até os dias atuais, merecendo, pois, um estudo comprometido com tais sujeitos.

Neste trabalho abordo o tema da Segurança Alimentar e Nutricional e de suas práticas a partir da perspectiva das lideranças dos terreiros de Candomblé de Novos Alagados, trato do infortúnio da fome e da insegurança alimentar e nutricional, entre adeptos de uma religião em que o alimento figura como ator principal, veículo das questões com e sem respostas e responsável pelo equilíbrio físico, cultural, psicossocial e espiritual dos indivíduos.

Desta forma, foi preciso entender o que significa Segurança Alimentar e Nutricional na

perspectiva dos terreiros deste território e entender como a garantia do Direito Humano à Alimentação Adequada se dá nestes espaços. Tais concepções, a meu ver, remetem-nos a uma visão idealizada, de convivência grupal em busca de harmonia com os recursos da natureza. Onde o Direito Humano à Alimentação Adequada ultrapassa a ideia de justiça hegemonicamente difundida, transcende a concepção dicotômica de bem = superior e mal = inferior, e perfaz um círculo hermenêutico que tangencia o conceito de equidade e se operacionaliza na concepção que a filosofia africana chama de *Ubuntu: justiça global*, no sentido de reparação/restauração, onde a situação de violação de um Direito Humano para ser reparado, envolve o reconhecimento da culpa pelos violadores e que estes se comprometam também na sua restauração (NGOENHA, 2006; RAMOSE, 2010).

Daí que, ao reconhecermos ter havido por parte da sociedade brasileira, uma injustiça, uma violação, no que se refere aos direitos negados à população negra, devemos entender que cabe a essa mesma sociedade um compromisso com a reparação a partir do reconhecimento da manutenção de um processo de sucessivas iniquidades, que não foram adequadamente resolvidas pelo estado até então.

Minha tese é de que os terreiros de Candomblé sempre compreenderam e desenvolveram políticas de Segurança Alimentar e Nutricional, como estratégia de preservação de sua própria cultura, muito antes deste conceito ser ampliado e difundido, pois para os terreiros garantir SAN é também manter o círculo hermenêutico da própria essência e existência divinas, representadas no diálogo incessante entre as pessoas, as coisas, os elementos da natureza, os vivos, os mortos e os que ainda irão nascer. Para os terreiros, o alimento sempre teve papel central que ultrapassa a exclusividade de mantenedor das atividades biológicas. Para estes as demandas humanas são sagradas e sempre estiveram ligadas às práticas alimentares mantenedoras de um diálogo metafísico entre os seres.

Para melhor apresentar os passos deste estudo, trago, no primeiro capítulo uma breve revisão de alguns conceitos e termos aqui utilizados, no segundo capítulo faço uma descrição da estratégia metodológica adotada e dos caminhos percorridos até chegar aos terreiros de Candomblé de Novos Alagados e às organizações que representam os terreiros nas políticas brasileiras de Segurança Alimentar e Nutricional. No terceiro capítulo, faço uma breve análise do conceito de Segurança Alimentar e Nutricional utilizado e da trajetória dos terreiros de Candomblé na construção das políticas relacionadas à garantia do Direito Humano à Alimentação Adequada para povos e comunidades tradicionais. No quarto capítulo, trago

parte dos resultados obtidos através das entrevistas, onde analiso as concepções de SAN presentes no universo dos terreiros de Candomblé de Novos Alagados.

Já no quinto capítulo, a partir da análise das entrevistas e de dados secundários recolhidos, apresento as principais estratégias desenvolvidas pelos terreiros de Candomblé para garantir SAN às suas comunidades e que podem servir de referência para o desenvolvimento de uma política de SAN que contemple as necessidades deste segmento e por fim no sexto capítulo apresento um artigo que foi elaborado e publicado a partir de dados desta pesquisa. Concluo apresentando minhas considerações finais e em seguida trago como anexos: documentos consultados; formulário da EBIA utilizado na coleta de dados e o roteiro de entrevistas, além do TCLE.

Capítulo I - Caminhos Metodológicos e Encruzilhadas Percorridas

A realização deste estudo foi longa e contou com vários imprevistos, inicialmente porque tive que permanecer trabalhando ao mesmo tempo em que fazia a pesquisa. Entretanto, apesar das inúmeras dificuldades enfrentadas, acredito que foi importante acompanhar o processo de desenvolvimento das lutas das comunidades de terreiro por seus direitos - ao longo deste tempo, em muitas áreas - e também poder perceber as modificações que foram ocorrendo em Novos Alagados, nos terreiros de Candomblé do local; e ir aos poucos ampliando, estabelecendo e fortalecendo vínculos com essa comunidade, além de amadurecer mais meu pensamento sobre o tema.

Para o desenvolvimento desta pesquisa busquei realizar um estudo etnográfico indo a campo e procedendo a uma coleta exaustiva de informações. Parti inicialmente de um levantamento bibliográfico, levantei artigos, decretos, relatórios, leis e portarias. Procurei realizar, em Novos Alagados, um *survey* exploratório recolhendo informações preliminares sobre os terreiros de Candomblé ali existentes e o envolvimento destes com as novas ações e políticas em torno da Segurança Alimentar e Nutricional.

Eu me vali também de indicações obtidas nas Associações de Moradores, ONG's da área e de informes (dados secundários) levantados na CONDER (Companhia de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Salvador), SEPLAN/FML (Secretaria Municipal de Planejamento, Meio Ambiente e Desenvolvimento Econômico/Fundação Mario Leal Filho); em relatórios de pesquisas (Projeto MAMNBA, 1982; Comprometimento Ambiental do Sítio Histórico de Pirajá/Parque de São Bartolomeu, 1993; Novos Alagados, Recuperação Socioambiental da área de São Bartolomeu, 1997; Cadernos do Parque, 1998; Retratos da Comunidade de Novos Alagados, AVSI/CDM, 1998 e do Plano de Reassentamento Involuntário de População e Atividades Econômicas/Comunidade São Bartolomeu – PIS/Cobre, 2010), além do Mapeamento dos Terreiros de Salvador, feito pelo CEAO (2008). Em seguida, passei as entrevistas preliminares, à identificação e qualificação dos informantes.

Dei início, então ao trabalho de coleta sistemática dos dados. Durante este trabalho, procurei travar com os interlocutores um diálogo que me permitisse estabelecer interpretações das concepções do grupo acerca do alimento e sua utilização no Candomblé. Isto foi feito através

da observação participante, com o recurso também de entrevistas não estruturadas e semiestruturadas, a partir de uma abordagem qualitativa.

A perspectiva qualitativa se preocupa, nas ciências sociais, com o nível de realidade que não pode ser quantificado, ou seja, ela trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores, atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos. Permite ainda alcançar realidades inacessíveis ou incômodas para outras metodologias, possibilitando estudar aspectos complexos do comportamento, atitudes, interações, convicções e concepções dos sujeitos (OLIVEIRA, 2007).

Vale ressaltar que a tarefa foi bastante complexa, uma vez que os "zeladores" [15] não queriam falar sobre "fome"; muitas vezes, marcavam a entrevista e saíam, ou desconversavam; outras vezes, durante a entrevista, respondiam com evasivas, dizendo que "tudo era relativo e dependia do jogo de búzios" [16], ou afirmavam que eu sabia do que estavam falando e não terminavam as frases.

Também porque falar de fome e de insegurança alimentar, não se configura como um assunto do interesse de muitas pessoas e, por vezes, chega a ser constrangedor. Muitos não queriam sequer pronunciar a palavra "fome", como se ao pronunciá-la atraísse algo maléfico e devastador. Inicialmente ao falar do meu interesse por este tema uma interlocutora me respondeu: "Não existe fome no Candomblé, aqui o que existe é fartura, não sei de onde você tirou essa ideia" e se recusou a continuar o diálogo a partir desse ponto de vista.

Então foi possível confirmar e concordar com as observações já identificadas por Freitas (2003), na sua etnografia sobre a fome num bairro popular de Salvador, onde muitos dos seus entrevistados também demonstravam esse temor do termo, como nos diz ela:

> De início o trágico está no pavor do termo, o que, nos textos, apresenta-se como um caráter de distanciamento dos sujeitos, impondo-lhes expressões possíveis e trazendo à compreensão de uma interdição, sem, entretanto abandonar a presença do fenômeno no mundo cotidiano. Uma interdição que

[15] Chama-se de "zelador" (a) o responsável pelo cuidado com os orixás e com os filhos e filhas de santo, sinônimo de Babalorixá (M), Iyalorixá (F), Pai-de-Santo, Mãe-de-Santo, Tata, Mameto. Babalorixá e Iyalorixá são palavras de étimo ioruba. Tata e Mameto são termos oriundos do quimbundo (CASTRO, 2001).

[16] Jogo de búzios é o mesmo que consultar o oráculo, o Ifá; forma divinatória de responder às mais variadas questões e que determina a conduta adotada pelos zeladores dentro dessa religião (CASTRO, 2001).

.

> traz, à superfície corporal, uma rede de sentidos que envolvem os sujeitos (FREITAS, 2003: P.162).

Mas, retomei explicando melhor o tema e, ao falar de Segurança Alimentar, a mesma interlocutora refletiu e mudou sua percepção, sendo possível continuarmos a conversa a partir daí, pois para ela garantir Segurança Alimentar era o que faziam e não "lutar contra a fome".

Foram 15 terreiros de Candomblé identificados na área – desses, 12 (doze) foram visitados e consegui aplicar o questionário de levantamento de dados. Nos 12 (doze) fiz registros fotográficos e levantei dados preliminares. Deste total, só foi possível entrevistar, com maior profundidade, 06 (seis) casas e destas 08 (oito) líderes, entre as casas algumas se recusaram (01), outras mudaram da área no decorrer da pesquisa (01), alguns marcavam e desmarcavam (02), e outros eu não encontrei em casa das vezes em que fui à procura (01).

Abaixo trago algumas imagens que fiz do terreiro de Candomblé "Reinado de Iemanjá", que foi completamente abandonado e destruído pela comunidade, pois a zeladora, segundo declarações dela própria, adoeceu e resolveu entregar o espaço para o governo do estado. Isso me deixou muito desolada, pois neste terreiro, na época do mestrado, fui muito bem recebida, participei de muitas festas e levei vários convidados, portanto não foi fácil ver tudo destruído.

Segundo Dona Helena, depois que seu marido faleceu ela ficou sem o "braço direito" na condução das coisas da casa e os filhos de santo[17] não tinham condições de ajudá-la da forma que precisaria por isso ela entregou o espaço ao Estado.

Fotos: 3,4,5:Terreiro Reinado de Iemanjá destruído - Ribeiro, 2010.

Os oito (08) (as) interlocutores (as) de Candomblé entrevistados neste estudo foram preferencialmente, os (as) os zeladores (as)[18], principalmente as mulheres negras (06 mulheres

[17] Cada integrante do grupo de pessoas que compõem um terreiro de Candomblé (CASTRO, 2001).

e 02 homens). Com estas, fiz as entrevistas nucleares e também com os integrantes das Associações que representam as religiões de matriz africana frente às políticas de Segurança Alimentar no Brasil (ACBANTU e Rede Kodya). Foram 12 entrevistas gravadas com as representantes das casas, totalizando cerca de 30 horas de gravação, e com os representantes das Associações foram mais 02 (duas) entrevistas, totalizando cerca de 6 horas de gravação, feitas na sede da referida Associação.

As narrativas foram gravadas, sempre que permitido, e transcritas para posterior análise dos discursos. As entrevistas nas quais não me foram permitidas a utilização do gravador (02), procurei registrar no caderno de campo para transcrever, posteriormente, as colocações feitas. Fotografei diversos aspectos da vida cotidiana como: a comunidade de Novos Alagados, o Parque de São Bartolomeu, o espaço dos terreiros de Candomblé, assentamentos, oferendas, algumas festas, momentos de preparo dos alimentos, locais de compra, a Feira de São Joaquim e a distribuição das cestas básicas para a comunidade, etc.

No processo de entrevista, os sujeitos foram previamente informados sobre a pesquisa, bem como seus objetivos e, a partir de então, assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido para pesquisa com seres humanos, conforme Resolução 196/96 do Conselho Nacional de Saúde (BRASIL, 2004) (em anexo). E não só concordaram que fossem utilizados seus verdadeiros nomes, como afirmaram querer vê-los registrados, pois não tinham porque esconder nada de ninguém e ainda consideravam desnecessário isso, uma vez que toda descrição da área e de suas casas estaria no texto, então, não teria como não serem identificados, além disso, foram informados quanto à gravação e citação de suas falas. Este Projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa através do Parecer nº 027-10/CEP-ISC em 27 de maio de 2010.

Como a maioria dos entrevistados eram mulheres, procurei destacá-las e a partir da percepção do papel das mulheres negras nos terreiros de Candomblé deste estudo, busquei um referencial teórico que me auxiliasse na interpretação e análise de suas concepções, então

Foto 6: Mulheres no Preparo das Comidas – Ribeiro, 2002.

[18] Os zeladores, em muitas casas, exercem também o papel de Iyabassê, que são as pessoas responsáveis pela cozinha sagrada, cargo nem sempre preenchido em todos os terreiros – Iyabassê é também um termo de étimo ioruba (Idem).

recorri à teoria do “ponto de vista das mulheres negras”, utilizada por Patrícia Hill Collins (1989), pois a maioria das pessoas entrevistadas se autodeclaravam como mulheres negras, responsáveis pelas casas ou mesmo pelas cozinhas dos terreiros pesquisados.

Segundo Collins (1989), o ponto de vista das mulheres negras é definido a partir da opressão vivida por elas, ou seja, a partir do lugar que ocupam na estrutura social. A experiência de ser mulher negra difere do que é ser mulher e de quem não é negro. A perspectiva do ponto de vista, expressa que a realidade é construída com base na sua própria experiência, na experiência da opressão para resistir, possibilitando criar consciência independente, o que pode favorecer um pensamento feminista negro.

Assim, é com base nas ações do dominador que as mulheres negras desenvolvem um ponto de vista próprio, calcado na experiência da opressão (no cotidiano) e numa atitude de resistência. Collins (1989) evidencia a interdependência do ponto de vista das mulheres negras e do pensamento feminista negro, níveis de conhecimento diferentes e interdependentes, uma espécie de teoria validando a prática e vice-versa (COLLINS apud BARBOSA, 2010).

1.1 - Caminhos percorridos

No desenvolvimento do trabalho de campo, para chegar até o local do estudo, fiz sempre o mesmo trajeto me deslocando do bairro onde moro, na Cidade Baixa, até Novos Alagados.

Foto 7: Comércio da Av.Suburbana, Ribeiro, 2010.

Faço este caminho geralmente observando, através das janelas dos ônibus, as imagens coloridas que se formam, o movimento da comunidade e o clima, pois nos períodos de chuva todo este colorido muda e a comunidade parece ficar mais apreensiva, com passos apressados entre poças de lama e as ruas sem asfaltamento dos bairros que margeiam a Avenida Suburbana. (Fotografia aérea nº39 do trajeto percorrido).

Foto8: Madeireira da Av. Suburbana, Ribeiro, 2010.

Observo que todos se referem a esta avenida como "Suburbana", mesmo nas placas dos coletivos e nos transportes alternativos, que também são numerosos nesta parte da cidade.

As pessoas se referem desta forma, talvez porque Afrânio Peixoto, seu verdadeiro nome, também seja um destes nomes que se perdem, ou nunca tiveram o significado real para a comunidade. Então me preocupo em procurar saber quem foi Afrânio Peixoto[19], pois um dia resolvi perguntar se o ônibus passava pela Avenida Afrânio Peixoto e o cobrador não entendeu minha pergunta...

Foto 9: Igrejas Evangélicas – Ribeiro, 2010

[19]Filho de Francisco Afrânio Peixoto e Virgínia de Morais Peixoto. Passou sua infância no interior da Bahia, na cidade de Canavieiras (onde há uma biblioteca e rua com seu nome), vivenciando situações e paisagens que influenciariam muitos dos seus romances. Formou-se em Medicina em Salvador no ano de 1897. Sua tese inaugural, "*Epilepsia e crime*", despertou grande interesse nos meios científicos do país e do exterior. Informações obtidas do site: http://pt.wilkpedia.org/wiki/Afr%C3%A2nio_Peixoto.Acesso dia 03/10/2011.

Para a maioria das pessoas a quem pergunto, a "Suburbana" começa embaixo do viaduto dos motoristas, a partir daí em diante, esta avenida tem mão dupla e boa parte do comércio para os moradores do Subúrbio estão ai representados: são inúmeras casas comerciais; com destaque, por serem mais numerosas, as casas de sucata, mas temos também: oficinas mecânicas, peças de automóveis, borracharias, pequenos armazéns e armarinhos, casas de material de construção, madeireiras, motéis, muitos pontos de jogo do bicho e inúmeras igrejas evangélicas, tudo isso sempre com grande movimento e muito barulho.

Foto 10: Paredão com construções em risco, Ribeiro, 2010.

Essa paisagem é entrecortada por uma visão do mar de um lado e de morros do outro. Em alguns pontos esses morros formam verdadeiros paredões e fico imaginando como esses "arquitetos populares" conseguiram construir e habitar em tais locais.

Foto 11: Vista do mar da Av. Suburbana - Ribeiro, 2010.

Muita gente me fala que o lado que margeia o mar foi antigamente maré (mangue) e aquelas casas eram palafitas. Neste período, a imagem era outra e causava um impacto negativo, mesmo para seus moradores, por isso dizem que agora está bem melhor, que as condições de moradia melhoraram.

Foto 12: Esgoto da Avenida Suburbana - Ribeiro, 2010.

Paralelo a Avenida Suburbana segue um córrego de um esgoto a céu aberto, também uma linha férrea onde, de vez em quando, vemos o trem passar acrescentando outro movimento ao local com seu barulho específico. Nos pontos mais altos, avistamos o mar e seus barquinhos com pescadores.

Foto 13: Vista do Mar e Linha Férrea - Ribeiro, 2010.

A Avenida Afrânio Peixoto é uma rua extensa que faz ligação com a BR324 e por conta disso transitam diariamente por essa avenida inúmeros caminhões, ônibus, carros os mais variados, ou seja, ela possui um trânsito intenso, bastante conturbado, tem poucas sinalizações o que ocasiona muitos acidentes, principalmente nos finais de semana. Isso também por conta de atravessar inúmeros bairros do Subúrbio, fazendo com que seus moradores a ultrapassem constantemente à procura de serviços que se localizam de um, ou de outro lado da referida pista.

Foto 14: Avenida Afrânio Peixoto (Suburbana) - Ribeiro, 2010.

Observo as pessoas que entram nos ônibus e que transitam nas ruas do Subúrbio e vejo que são todas negras na grande e absoluta maioria. Gente alegre que brinca e dá risadas altas, algumas pessoas quando falam comigo é como se me conhecessem de muito tempo atrás, então batem no meu ombro, perguntam por outras que eu não sei quem são, confundem-me com seus amigos e parentes biológicos ou espirituais. Eu carrego comigo, no pulso, uma conta de Ogum que me foi dada por uma Iyalorixá, percebo que isso faz com que as pessoas de Candomblé se identifiquem logo de cara, não comigo, mas com meu Orixá.

Nesse ponto, elas falam do carinho e respeito que têm por ele, da certeza da sua presença em suas vidas, de que nos momentos mais difíceis que viveram, os Orixás estavam ali a confortá-las, e eu vejo que não é difícil entender a magnitude de tais problemas e os significados dessa paixão. Tinha dificuldade de imaginar essa presença referida até então. Mas aprendi a ver o que estava sendo mostrado, lendo nas entrelinhas e compreendendo um pouco mais dessa visão de mundo ao olhar para as coisas com o empréstimo dos olhos da comunidade.

Disseram-me que os Orixás estão em tudo, porque são representados nos elementos da natureza, nas cores, nas palavras, gestos e atitudes que tomamos. Assim, se chove e chega uma pessoa à casa de alguém, isto é percebido e lido como um sinal de mudanças. Se ventar muito e as águas do mar se agitarem, são outros sinais que misturam elementos de conflito e de necessidade de reflexão, como também de se fazer um determinado tipo de oferenda. Enquanto conversávamos, se chegava alguém com uma determinada demanda, às vezes tínhamos que adiar a conversa e aquilo era lido como um sinal. Ou, se por acaso, um galo

cantasse, ou os cães latissem, isso também era passível de reflexão. Não terei tempo de falar dessas leituras nesse espaço, mas com certeza aprendi muito nesse processo...

1.2 - Equipamentos sociais identificados

Foto 15: Creche - Ribeiro, 2010.

a. CRECHE ESCOLA COMUNITÁRIA PINGO DO SABER

Endereço: Rua Isabel Gentil, nº. 18 - São Bartolomeu – Plataforma. Com um total de 115 matriculados e capacidade para até 200 crianças de 1 a 6 anos de idade, a instituição conta com 4 salas e 8 voluntárias trabalhando de segunda à sexta-feira. As crianças permanecem em tempo integral com direito a 5 refeições diárias. Na creche os alunos estudam em classes da pré-escola. As famílias que dispõem de condições financeiras contribuem com R$15,00/mês, no mais, a instituição é mantida por doações feitas por pessoas físicas e jurídicas. Todas as crianças matriculadas são oriundas do bairro de São Bartolomeu. Temos ai ainda:

No entorno a área de Novos Alagados, a macro-área onde está situada a comunidade de São Bartolomeu é objeto de atuação da AVSI e CDM, dois organismos não-governamentais (Ongs) que mantém na região um complexo integrado formado por três instituições, quais sejam: Centro Educativo João Paulo II, o Centro de Orientação à Família e a Creche João Paulo II.

b. CENTRO EDUCATIVO JOÃO PAULO II

Endereço: Rua 1º de Novembro, s/nº, São Bartolomeu – Plataforma. A referida instituição funciona de segunda à sexta-feira nos turnos matutino e vespertino desenvolvendo um trabalho de promoção da cidadania cujo público alvo são crianças, adolescentes e jovens residentes nas suas imediações.

Foto 16: Placa do João Paulo II - Ribeiro, 2010.

É oferecido no local reforço escolar a alunos que cursam da 1ª a 8ª série do 1º grau, além da promoção de visitas a museus, palestras, feiras culturais, aulas de capoeira e computação, com a missão de fazer com que os alunos “internalizem valores positivos de conduta social”. Com

uma estrutura física de excelente qualidade, a instituição dispõe de 18 funcionários e 8 salas de aula onde são atendidas 270 pessoas, tendo, no entanto capacidade para atender até 350.

O espaço também é aberto para a comunidade em geral, sendo realizados no local, ensaios de grupos culturais, reuniões de moradores e prática de esportes na quadra poliesportiva.

c. CENTRO DE ORIENTAÇÃO A FAMÍLIA / COF

Endereço: Rua 1º de novembro, nº. 90, São Bartolomeu – Plataforma.

Foto 17: COF - Ribeiro, 2010.

Com o intuito principal de promover o combate à desnutrição infantil, a instituição promove a identificação e o acompanhamento ambulatorial e psicológico de crianças nessa situação. Para tanto, mantém um estreito contato com postos de saúde e associações locais os que têm como papel informar ao COF sobre a existência destes casos, para que o mesmo possa tomar providências na eliminação do problema. O COF acompanha 472 crianças portadoras de variados níveis de desnutrição, trabalho que também se estende à família e tem como meta "mudar a mentalidade dos responsáveis passando-lhes informações a respeito de práticas preventivas e hábitos alimentares para a eliminação da desnutrição". Com uma estrutura física que compreende 17 salas para atendimento das crianças, a instituição conta com 20 funcionários, somando-se o pessoal administrativo, o de saúde e o de acompanhamento social.

Ainda dentro deste projeto, é disponibilizada à família das crianças atendidas orientação jurídica, iniciativa que busca orientar as pessoas sobre os procedimentos mais adequados em questões jurídicas específicas.

d. CRECHE JOÃO PAULO II

Endereço: Rua 1º de Novembro, s/nº, São Bartolomeu – Plataforma. Com 22 funcionários, 8 salas de aula, 2 berçários, solário, laquitário e parque infantil, a creche que tem capacidade para atender até 150 crianças, conta com 127 matriculados que permanecem em tempo integral (manhã e

Foto 18: Crianças dormindo na creche - Ribeiro, 2010.

tarde) no local. A instituição atende a crianças de 6 meses a 5 anos de idade, disponibilizando às mesmas 5 refeições diárias entre o período das 7:30 às 17 horas.

A taxa de evasão é praticamente desprezível, não ultrapassando os 3%. Embora a instituição atenda a crianças dos bairros circunvizinhos, é na comunidade de São Bartolomeu onde reside a maioria dos matriculados, cerca de 60 %. A instituição mantém ainda, sempre que possível, atividades abertas à comunidade em geral, a exemplo da feira de saúde, realizada em parceria com o Posto de Saúde Antonio Lazzarotto, evento em que foi disponibilizado à população local: aferição da pressão arterial, vacinação, noções sobre higiene bucal, etc.

e. SOCIEDADE 1º DE MAIO

Foto 19: Sociedade 1º de Maio - Ribeiro, 2010.

Endereço: Rua Nova Esperança, nº. 01, São João do Cabrito - Plataforma. Fundada em 1º de maio de 1977 por Antonio Lazarroto, a referida instituição foi criada com a missão de transformar a vida da população local através de medidas sócio-educativas e do acionamento do poder público para a resolução dos problemas locais. Atualmente a Sociedade 1º de maio atua também como entidade mantenedora das escolas e creches da Rede Sócio-Educativa 1º de Maio – RESOPRI. Nesse contexto, encontram-se a Escola Comunitária de Boiadeiro, a Escola Comunitária 1º de Novembro e o Centro Profissionalizante 1º de Maio.

Para manter a estrutura funcionando, a instituição firmou parcerias com o Governo Federal, Governo Estadual, Governo Municipal, Instituto Mauá, SENAI, Ágata Esmeralda e AVSI. Além disso, promovem campanhas de doações e bingos como formas alternativas de angariar recursos.

f. ESCOLA COMUNITÁRIA DO BOIADEIRO

Foto 20: Escola Comunitária do Boiadeiro - Ribeiro, 2010.

Endereço: Rua Jaime Vieira Lima, nº. 1, Boiadeiro - Lobato. Com 300 alunos matriculados, número que corresponde a sua capacidade máxima, a escola funciona nos turnos matutino e vespertino atendendo a alunos da pré-escola a 4ª série do 1º grau em suas 5 salas de aula. É oferecida merenda escolar em ambos os turnos. A taxa de evasão anual gira em torno de 5%, já a de repetência não passa dos 7%. Para atender aos alunos, a escola conta com 8 professores e 2 ajudantes,

que promovem, além das aulas convencionais, uma série de atividades extra-classe, tais como, passeios, palestras, festas etc., como forma de oferecer um aprendizado mais substantivo aos alunos. Do total de matriculados 10% residem no bairro de São Bartolomeu. Ai temos também:

g. ESCOLA MUNICIPAL GERALDO BISPO DOS SANTOS

Endereço: Rua Jaime Vieira Lima, nº. 2, Boiadeiro – Plataforma; funcionando de segunda à sexta-feira nos turnos matutino, vespertino e noturno, a referida escola trabalha com sua capacidade máxima de atendimento, que é de 475 alunos em suas 5 salas de aula. A escola conta com 25 funcionários e disponibiliza merenda escolar nos 3 turnos.

Foto 21: Escola Municipal Geraldo Bispo dos Santos - Ribeiro, 2010.

Nos turnos matutino e vespertino, a escola funciona em regime regular, atendendo basicamente a crianças, enquanto que no turno noturno a instituição atende a jovens e adultos vinculados ao Programa Estadual EJA I (Educação de Jovens e Adultos).

Do total de matriculados, 60% são provenientes da comunidade de São Bartolomeu, a taxa de evasão é de 7%, enquanto que a repetência é de 10%. A escola promove também atividades extra-classe, a exemplo de palestras sobre educação ambiental, passeios e aula de dança. O ponto negativo da instituição recai sobre a estrutura física do local que é diminuta, com salas muito pequenas e falta de espaço para a recreação das crianças.

h. ESCOLA ESTADUAL IVONE VIEIRA LIMA

Endereço: Rua Jaime Vieira lima, s/nº, Lobato.

A escola tem capacidade para atender até 1000 alunos e, atualmente, conta com 800 matrículas nos turnos matutino, vespertino e noturno. Pela manhã e tarde, a escola atende em regime regular a alunos da 1ª à 8ª série do 1º grau. Durante a noite, funciona o Programa Estadual EJA II (Educação para Jovens e Adultos). Com 20 Funcionários e 10 salas de aula, a instituição depara-se com graves problemas, sobretudo a alta taxa de evasão, que gira em torno dos 25%, provocada em grande medida pela falta de segurança no local. A

Foto 22: Escola Estadual Ivone Vieira Lima - Ribeiro, 2010.

taxa geral de repetência também é alarmante, girando por volta dos 40%. As atividades extra-classe acontecem esporadicamente e se limitam a festas em épocas especiais. Do total de alunos matriculados 30% residem no bairro São Bartolomeu.

i. CRECHE ORFANATO CRIANÇA FELIZ

Foto 23: Biblioteca da Creche - Ribeiro, 2010.

A instituição tem capacidade para atender até 100 crianças, mas conta atualmente com 70 matriculadas. No local, são atendidas crianças de 6 meses a 5 anos de idade em tempo integral (7h30min. às 17h), com direito a 5 refeições diárias. O quadro de funcionários é composto por 7 voluntários e 3 contratados.

Os recursos que mantêm a instituição são oriundos de doações de pessoas físicas e programas sociais, a exemplo do Mesa Brasil, através do repasse de frutas e verduras para a instituição. A estrutura física conta com 6 salas e um espaço amplo de lazer. A creche será transferida para outra área por conta do alto custo com aluguel. Encontramos ai também:

j. UNIDADE DE SAÚDE DA FAMÍLIA BEIRA MANGUE

Endereço: Avenida Afrânio Peixoto, s/nº, Plataforma. O referido posto funciona de segunda a sexta-feira, das 8 às 17 horas, atendendo prioritariamente a indivíduos residentes nas localidades de Boiadeiro, Novos Alagados e São João do Cabrito. No que tange ao Parque São Bartolomeu os atendimentos limitam-se a procedimentos generalistas a exemplo de vacinação, aferição da pressão arterial e farmácia. Todos os demais procedimentos são efetuados pela Unidade de Saúde da Família Antonio Lazzarotto.

UNIDADE DE SAÚDE DA FAMÍLIA ANTONIO LAZZAROTTO

Endereço: Avenida Afrânio Peixoto, s/nº, Plataforma. Funcionando de segunda a sexta-feira das 8 às 17 h., o posto atende uma média mensal de 2500 pessoas. Oferece atendimento nas especialidades de HIPERDIA, odontologia, puericultura e clinica geral; além de planejamento familiar, vacina, teste do pezinho, curativo, farmácia etc. Para atender esta

Foto 24: Unidade de Saúde da Família Antonio Lazzarotto -Ribeiro, 2010.

demanda, o posto dispõe de 13 consultórios, 5 enfermeiros, 10 técnicos de enfermagem, 3 dentistas, 1 ginecologista, 2 médicos clínicos, 4 assistentes de dentista, 4 auxiliares de administração, 4 agentes de serviços gerais, 8 agentes de portaria e 7 agentes comunitários. Dos 7 agentes comunitários, 2 visitam regularmente a comunidade de São Bartolomeu, prestando informações e encaminhando os doentes ao serviço médico.

k. CENTRO DE EDUCAÇÃO DESPORTIVA E PROFISSIONAL DO BOIADEIRO - CEDEP

Foto 25: CEDEP - Ribeiro, 2010.

Endereço: Rua Jaime Vieira Lima, s/nº, Lobato. Fundado em 1997, o CEDEP mantém 2 atividades distintas. A primeira trata-se da oferta de cursos profissionalizantes a jovens de 18 a 24 anos de idade, a segunda visa a inclusão social de crianças e jovens de 8 a 15 anos de idade através da prática esportiva. Os cursos profissionalizantes atendem em média a 500 pessoas por ano, formando pintores, pedreiros, eletricistas e carpinteiros sem qualquer custo para os alunos.

O espaço onde funciona a instituição pertence à Ação Social da Paróquia São Braz e conta com 8 salas e 1 ginásio de esportes. Os recursos que mantêm os projetos são repassados pela ONG CDM e pelo Governo do Estado através da Secretaria de Desenvolvimento Social - SEDES.

Em Novos Alagados, existem também diversas instituições religiosas:

Foto 26: Igreja Evangélica - Ribeiro, 2010.

Quatro Igrejas Evangélicas: Batista, Assembléia de Deus, Universal do Reino de Deus e Deus é Amor;

Três Igrejas Católicas: Nossa Senhora do Monte Serrat, nas proximidades do bairro São João; Nossa Senhora da Conceição; Capela e casa das freiras da Paróquia de São Braz.

Terreiros de Candomblé: vale ressaltar que, segundo o Mapeamento dos Terreiros de Salvador (2008), existem cerca de 56 (cinquenta e seis) na área; desses, eu consegui aplicar o questionário em (12) doze:Tumbangola; Lemba Junssara; Catimbola; Ilê Axé Ajonsu Benoe; Ilê Axé Delé Oxim; Ilê Axé de Oyá; Oaxim Taumbira; Reinado de Iemanjá; Terreiro de Oiá; Ilê Axé Torofim; Boiadeiro de Visaura e Onzó de Angorô.

Foto 27: Catimbola – Ribeiro, 2010.

Foto 28: Boiadeiro de Visaura - CEAO, 2008.

Foto 29: Tumbangola – Ribeiro, 2010.

Foto 30: Lemba Junssara – CEAO, 2010.

Foto 31:Ilê Axé Ajonsu Benoé – CEAO, 2008.

Foto 32: Ilê Axé de Oyá – CEAO, 2008.

Foto 33: Ilê Axé Delé Oxim – Ribeiro, 2010.

Foto 34: Ilê Axé de Oiá – CEAO, 2008.

Foto 35: Ilê Axé Torofim, CEAO, 2008.

Foto 36:OaximTaumbira - CEAO, 2008

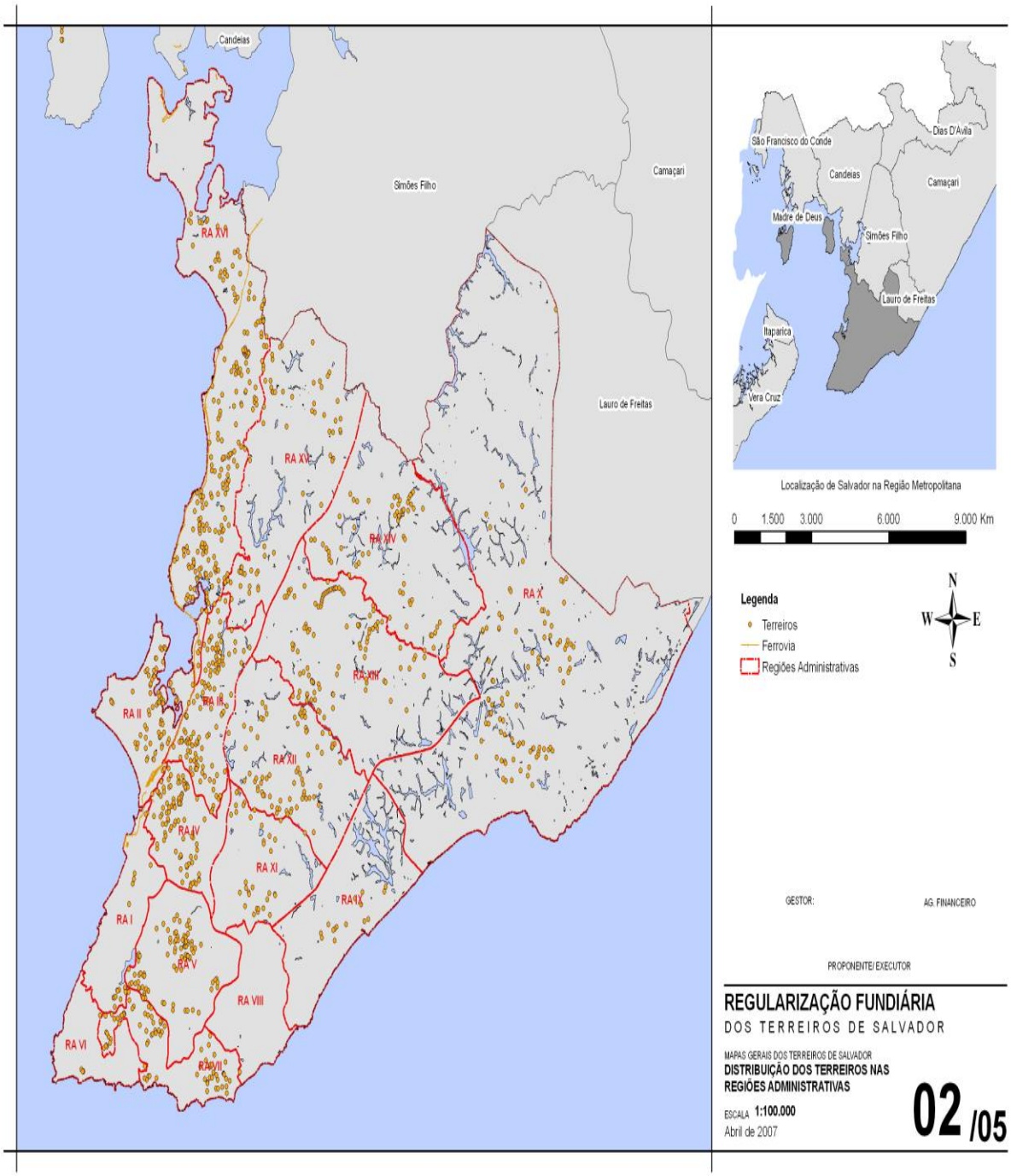
Foto 37: Reinado de Iemanjá - CEAO, 2008.

Foto 38: Onzó de Angorô - CEAO, 2008.

Fotografias: Terreiros de Candomblé de Novos Alagados - CEAO, 2008 e RIBEIRO, 2010.

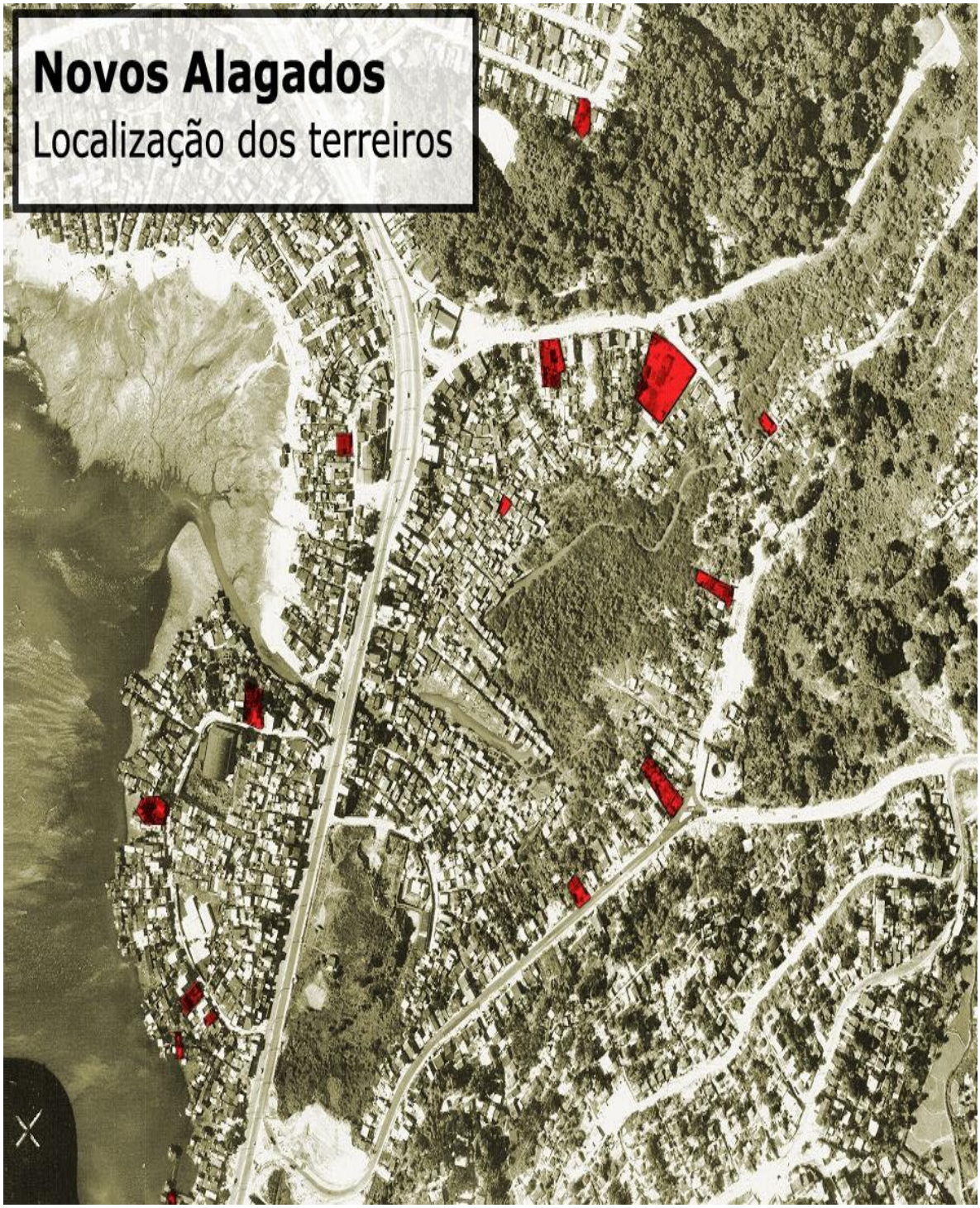
Ainda de acordo com o Mapeamento dos Terreiros de Salvador, o Subúrbio Ferroviário é a Região Administrativa que possui o maior número de terreiros de Candomblé identificados. Essa informação também corresponde aos dados oferecidos pela Federação Nacional do Culto Afro-brasileiro – FENACAB, como pode ser observado no mapa abaixo.

Mapa 1. Distribuição dos Terreiros nas Regiões Administrativas de Salvador no ano de 2007, CEAO, 2008.



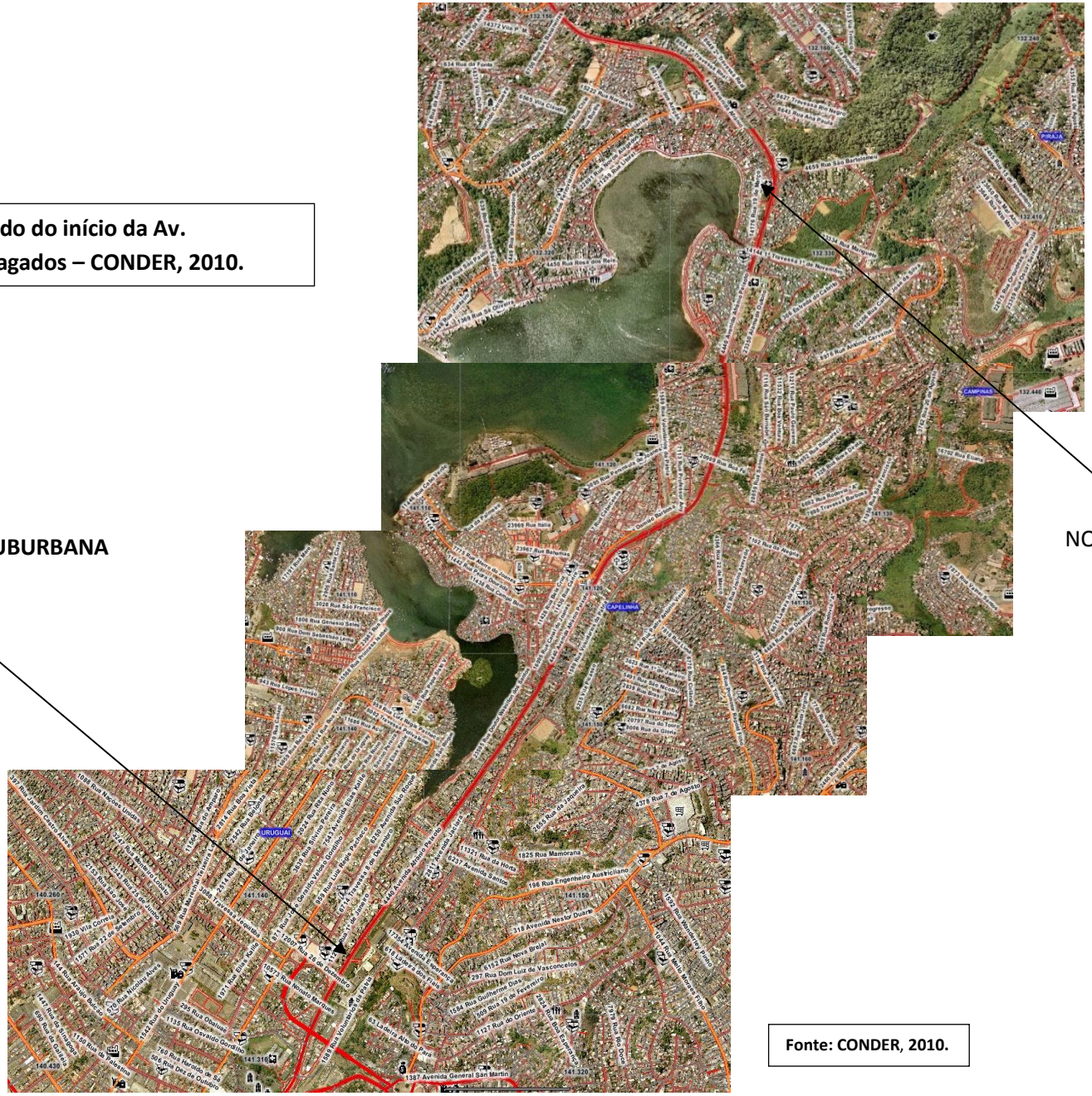
Segundo dados da FENACAB são 194 (Cento e noventa e quatro) terreiros de Candomblé, só na região do Subúrbio Ferroviário de Salvador (FENACAB, 2006).

Mapa 2. Distribuição dos Terreiros de Candomblé identificados na área de Novos Alagados/BA.



Fonte: CONDER, 2010.

Foto 39: Trajeto percorrido do início da Av. Suburbana até Novos Alagados – CONDER, 2010.



Fonte: CONDER, 2010.

Esses foram os caminhos percorridos, muitas vezes na companhia de um amigo, morador do bairro, o José Eduardo Ferreira Santos (Dinho), ele também foi pesquisador e fez seu doutorado sobre problemas relacionados à violência na área. Exímio conhecedor do bairro, pois nasceu e mora no local e frequentou durante muito tempo as organizações comunitárias dali. José Eduardo tem muitos afilhados em Novos Alagados, pois muitas famílias deram seus filhos para ele batizar, ele foi também professor em algumas escolas do local. Em nossas trajetórias sempre parávamos para cumprimentar um compadre, uma comadre, um afilhado, ou um ex-aluno de José Eduardo.

Ele me ensinou muitas coisas sobre a área, uma delas foi a tomar cuidado com carros que chegam, geralmente com quatro homens dentro, perguntando por endereços de pessoas, nomes de rua e coisas dessa natureza. Segundo ele, eram policiais civis e agiam dessa forma quando estavam à procura de alguém para exterminar. Isso realmente aconteceu e em uma dessas vezes eles procuravam uma criança, que, segundo José Eduardo, a comunidade já tinha afastado da área, exatamente para protegê-la.

Foram muitas idas e vindas, até chegar aos terreiros de Candomblé deste estudo e poder estabelecer uma relação de confiança com meus interlocutores. Devo confessar que, quando comecei a pesquisar nesta área, na época do mestrado, em 2000, não conhecia quase nada do local, nem dos sujeitos e suas histórias de vida. Fui apresentada às pessoas através de amigos que moravam, militavam, ou pesquisavam também na mesma área.

Percebi que muitas mudanças aconteceram no local, algumas bastante positivas. Caminhei inicialmente pelo Boiadeiro e onde antes havia palafitas, agora era um bairro urbanizado, foi recriada uma orla bonita e replantado o manguezal, aproveitei e fiz algumas fotos. Conversei com as crianças e alguns pescadores, que me ofereceram peixes frescos a um preço bastante acessível.

Foto 40: Pescadores do Boiadeiro – Ribeiro, 2010.

Foto 41: Crianças do Boiadeiro, 2010.

As pessoas me reconheciam e me recebiam com alegria, contando histórias e novidades sobre coisas que eu nem imaginaria perguntar. Entreguei nas 03 (três) casas, que fizeram parte do meu estudo no mestrado, uma cópia da dissertação e muitos me perguntaram quando eu iria publicar em formato de livro, pois para algumas dessas lideranças terem suas histórias publicadas em livros não era novidade.

Sr. Paulinho, Tata de Inquice do Lemba Junssara, por exemplo, informou-me que tem filhos de santo que já publicaram livros sobre sua casa, até em outros estados. Dona Marlene, tem uma filha biológica, formada em pedagogia que pesquisou e escreveu sobre o Candomblé, na sua especialização.

1.3 - Descrição dos Terreiros de Candomblé deste estudo

1.3.1.Tumbangola

É uma casa de nação Angola dirigida por Dona Marlene Ferreira, que é a Nêngua de Inquice (zeladora) da casa. Filha de Bamburucema – inquice/entidade que corresponde a Iansã na nação Ketu. Entidade que a zeladora incorpora e para a qual dedica parte dos cultos da casa. Este terreiro foi fundado em 1970.

O Tumbangola foi um dos terreiros que conheci e entrevistei também na época do mestrado. Está localizado no bairro do Boiadeiro, área em frente ao Parque de São Bartolomeu, do lado esquerdo da Avenida Suburbana. O terreiro possui uma de suas entradas pela Rua Jaime Vieira Lima. Na época da pesquisa de mestrado encontrava-se com ameaça de ser deslocado da área pela AVSI/CONDER, mas ele não só permaneceu, como conseguiu ampliar seu espaço, e, no lugar que antes era sobre a maré, agora passa outra rua, calçada, com vista para o mar, por onde Dona Marlene posicionou a frente do barracão de festas.

Fotos 42, 43 e 44: Vista frontal atual do Terreiro Tumbangola e Dona Marlene vendendo Acarajé em frente - Ribeiro, 2010.

O *terreiro Tumbangola* tem como sua zeladora uma mulher que se autodeclara negra e homossexual. Dona Marlene vende acarajé em sua porta durante a semana e nos finais de semana vai vender no bairro da Ribeira. A casa da moradora fica na frente e o *terreiro* propriamente dito logo ao fundo.

O *barracão* foi todo pintado em branco e possui muitas fotografias espalhadas pela parede, que mostram a zeladora em diversos momentos de festa. Apresenta ainda o alvará de funcionamento liberado pela FENACAB (Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro), logo ao centro. Dentro do *barracão* encontram-se os bancos para a assistência da plateia: do lado esquerdo sentam-se as mulheres, e do direito os homens. Possui algumas janelas para ventilação e três cadeiras com o encosto alto onde se sentam a zeladora e seus auxiliares.

Em todos os *terreiros* desse estudo, num lugar privilegiado, enfileirados em ordem decrescente e muito bem enfeitados, encontram-se os três atabaques: *Rum*, *Lé* e *Rumpi*. *Rum* é o maior e mais importante dos três atabaques sagrados que compõem a orquestra cerimonial do Candomblé; o médio é *Rumpi* e o menor é *Lé*. São vibrafones cilíndricos de madeira e de uma só face, tendo a pele esticada por três cunhas de madeira presas por cordas ao corpo do instrumento e percutida com as mãos ou com varetas, os *oguidavi*[20] (CASTRO, 2001).

A orquestra é composta geralmente de homens e comandada pelos *Alabês*. O líder dos *Alabês* é sempre o tocador de *Rum* e ocupa o posto de *Ogãn*. Esses tocadores são esperados, pois sem eles não há festa, quando chegam, não só tocam como puxam as canções dos *Orixás*. Sob o comando dos *Alabês*, os *Orixás* descem a terra e dançam junto com os homens. Portanto, os *Alabês* são sempre muito bem tratados; para eles reserva-se a cerveja mais gelada, uma boa comida e o que mais eles desejarem.

Estive presente no dia da festa do *santo* da zeladora do *Tumbangola*. Fui muito bem recebida e orientada a sentar-me ao seu lado. Ela comandava a festa com um *agogô*[21] na mão e esperava ansiosa a vinda de um *Alabê* que tinha se atrasado. Quando esse homem chegou foi muito felicitado e ele se desculpou pelo atraso, pois estava trabalhando.

---

[20] Baquetas de percussão dos tambores sagrados.

[21] Idiofone constituído por duas campânulas de ferro que se percute com um pedaço de ferro, produzindo dois sons, um de cada campânula. Nos candomblés ele acompanha os três tambores da orquestra cerimonial e serve não só para marcar o ritmo e sua mudança de acordo com o toque peculiar de cada nação, bem como anunciar o início da cerimônia (CASTRO, 2001).

Nessa casa moram a zeladora e sua filha consanguínea, que também é sua *Equede* e a zeladora fez questão que ela também participasse das entrevistas. Muitos "filhos-de-santo" frequentam constantemente o local, ajudando em diversas tarefas.

A zeladora do ***Tumbangola*** descreveu da seguinte forma o seu processo de iniciação e as dificuldades vivenciadas para se manter e preservar a religião:

> Comecei a namorar, o santo não queria, não liberava, que eu ficasse na rua direto com namorado, tinha que ter o horário dele. Mas eu não queria isso, eu mocinha, querendo namorar né? Mas aí começou, apanha dali, o santo me pegava na rua me trazia pra casa, minha mãe dizia: "Não! Minha filha tá muito nova". Meus parentes nenhum gostava de Candomblé, nenhum; parte de pai até hoje ninguém gosta de Candomblé né? Mesmo assim, eu fui levando o santo, dominando também, né? Aí começou, quando eu comecei, comecei, quando dei de mim eu já tava dentro de casa com reunião de caboclo (esse Boiadeiro meu), já começando a trabalhar, minha idade de santo chegando, e ele se desenvolvendo também, ai comecei, lá na Massaranduba.
> D – A senhora morava na Massaranduba?
> M – Na Massaranduba, em cima da Palafita, tudo meu foi em cima da Palafita, e daí comecei, os namorados né? Não queria, não queria de jeito nenhum, eu tinha que guardar o dia de tudo e eles não aceitavam. Dia de quarta-feira não podia sair que era aniversário do meu santo, era dia de meu santo, dia de sábado meu caboclo vinha e era dia de consulta, aí eles ficavam na porta, e eu:"Eu não posso! Diga aí?" Fugia, chegava na rua meu caboclo pegava, diga ai? Minha mãe também não gostava, era de Nanã, mas não gostava, morreu e não fez nada, morria e não aceitava, lembra Lene?
> D – Ela não acreditava?
> M - Acreditava, só que ela achava que eu sofri muito dentro do Candomblé, porque Angola é muuuuuuito rigoroso. O Angola... O Ketu, não: você faz o santo, com três meses de Quelê tá sentada de cadeira na frente do *pai* e da *mãe-de-santo*. Angola não! Angola, enquanto você não completar 7 anos de *santo*, você não senta de cadeira na frente da *mãe-de-santo*. Então eu, mãe achava que aquilo era muita humilhação, eu era muito nova, e o santo não, tanto que eu tô nessa até hoje.

Apesar do sofrimento declarado, a zeladora diz gostar da vida que leva, de ter a obrigação de cuidar dos *Orixás*. Refere-se sempre à diferenciação entre as *nações* e à rigorosidade dos *angoleiros*. Critica sempre as atitudes observadas em alguns *terreiros* de *nações* diferentes da sua; para ela algumas atitudes representam uma descaracterização da religião.

Há casos em que o "filho" não apresenta condições financeiras para fazer as *obrigações* rituais que o *Orixá* solicita. Em tais circunstâncias, todos os zeladores declararam que eles próprios assumem os gastos com a *obrigação* e realizam os cuidados necessários, tendo muitas despesas que nem sempre são reconhecidas e compensadas pelos "filhos". Essa situação tem feito com que os (as) zeladores (as) se preocupem cada vez mais com a "qualidade", o perfil, o compromisso, e não com a quantidade de "filhos" feitos. Entretanto, apesar das reclamações, quando questionada, com relação à possibilidade de deixar o Candomblé e talvez deixar de cuidar dos "filhos", a *angoleira* declara:

> Eu gostava, sempre gostei dos meus orixás, sempre gostei dos meus caboclos até hoje. Eu não pretendo deixar eles de jeito nenhum; hoje, com sinceridade pra você, se eles aceitasse eu queria só cuidar deles. É meu aniversário de santo; eu gastar o que eu posso, hoje... Hoje eu penso assim. Porque eu já sofri muito de *filho de santo*, *filho de santo* é uma pessoa muito... É são ingratos demais, por mais que a gente faça, eles não recompensa, nada disso, nem tem amor por *mãe-de-santo*, não. Se conta de ponta de dedos aqueles que têm amor à "mãe-de-santo", e eu segurei a minha que morreu até a hora dela morrer. Porque quando os irmãos telefonaram pra mim e eu cheguei lá, ela ainda estava mole. E aí eu lhe digo com sinceridade, eu só queria cuidar deles [orixás], com essa pouca idade que tenho, tanto de *santo* como de idade mesmo, mas eles não querem.

Todas as informações sobre o andamento da religião, recomendações sobre os procedimentos adotados são adquiridas no jogo do *Ifá*[22]*:* é através do *ifá* que os zeladores conduzem a vida de cada casa, de seus "filhos" e a sua própria vida.

> Através dos meus *Ifá*, eles dizem que eu continue, eles não querem que faça mais nada. Vou lhe dizer uma coisa; as pessoas só chegam pra me procurar, pra ir no *Ifá* pra eles, pra jogar: as pessoas só chegam aqui na hora, meio-dia, onze horas, na hora em que eu estou fazendo comida, que eu estou ocupada. Então eles só me quer pra eles, só me quer pra eles [os orixás] (Dona Marlene, 2010).

Com relação ao trabalho de dar consulta às pessoas, de atender os de fora, diagnosticando, através dos *búzios,* seus males, todos os entrevistados declararam que geralmente são procurados quando os profissionais oficiais do sistema de saúde nada conseguiram fazer. Muitas vezes são indicados pelos próprios membros do sistema oficial de saúde, quando eles não conseguem diagnosticar o mal. Sendo assim, os zeladores atendem qualquer um, como também a pessoas aflitas com os mais variados problemas. Esse tipo de atendimento ajuda financeiramente a manutenção de algumas casas, mas não é a tarefa mais apreciada por todos.

> Mas eu não gosto de trabalhar no Candomblé... Eu gosto deles (Orixás), eu não gosto de labutar com as pessoas, de trabalhar pra as pessoas, porque as pessoas vêm fazer um trabalho, quer vinte e quatro horas, eles ficam insistindo, tira a gente do sério. Eu tenho problema, não posso ficar nervosa, então eu prefiro não trabalhar com o Candomblé, entendeu, as pessoas falam: "com vinte e quatro horas eu quero isso, isso e isso", e vinte e quatro horas só se faz pra matar, com vinte e quatro horas se faz pra matar, mas pra você conseguir uma coisa de bem, vai demorar um pouco (Dona Marlene, 2010).

1.3.2. Lemba Junssara

O ***Lemba Junssara*** tem outra característica, é um *terreiro* comandado por um homem, que se autodeclara negro e homossexual, é frequentado basicamente por homossexuais do sexo

[22] Oráculo, jogo divinatório com búzios e coco de dendê.

masculino. Algumas pessoas da comunidade declararam que essa casa "cuida dos homens bichas".

O zelador relatou que foi criado no interior da Bahia, mais precisamente em Mata de São João, por seus avós paternos. Seus pais e avós eram de Candomblé e durante sua infância ele diz ter sido muito amado. Quando criança, a *mãe-de-santo* o chamava sempre para comer *caruru*, por isso, ele diz que sempre gostou do Candomblé. Entretanto, depois que seu avô morreu, Paulinho teve de vir para Salvador com a mãe e fez seu santo aos 20 anos de idade. Depois de feito, teve muitos problemas, pois não se entendia com o padrasto, não conseguiu estudar. Então ele saiu de casa e foi morar com colegas. Sempre teve problemas de relacionamento e afirma que veio morar no Boiadeiro por falta de opção de moradia.

Por conta de diversos conflitos, deixou a casa da *mãe-de-santo* onde foi feito e fez tudo novamente em outro *terreiro* (o *Tumbangola*). Agora, *angoleiro*, acredita que encontrou o lugar certo e tem tido melhorias em sua vida material e afetiva. Possui, logo na entrada da casa, um assentamento para Exu. Esse *terreiro* também realiza atendimentos, através de consultas que devem ser previamente agendadas. O zelador afirma que acredita na medicina, mas complementa sua atuação através do Candomblé, dos jogos do *Ifá*, das rezas. Assim declara:

> O médico é a sabedoria, primeiro se consulta com ele né? Depois vai ver, vai jogar. Acho que a medicina está com tudo, que eles estão muito bem avançaaaados... Só deveriam aumentar as vagas de atendimento para as pessoas. Chegar até eles é que é difícil (Sr. Paulinho, 2010).

Essa casa foi construída na "maré" [23] e muitas vezes a terra corria deixando seu alicerce exposto. O zelador mora na parte de cima do *terreiro* (no primeiro piso do sobrado); o *runcó*[24] e o *quarto do santo*[25] eram sobre as águas, com a reforma urbana o terreiro ganhou espaço e no lugar onde era maré agora passa uma rua calçada em frente ao mar.

É uma casa de nação Angola, o Tata de Inquice (zelador) da casa é filho de Lemba – inquice/entidade que corresponde a Oxalá na nação Ketu. Lemba é o inquice que o zelador

[23] Denominação atribuída a um pedaço do mar, área de manguezal que foi aos poucos aterrado para construção de casas de alvenaria.
[24] Clausura ou camarinha, quarto especial de um terreiro onde os noviços são alojados e passam a dormir no chão, sobre esteiras, durante o período de reclusão.
[25] Cômodo reservado a guardar o santuário, o pêji.

incorpora para quem faz muitas das obrigações e dedica parte dos cultos da casa. Por ser filho do Tumbangola, em muitas das suas obrigações, Dona Marlene vem ajudá-lo e vice-versa.

Desta vez, tive mais trabalho para encontrar a casa de Sr. Paulinho, porque ele tinha feito muitas mudanças na estrutura do local e onde era a frente, agora ficou sendo os fundos e a frente ficou voltada para a orla recém-criada.

Foto 45 e 46: Vista frontal do Terreiro Lemba Junssara - Ribeiro, 2010.

1.3.3. Ilê Axé de Oyá

O ***Ilê Axé de Oyá*** é comandado por um homem de *Iansã* (Senhor Lazaro/ Lazinho de *Iansã*), segundo ele, sua bisavó era zeladora e, em sua família, várias pessoas são de Candomblé. Passou a dar seguimento às atividades religiosas de sua família logo depois que ficou órfão. Esse *Ilê Axé* fica localizado no Cabrito de Baixo, em frente a uma rua recém-pavimentada que liga o subúrbio a Pirajá. A casa está situada no pé da ladeira, em uma curva e, por essa razão, já foi vitimada por diversos acidentes. Os automóveis descem e, na curva, terminam por bater no muro do *terreiro*, o que obrigou o zelador não só a reconstruir diversas vezes o muro, como também a ter que mudar alguns *assentamentos* e o quarto de um *santo* que ficava logo na frente.

O zelador afirma que já possui trinta e cinco anos de *santo* e tem apenas cinquenta e quatro anos de idade; possui dezoito anos que mora nesse local, mas sempre residiu no Subúrbio desde que nasceu. Quando questionado sobre a sua filiação religiosa, afirmou que era católico.

Na verdade, a maioria dos entrevistados declarou logo de início que são católicos. Só no decorrer da entrevista é que eles mudam de opinião e terminam por afirmar a pertença religiosa ao catolicismo e ao Candomblé. O Senhor Lazinho de *Iansã*, é o responsável pela lavagem da Igreja de Nossa Senhora da Conceição no seu bairro, todos os anos. Afirma ainda que ao acabarem de fazer todas as suas obrigações religiosas (no Candomblé), vai agradecer ao Senhor do Bonfim, a São Lázaro ou a Santa Bárbara, a depender do caso.

Esse *terreiro* fica logo na frente da rua e a residência do zelador na parte de cima do sobrado. Tem um *barracão* grande, pintado de branco e todo enfeitado de bandeirolas brancas. Possui uma fonte logo na entrada e o assentamento de Exu na frente da casa. Nos momentos de entrevista, muitas pessoas vinham procurar Senhor Lazinho, que se diz um homem bastante ocupado. Um dia, ele estava às voltas com os preparativos de uma festa para seu *caboclo*; em outro, ele afirmou que teria de sair logo, pois iria ajudar um *terreiro* amigo na preparação de uma festa.

No fundo desse *Ilê Axé*, existem áreas ainda alagadas. Essa casa me pareceu estar em processo de construção e o zelador era sempre assessorado por uma de suas filhas para achar suas coisas. Na casa de Senhor Lazinho encontrei também um *Ogãn* de outro *terreiro* da área, que me afirmou ser essa a casa de seu pai, e a de D. Helena a de sua mãe.

O *Babalorixá* sempre faz muitas queixas quanto à sua situação de saúde, dizendo ser uma pessoa nervosa, que faz uso constante de medicamentos (diazepan) e que, além de ter problemas de *nervoso*, é cardíaco, tem pressão alta, diabetes e glaucoma. Segundo ele, o problema cardíaco é de família, pois sua mãe já fez três pontes de safena e o pai morreu de coração. Entretanto ele afirma que vem controlando a pressão, pois tem um "filho-de-santo" estudante de enfermagem que o orienta.

Nessa casa, ele presta atendimento toda quarta-feira, quando tem *sessão de giro* e seu *caboclo* atende. As consultas são feitas por ordem de chegada, através da distribuição de senhas para organização do atendimento, das quinze às vinte horas. Para esse trabalho não é cobrado um valor específico, fica a cargo do consulente, levar velas e flores (ele só cobra seus serviços dia de segunda-feira). Depois do atendimento, o cliente recebe uma relação de coisas que deverão ser feitas e materiais que precisam ser adquiridos.

Caso se faça necessário, o zelador prepara *garrafadas*, *banhos* ou *oferendas*, e o consulente retorna para dar continuidade ao tratamento e pagar pelo trabalho. Senhor Lazinho me indicou a Iyabassê da casa dizendo que ela também poderia falar sobre os alimentos, uma vez que ela tinha o cargo de ser responsável por essa parte do culto.

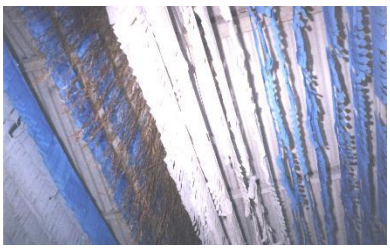
Essa casa foi fundada em 1977 e neste terreiro eu estive pesquisando desde a época do mestrado. O atendimento semanal é realizado pelo caboclo que Sr. Lazinho incorpora – Caboclo Gentileiro.

Fotos 47, 48, 49 e 50: Ilê Axé de Oyá e de Sr. Lazaro dos Santos - Ribeiro, 2002 e 2010.

Geralmente, o *caboclo* prescreve *garrafadas*[26] e *banhos*[27] que ele mesmo prepara; segundo o Senhor Lazáro, "não há mal que não possa ser cuidado pelo Candomblé".

1.3.4. Ilê Axé Delé Oxim

É uma casa de nação Ketu, dirigida pela Sra. Ester de Araújo, foi fundado em 1998 e está localizado no Boiadeiro. Dona Ester é a Iyalorixá (zeladora) da casa, filha de Iemanjá – orixá/entidade que incorpora e para quem faz muitas das obrigações e dedica parte dos cultos da casa. Dona Ester não quis falar muito e foi difícil entrevistá-la, pois ela se queixa muito, diz que só está no Candomblé por conta de um problema de saúde que a acometeu e não por gostar da religião.



Fotos 51, 52 e 53: Imagens do Ilê Axé Delé Oxim - Ribeiro, 2010.

[26] Infusões terapêuticas preparadas com folhas e raízes e engarrafadas para posterior consumo.
[27] Preparações feitas com folhas específicas para banhos terapêuticos.

1.3.5. Ilê Axé de Oiá

O ***Ilê Axé de Oiá*** é um *terreiro* localizado na entrada do Parque de São Bartolomeu, pelo lado da estrada do Cabrito, possui uma grande área. Sua área externa encontra-se toda alagada. A casa dos moradores fica logo na frente, o *barracão* e demais cômodos do *terreiro,* ao fundo. O *barracão* possui inúmeras imagens de *orixás* que foram pintadas nas paredes do *terreiro*. Esse espaço é todo branco e enfeitado com bandeirolas nas cores azul e branco; possui lugares reservados para mulheres, à esquerda, e para homens à direita. Logo ao fundo do *barracão,* encontramos o espaço reservado para a cozinha sagrada, onde são preparadas as comidas votivas.

Dona Cícera é uma senhora muito alegre, que se autodeclara negra, e diz ter feito *santo* já velha, aos quarenta anos de idade. Sua casa encontra-se sempre com muitas pessoas ajudando-a. A primeira vez que conversamos ela me convidou para uma festa. Um cliente estava dando comida para *Exu* e todos iriam comer da *oferenda*, exceto a pessoa que a estava dedicando. Nesse dia tomamos muita cerveja e ela me mostrou algumas fotografias e fitas de vídeo com suas festas. Quando questionada sobre sua religião, afirmou imediatamente que era de Candomblé, dizendo:

> Eu sou *candomblezeira* minha filha. *Mãe-de-santo, feiticeira*... pode colocar aí. Tenho muito orgulho de minha religião e não vejo porque esconder. Eu sou de *santo*, frequento o Candomblé desde menina, mas fiz meu *santo* velha, porque assim novinha, da sua idade, eu não queria nada, mas frequentava, conheço Stella, [refere-se a mãe Stella de Oxossi, do Ilê Axé Opô Afonjá], conheço desde novinha. Como vai Stella, minha filha? Você sabe dela?.

A zeladora queixava-se dos *filhos-de-santo*, que, para ela, eram ingratos, pois não reconhecem o trabalho que a *mãe-de-santo* tem para cuidar de todos. Com relação aos filhos consanguíneos, ela afirma que nenhum quis saber do Candomblé.

Cícera Conceição Silva, ela é a Iyalorixá (zeladora) da casa, filha de Iansã e Obaluaiê – orixá/entidade que incorpora e para quem faz muitas das obrigações e dedica parte dos cultos da casa. O terreiro de Dona Cícera fica no Cabrito de Baixo, uma das ruas que dá acesso ao Parque de São Bartolomeu. Essa casa foi fundada em 1993 e neste terreiro eu estive pesquisando desde a época do mestrado. O terreiro estava entre os que serão relocados pela CONDER, nessa nova proposta de recuperação do Parque de São Bartolomeu. O lugar enche de água quando chove, pois fica muito próximo ao estuário do Rio do Cobre e quando este rio

transborda toda área fica alagada.

Fotos 54, 55 e 56: Imagens do Ilê Axé de Oiá - Ribeiro, 2010.

Esse *terreiro* ocupa um espaço bem maior que os outros, mas sofre com as enchentes do rio do Cobre, pois as águas invadem o espaço da casa.

1.3.6. Onzó de Angorô

Foto57: Imagem frontal do Onzó de Angorô – CEAO, 2008.

É uma casa de nação Angola, dirigida pela Senhora Maria de Lourdes Santos, ela é a Nêngua de Inquice (zeladora) da casa. Filha de Angorô – orixá/entidade que corresponde a Oxumarê na nação Ketu, para quem são feitas muitas das obrigações e dedicados parte dos cultos da casa. O Onzó de Angorô foi fundado em 1945 e está localizado na rua que dá acesso direto ao Parque de São Bartolomeu. Almocei algumas vezes nessa casa, pois nela mora uma das lideranças do bairro, que também é uma pessoa amiga e conhecida.

No **Onzó de Angorô** a zeladora, D. Maria de Lurdes é uma senhora simpática, que se autodeclara negra, bastante firme em suas posições. Cheguei a sua casa porque sou muito amiga também de seu filho consanguíneo que possui ao lado do barracão a sede de uma Associação. Nesse espaço realizamos algumas oficinas e atividades educativas com jovens da comunidade, durante o processo da pesquisa.

Geralmente ia almoçar nesta casa e era muito bem recebida, pois, segundo a zeladora: “tenho que receber muito bem o homem que lhe acompanha,” referindo-se a Ogum, meu Orixá.

Nunca falei com ela sobre minha relação com o Candomblé, mas ela percebia e antes mesmo que eu começasse a falar, ela se adiantava e já ia contando casos e suas experiências atuais e antigas, ali na região e com seus filhos.

A família de santo que compõe essa casa é basicamente formada por sua família biológica, a zeladora não possui muitos filhos externos; segundo ela, porque sua família já é bastante numerosa e precisa ser cuidada, dentro daquilo que ela acredita e como foi criada.

A zeladora afirma que tem ficado muito preocupada com a situação do Parque de São Bartolomeu, pois era o local onde realizava boa parte das suas atividades de culto e agora, por conta da violência, tem sido cada vez mais raro poder adentrar no Parque. Ela reclama que sai muito pouco e que raramente vai a outros terreiros, por conta da idade, gosta muito de ir a festas no Axé Opô Afonjá, pois é muito amiga de mãe Stella e lá é sempre muito bem recebida.

1.4 - Descrição das Organizações representativas dos terreiros de Candomblé nas Políticas de SAN

1.4.1 - ACBANTU – Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu

> De acordo com a missão expressa no site da organização (www.acbantu.org.br – consultada dia 12/02/2013) a ACBANTU foi criada em dezembro de 2000, com o objetivo de aglutinar pessoas e grupos, a fim de dar visibilidade à história da civilização negra brasileira, resgatando as tradições, promovendo e incentivando ações culturais, visando à defesa e fomento da cidadania, buscando garantir que os Povos e Comunidades Tradicionais Afrodescendentes gozem, de fato, dos direitos civis e políticos inerentes à nação brasileira, nas áreas de terra, educação, saúde, respeito religioso, trabalho, segurança alimentar e nutricional, entre outros.

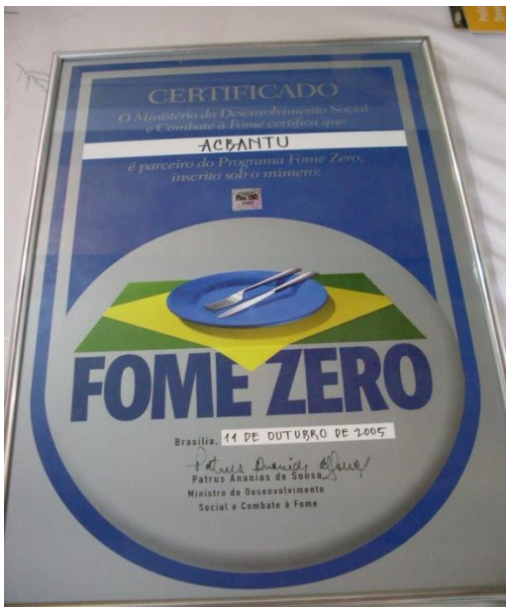


Foto 58: Certificado de parceira entre a ACBANTU e o Fome Zero, Programa do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome - ACBANTU, 2013.

A ACBANTU tem sido a principal organização que vem representando os terreiros de Candomblé em diversos espaços de controle social e político em nosso país, pois tem acento nos seguintes espaços:

- Parceiros do Fome Zero sob número 0067;
- Conselho Nacional da Juventude;
- Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais;
- Comitê Nacional e Permanente de Desenvolvimento Rural Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais do CONDRAF/MDA;
- Comitê Nacional de Plantas e Fitoterápicos;
- Comissão Estadual para Sustentabilidade de Povos e Comunidades Tradicionais do Estado da Bahia;
- Conselho de Desenvolvimento das Comunidades Negras da Bahia e do Município de Salvador;
- Conselho Estadual de Juventude;
- Conselho Estadual de Políticas sobre drogas do Rio Grande do Sul;
- Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos de Terreiros.

A Acbantu é a organização que tem feito a distribuição de cestas básicas para terreiros de Candomblé e comunidades quilombolas no estado da Bahia. Procurei, portanto os seus dirigentes e entrevistei-os para este estudo.

1.4.2 - REDE KODYA

Rede de Comunidades Organizadas da Diáspora Africana pelo Direito a Alimentação foi criada em março de 2004, pela ACBANTU, com o objetivo de articular e dar visibilidade a uma diversidade de ações e projetos nas áreas de desenvolvimento social e cultural realizados por Povos e Comunidades Tradicionais Afrodescendentes do Estado da Bahia, ou seja, terreiros, Quilombos, Marisqueiras e Pescadores negros/as, Irmandades Religiosas e Extrativistas.

A Rede Kodya faz o papel de organizar em rede as instituições para buscar benefícios sociais e a organização da distribuição destes entre os associados à referida rede. Com representantes da Rede Kodya também fiz entrevistas nucleares nesta pesquisa e suas informações e dados coletados serão apresentados e analisados neste trabalho, dentro do objetivo de compreendermos como tem sido efetivada a participação dos terreiros de Candomblé frente às políticas de Segurança Alimentar e Nutricional.

Foto 59: Parque São Bartolomeu -CONDER, 2010.

Fonte: CONDER, 2010.

Foto 60: Região de Novos Alagados, ainda com as palafitas sobre o manguezal, em 1998, antes da reforma da CONDER – CONDER, 1998.

Foto 61: Região de Novos Alagados, após a intervenção da CONDER, com a urbanização, pavimentação das ruas e reconstrução de uma praia na Avenida Beira do Mangue, além da construção de conjuntos habitacionais para onde foram relocadas asa famílias das palafitas – CONDER, 2003.

1.5 - Insegurança Alimentar em Novos Alagados

Um dos principais problemas referidos pelos moradores de Novos Alagados, sobretudo os moradores dos barracos mais pobres é a fome. Essa fome é vivenciada diariamente de forma bastante violenta e termina por atingir a todos: homens, mulheres, idosos e crianças. Entretanto é sobre os mais miseráveis que ela denota sua presença, os moradores dos barracos mais frágeis, ou os que moram debaixo da ponte erigida sobre o estuário do Rio do Cobre são identificados pela população como famintos.

Confirmando que a Segurança Alimentar e Nutricional está diretamente relacionada com as condições de vida, o que torna os mais pobres mais vulneráveis, por terem suas vidas interseccionadas por inúmeras iniquidades: de moradia, acesso à água tratada; a energia elétrica; acesso a emprego; educação; transporte etc.

Para as instituições oficiais de saúde, a fome é diagnosticada como um mal físico que causa danos no sistema biológico e ganha, dessa forma, status de doença (desnutrição). Esta se pode mensurar em um corpo cronicamente torturado pela falta de acesso constante aos nutrientes vitais.

Na imprensa, esse problema é constantemente veiculado através de matérias em jornais, televisão, rádios etc. A solução encontrada pelo poder público municipal é a implantação, com recursos do governo federal de Programas[28] que, através de critérios de "extrema miserabilidade", seleciona os possíveis beneficiados e excluí grande número de famílias. O Subúrbio Ferroviário é geralmente uma área priorizada para a implantação de tais Programas, por ser considerado uma das áreas mais pobres de Salvador.

Os escolhidos recebem auxílios assistenciais, como: cestas básicas, bolsas, auxílios financeiros etc. Esses Programas não resolvem a situação social da falta de acesso aos alimentos e terminam por deixar indivíduos e grupos expostos, sem resistência a outras doenças, e à mercê de jogos políticos, que os torna mais vulneráveis ainda.
Os terreiros de Candomblé passaram, desde 2006, a integrar a rede de organizações responsáveis também pela distribuição de cestas básicas e muitos já desenvolviam programas

[28]Os principais Programas financiados pelo governo federal, através do Fundo de combate a pobreza, implantados no município de Salvador, que foram citados pelos informantes são: O Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI), que oferece uma bolsa aos jovens integrantes O Programa Bolsa-Família que prioriza famílias com crianças desnutridas, gestantes e jovens que estejam frequentando a escola.

educativos e assistenciais diversos, prestando serviços a suas comunidades muito antes da existência de tais Programas.

Em seus dias de festa os terreiros são procurados por grande parte da população, principalmente crianças, pela sua festiva alegria e pela certeza de encontrarem ali, as comidas que alimentam gratuitamente boa parte das pessoas, por ser um território de onde ninguém deve sair com fome.

Em Novos Alagados, há uma diversidade de instituições religiosas que desenvolvem cada qual a seu modo, suas respectivas práticas para o enfrentamento dos mais variados problemas. Pois segundo Freitas (2003):

Foto 62: Irôco Alimentado – Ribeiro, 2010.

> Ao envolver-se na religiosidade, o sujeito passa a significar a fome como uma entidade maligna, num entendimento que se reproduz junto às crenças. A importância da crença no sobrenatural está na possibilidade de explicar seus problemas e situar-se em relação ao que não compreende, ou tornar compreensível o incompreensível. Não são, portanto, meras superstições da sua realidade. Ou seja, são aquilo que significam para ele. Assim, essas verdades fazem o indivíduo se sentir verdadeiro em seu mundo, para agir contra o que o atormenta (FREITAS, 2003: p.2001).

Procurei ver o que acontece em alguns terreiros[29] de Candomblé, não esquecendo de situá-los no contexto histórico de nossa sociedade, com uma população que possui sua trajetória de desenvolvimento muito ligada à cultura e à situação vivenciada pela população negra no Brasil.

Desse modo, analisar as questões da equidade sob o prisma da etnicidade ganha importância e serve de base para minhas observações. Pela necessidade da discussão de temas que abordem a situação de saúde e segurança alimentar da população negra e por conta do reconhecimento do papel desempenhado pelos terapeutas populares, que na Bahia são negros e negras, em sua maioria, e têm a legitimidade e o reconhecimento de populações inteiras completamente desassistidas pelo poder público, desde a colonização até os dias atuais.

No Candomblé, a prática alimentar herdada dos africanos sofreu modificações, adaptações e

[29] Local onde são realizadas as cerimônias religiosas do Candomblé.

transformações, mas não deixou de ter um papel fundamental para a saúde, através das *oferendas*[30], das trocas, do *ajeum*[31], das recomendações, das *quizilas*[32] e dos *sacrifícios*[33].

No terreiro tudo é simbolicamente alimentado, para a manutenção da sua força. Percebe-se, desta forma, a importância que o alimento desempenha, sugerindo também o importante impacto que deve causar a saúde do terreiro, ao equilíbrio de cada família a sua ausência.

---

[30] Itens destinados a serem oferecidos aos deuses com o objetivo de agradá-los e de estabelecer comunicação com eles.

[31] Comida, comer, convite para comer = venha comer, coma em paz.

[32] Proibições escrúpulos alimentares.

[33] Prática realizada através da imolação de animais e do obedecimento de recomendações prescritivas (CASTRO, 2001).

Capítulo II - Segurança Alimentar e Nutricional para Povos e Comunidades Tradicionais

> Segurança Alimentar e Nutricional é a realização do direito de todos e todas ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras da saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam social econômica e ambientalmente sustentáveis. Conforme definição da II Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (OLINDA, 2004).

É importante compreender que a noção de Segurança Alimentar e Nutricional inscreve-se no campo do direito de todo cidadão e cidadã de estar seguro (a) em relação aos alimentos e à alimentação nos aspectos da suficiência (proteção contra a fome e a desnutrição), qualidade (prevenção de males associados com a alimentação) e adequação (apropriação às circunstâncias sociais, ambientais e culturais). Uma alimentação é adequada quando, para além de uma "ração nutricionalmente balanceada", colabora para a construção de seres humanos saudáveis, conscientes de seus direitos e deveres e de sua responsabilidade para com o meio ambiente e com a qualidade de vida de seus descendentes (VALENTE, 2002).

Batista Filho (2003) argumenta também que há quase 60 anos, com a promissora emergência de ideias, movimentos e estatutos que se seguiram a Segunda Guerra Mundial, a luta contra a fome e a concepção de um estado de segurança alimentar e bem-estar nutricional passaram a figurar como grandes desafios no ideário das sociedades civis na agenda dos poderes públicos. Assinala-se hoje um movimento no sentido de praticar a segurança alimentar como um referencial obrigatório dos direitos de cidadania.

Desde o pós-guerra, o brasileiro Josué de Castro impactou o mundo com sua *Geografia da Fome (1946).* Traduzido em mais de 20 idiomas e logo seguido pela *Geopolítica da Fome (1965),* esses livros foram decisivos para a consolidação de um movimento internacional para a segurança alimentar através da criação do Fundo das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação. No caso do Brasil, as ideias de Josué de Castro foram fundamentais para a instituição do salário mínimo, que estabeleceu uma cesta de 12 alimentos, que comprometeria 50% da estimativa salarial e atenderia 100% das recomendações de calorias, proteínas, sais minerais e vitaminas para os trabalhadores.

Outros autores (COUTINHO. 1988; VALENTE, 1997; FREIRE, 1998; VASCONCELOS, 2002) apontam que a questão da fome no Brasil tem suas raízes no processo histórico de

formação da sociedade brasileira, atribuindo sua emergência ao início do período colonial. Entretanto, observa-se que os primeiros estudos sistematizados sobre os hábitos alimentares e as doenças carenciais relacionadas à alimentação da população brasileira só começaram a surgir a partir do século XIX, por meio das teses apresentadas às faculdades de Medicina existentes até então na Bahia e no Rio de Janeiro (VASCONCELOS, 2005).

Sendo assim, na literatura existente, entre os primeiros relatos sobre o flagelo da fome e de seu enfrentamento, destacam-se os trabalhos do farmacêutico cearense Rodolfo Marcos Teófilo, publicados entre 1880 e 1890. Nesses relatos, segundo análises realizadas por Josué de Castro (1980), encontram-se preciosos registros das mais diversificadas formas de penúria e de fome provocadas pelas secas sobre os sertanejos nordestinos. Por outro lado, apesar de ações estatais voltadas para a questão da alimentação da população terem sido conduzidas desde o início do período colonial, pode-se afirmar que os primeiros instrumentos específicos de política social de alimentação e nutrição foram instituídos apenas ao longo da Ditadura Vargas (1937-1945) (COIMBRA, 1982; L'ABBATE, 1988; NATAL, 1982; VASCONCELOS, 1988).

Diversas políticas de combate à fome foram adotadas ao longo de nossa história, nesse estudo me aproximei das políticas de Segurança Alimentar e Nutricional que foram implantadas a partir de 2003 desde a primeira fase do governo Lula para cá.

Neste contexto, Frei Beto (2003), em sua análise, relata que em 1991, o candidato Lula, derrotado na eleição presidencial anterior, incumbiu o Instituto Cidadania de elaborar um programa de segurança alimentar e nutricional para o Brasil. Pois, para os pensadores do futuro governante, a soberania da nação corria o risco de fragilizar-se na medida em que ela não assegurasse à sua população alimento em quantidade e qualidade suficientes, não previsse estoques reguladores, nem medidas preventivas às calamidades naturais e se encontrasse obrigada a importar alimentos imprescindíveis à cesta básica.

Frei Betto, fundamenta sua análise assegurando que três razões motivaram o fundador do PT a oferecer ao país um programa daquela índole, seriam elas:
1) o alarmante crescimento da miséria, agravada pela estagnação econômica dos anos de 1980 e do progressivo aumento da desigualdade social;

2) o imperativo de incluir a fome na agenda política, "desclandestinizando-a", à semelhança do que ocorreu com a escravatura: após seus 358 anos de vigência no país, ela só foi oficialmente abolida por figurar na pauta política das décadas precedentes a 1888;
3) sua origem pessoal. A experiência da fome em sua infância marcou definitivamente o caráter do Presidente.

O Projeto Fome Zero: Uma proposta de Política de Segurança Alimentar para o Brasil, lançado em 16 de outubro 2001, constituiu-se em um dos instrumentos da campanha vitoriosa do candidato Lula e nas bases do Programa Fome Zero, lançado em 31 de janeiro de 2003. Em 1º de janeiro de 2003, no discurso da cerimônia de posse realizada no Congresso Nacional, foi assim referendado pelo então presidente como uma das prioridades do seu governo:

> [...] Por isso, defini entre as prioridades de meu governo um programa de segurança alimentar que leva o nome de "Fome Zero". Como disse em meu primeiro pronunciamento após a eleição, se, ao final do meu mandato, todos os brasileiros tiverem a possibilidade de tomar café da manhã, almoçar e jantar, terei cumprido a missão da minha vida. É por isso que hoje conclamo: Vamos acabar com a fome em nosso País. Transformemos o fim da fome em uma grande causa nacional, como foram no passado a criação da Petrobrás e a memorável luta pela redemocratização do País. Essa é uma causa que pode e deve ser de todos, sem distinção de classe, partido, ideologia. Em face do clamor dos que padecem o flagelo da fome, deve prevalecer o imperativo ético de somar forças, capacidades e instrumentos para defender o que é mais sagrado: a dignidade humana.

Na sequencia da solenidade de posse, no discurso realizado no Parlatório do Planalto, o presidente reafirmou à Nação:

> [...] E quero propor isso a vocês: amanhã, estaremos começando a primeira campanha contra a fome neste país. É o primeiro dia de combate à fome. E tenho fé em Deus que a gente vai garantir que todo brasileiro e brasileira possa, todo santo dia, tomar café, almoçar e jantar, porque isso não está escrito no meu programa, isso está escrito na Constituição Brasileira, está escrito na Bíblia e está escrito na Declaração Universal dos Direitos Humanos. E isso nós vamos fazer juntos.

Assim, em 2003, o Fome Zero priorizou cinco esferas:

1. Municípios do semiárido nordestino e do Vale do Jequitinhonha (MG), em estado de calamidade pública;
2. Acampamentos e assentamentos rurais;
3. Aldeias indígenas em estado de subnutrição;
4. População que vive nos e dos lixões;
5. Comunidades quilombolas.

Observa-se que dentre as populações priorizadas não constava as comunidades de terreiro, embora já houvesse uma preocupação com os povos e comunidades tradicionais, demonstrando que já existia o reconhecimento sobre a situação de Insegurança Alimentar desse segmento. E que ao contrário da maioria dos programas de combate à fome, o Fome Zero não pretendia ser assistencialista, nem se resumir a ações emergenciais. Tratava-se de uma política de inserção social, para a qual, mais importante do que distribuir alimentos, era gerar renda, trabalho, resgatar a autoestima e a cidadania, mas as ações emergenciais também não foram descartadas.

O escopo do programa, porém, visava a combinar políticas locais (restaurantes populares, cozinhas comunitárias, sacolões, Bancos de Alimentos etc.); políticas específicas (cartão-alimentação, ampliação do Programa de Alimentação do Trabalhador, estoques de segurança, ampliação da merenda escolar etc.); e políticas estruturais (reforma agrária, incentivo à agricultura familiar, microcrédito etc.).

Cada família beneficiária receberia um cartão-alimentação, preferencialmente entregue à mulher, que lhe dava direito de retirar, todo mês, R$ 50,00 na Caixa Econômica Federal. Com este recurso, poderia ser adquirido todo tipo de alimento (estando excluídos da lista de compras as bebidas alcoólicas, refrigerantes e fumo). Não se exigiria nota fiscal, exceto se o vendedor a emitisse. Pedia-se apenas que o produto comprado e o valor pago fossem registrados numa caderneta fornecida pelo programa, de modo que se poderia acompanhar a variação de preços no município e a evolução nutricional dos beneficiários (se, por exemplo, passassem a consumir verduras, legumes, frutas e mais proteína). Caso o beneficiário fosse analfabeto, se pediria a alguém que registrasse por ele.

Uma vez de posse do cartão-alimentação, a família beneficiária passava a ser alvo de um conjunto de políticas públicas, que visavam retirá-la da exclusão social. Assim, além da documentação – da certidão de nascimento ao CPF – foram oferecidos: cursos de alfabetização e profissionalização, construção de moradia e cisterna de captação de água da chuva (se vivessem no semiárido), hortas domésticas e comunitárias, microcrédito, cooperativismo, agricultura familiar, programas de saúde etc.

O Fome Zero foi assessorado pelo CONSEA (Conselho de Segurança Alimentar e Nutricional), integrado por 62 pessoas (treze ministros de Estado; onze observadores; 38 personalidades da sociedade civil organizada). O CONSEA foi pensado como um órgão de

caráter consultivo, diretamente vinculado à Presidência da República. A maioria de seus membros atuava na área de segurança alimentar e nutricional e/ou lidavam com populações em situação de insegurança alimentar.

Para que o programa se estendesse a todo o país, como estava previsto para 2004, foi preciso que cada Estado e município formassem o seu respectivo CONSEA, de preferência mantendo a proporção de dois terços representantes do Terceiro Setor e um terço representante do poder público. Até o final de 2003, o Fome Zero chegou a mil municípios do semiárido, bem como a lixões, aldeias indígenas, quilombos, assentamentos e acampamentos rurais. Em maio/2003, o programa já se estendia por 193 municípios; cestas básicas emergenciais já tinham sido entregues a 113.909 famílias de 626 acampamentos rurais; 5,5 milhões de reais haviam sido repassados ao governo do Mato Grosso do Sul para atendimento a onze mil famílias indígenas; e, por meio da Fundação Palmares, 142 comunidades quilombolas estavam sendo atendidas. Os recursos da merenda escolar, para crianças de quatro a seis anos, subiram, *per capita*, de R$ 0,06 para R$ 0,13 por dia (BETO, 2003). Este Programa evoluiu fundamentando a Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional do governo Lula (I e II).

2.1 - A introdução das demandas dos terreiros nas políticas de SAN

Durante essa trajetória, vale ressaltar a realização da III Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, em julho de 2007, em Fortaleza/CE. Esta Conferência trouxe uma inovação que foi a adoção de um sistema de cotas nas delegações estaduais, visando garantir a participação de segmentos da sociedade civil que se encontravam em maior situação de insegurança alimentar e nutricional no país. Segundo relatório final da referida Conferência, foram definidos quantitativos de vagas com base em dados estatísticos e informações dos órgãos responsáveis que incluíram nessas cotas delegados dos povos indígenas, comunidades quilombolas, comunidades de terreiros e a população negra (Relatório da CONSEA, 2007).

Ou seja, participaram da III Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, como delegados estaduais: 49 representantes indígenas, 63 representantes quilombolas, 40 representantes de comunidades de terreiro e 103 representantes da população negra. Vale ressaltar que atendendo a orientação da Comissão Organizadora, também participaram como delegados estaduais ou convidados representantes de outros povos e comunidades

tradicionais, bem como de portadores de necessidades alimentares especiais e pessoas com deficiência.

Quero destacar que, quando falamos de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) como Direito Humano, não podemos esquecer a dimensão cultural, pois para garantirmos este direito os aspectos culturais de cada povo precisam ser considerados e respeitados particularmente diante de um elemento tão carregado de apelo cultural como é o caso da alimentação das pessoas, grupos, comunidades e povos. Para as comunidades de terreiro, garantir SAN é garantir a manutenção de diversos aspectos que caracterizam sua cultura, aspectos estes que se centralizam nas práticas alimentares.

Nesse sentido chamo a atenção para o fato de que na III Conferência de SAN foram aprovadas diversas propostas que passaram a integrar a Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional brasileira com destaque para a Diretriz 4, que apresenta as propostas aprovadas no sentido de que essa Política possa ampliar e coordenar as ações voltadas para povos indígenas e demais povos e comunidades tradicionais definidos pelo Decreto nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007 como:

> Grupos culturalmente diferenciados e que se reconheçam como tais, que possuam formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição.

Dentro da Diretriz 4 foram aprovadas propostas, como:

- **Pluralidade como componente de Segurança Alimentar e Nutricional** – Reconhecer e respeitar a complexidade étnico/racial, cultural, ancestral, de gênero, orientação sexual, religiosa, territorial do povo brasileiro, propondo-se a estudá-la e compreendê-la, garantindo financiamento público para pesquisa, através do PPA, de modo que esta pluralidade multicultural e multilinguística seja componente fortemente levado em consideração na construção do Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional com vistas a assegurar o Direito Humano a Alimentação Adequada-DHAA;

- **Patrimônio Cultural Alimentar**
  Reconhecer, respeitar, resgatar, divulgar e valorizar a gastronomia africana, indígena, cabocla, dos povos e comunidades tradicionais, como patrimônio cultural e religioso alimentar do Brasil, que se revelou como verdadeira estratégia alimentar de sobrevivência e resistência dos povos, contribuindo para a concretização da segurança alimentar e nutricional e do direito humano a alimentação adequada.

É interessante perceber que os Movimentos Sociais, particularmente os Movimentos Negros ao solicitarem do governo e ao pressioná-lo para garantir a implementação de diversas políticas públicas, forçaram e trouxeram no seu bojo outros Movimentos Sociais que também indicaram diferentes questões que passaram a ser expressas através das diversas Conferências realizadas nos últimos anos, no Brasil, entrecortando muitas áreas, dando visibilidade para problemas específicos de grupos oprimidos e invisibilizados pelo racismo e pelo discurso das políticas universais.

Muitos desses segmentos que se definem como "Povos e Comunidades Tradicionais" são negros, mas não se identificam exclusivamente com as demandas dos Movimentos Negros. Tais grupos reconhecem o racismo como um problema a ser vencido, mas trazem em suas trajetórias existenciais as diversas consequências e formas de expressão desse problema, denunciadas na restrição e negação de direitos humanos universais, como é o caso do Direito Humano à Alimentação Adequada. Desta forma, a atual Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional buscou incluir as demandas específicas dos povos e comunidades tradicionais, dentre estas as das comunidades dos terreiros de Candomblé.

Através da pesquisa de campo e da observação participante, pude compreender melhor esse processo de participação das comunidades de terreiro na construção da Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. Para tanto, acompanhei alguns encontros, reuniões e seminários onde estiveram presentes representantes de terreiros de Salvador e do Brasil, no sentido de poder estar mais próxima das discussões e debates. Entrevistei os principais representantes deste segmento nesta luta na Bahia (ACBANTU e Rede Kôdya) como também os líderes dos terreiros de Novos Alagados que fizeram parte do Programa de distribuição de alimentos.

Colocado como crucial para a garantia dos demais direitos, o direito de estar livre da fome e a alimentação adequada e saudável, integram o conjunto dos direitos dos povos promovidos pelo Alto Comissariado de Direitos Humanos das Nações Unidas, conforme consta no Comentário Geral, nº 12 (Do Direito Humano à Alimentação), de 1999. Contudo, ainda não se dispõem de instrumentos eficazes de promoção, monitoramento e responsabilização pelo cumprimento dessas obrigações, sendo essa uma conhecida limitação dos acordos dessa natureza em várias áreas (MALUF, 2009).

Só a partir de fevereiro de 2010, a alimentação foi incluída entre os direitos sociais previstos no artigo 6º da Constituição Federal, pois até aquele momento esse direito humano não estava previsto explicitamente. Esta inclusão foi resultado da luta da sociedade civil, organizações e movimentos sociais, órgãos públicos e privados, artistas e cidadãos de todo o país que se mobilizaram pela Campanha "Alimentação – Direito de Todos" a partir da 4ª Conferência de SAN (2011).

Apesar dessa conquista, a inclusão do direito não é suficiente para garantir a todos uma alimentação adequada e saudável. Muitos outros passos ainda precisam ser dados. A situação de Insegurança Alimentar e de vulnerabilidade, a fome ainda persiste, principalmente entre determinados grupos em nossa sociedade e pode ser mensurada através de alguns indicadores.

Como a mensuração da pobreza no Brasil carece de definições essenciais, chega-se a números bastante divergentes entre várias estimativas. O Radar Social do IPEA, por exemplo, adota o parâmetro corrente no Brasil para medir a pobreza, que é o salário mínimo oficial. São consideradas pobres as famílias com dificuldade para adquirir o mínimo necessário para sua sobrevivência, condição que corresponde à renda familiar *per capita* inferior a meio salário mínimo mensal.

Em pobreza extrema ou indigente são consideradas as famílias para as quais nem mesmo a aquisição dos alimentos básicos estaria assegurada, supondo-se ser esta a condição das que têm uma renda familiar *per capita* inferior a um quarto do salário mínimo mensal. Esse indicador resulta em percentuais cerca de duas vezes superiores aos encontrados pelo parâmetro do Banco Mundial, porém vem apresentando reduções recentes igualmente significativas, por conta das políticas sociais adotadas no Brasil (Tabela 1) (MALUF, 2009).

Tabela 1 – População em condições de pobreza e indigência no Brasil 1995/2004

Anos	Pobreza		Indigentes	
	Milhões de hab.	%	Milhões de hab.	%
1995	49,5	33,4	21,0	14,1
2001	55,6	33,3	23,9	14,3
2002	56,0	33,0	22,6	13,3
2003	58,4	33,9	24,6	14,3
2004	52,5	30,1	19,8	11,3

Fonte: PNAD/IBGE (Radar Social/IPEA, 2005)

O percentual de pessoas vivendo abaixo da linha da pobreza é um indicador de "pobreza relativa", isto é, de desigualdade social. Portanto, pode-se dizer que a desigualdade social teve redução de 14% (1995) para 11% (2004) no Brasil. Uma importante inovação nas estatísticas oficiais brasileiras foi ainda a incorporação de um indicador de Segurança Alimentar e Nutricional em âmbito nacional, na PNAD-2004 (Tabela 2). Para tanto foi utilizada a Escala Brasileira de Insegurança Alimentar (EBIA) cuja perspectiva foi avaliar a capacidade de acesso das famílias às refeições habituais nos aspectos quantitativo e qualitativo, incluindo a percepção dos seus membros sobre a capacidade de assegurarem esse acesso no futuro próximo.

Tabela 2 – Domicílios particulares e moradores, segundo a situação de Segurança Alimentar, Brasil, 2004 (%)

Situação de Segurança Alimentar	Domicílios			Moradores		
	total	urbano	rural	Total	urbano	rural
Segurança alimentar	65,2	66,7	56,5	60,3	62,3	50,1
Insegurança Alimentar	34,8	33,2	43,4	39,8	37,7	49,9
Leve	16,0	15,8	17,4	18,0	17,7	19,2
Moderada	12,3	11,4	17,0	14,1	13,0	19,5
Grave	6,5	6,0	9,0	7,7	7,0	11,1

Fonte: IBGE/PNAD, 2004.

Além do nível de renda, dois outros fatores concorrem para diferenciar as manifestações de insegurança alimentar nos planos individual, domiciliar ou de um segmento social, que são a condição geracional e de gênero e as origens étnicas ou raciais. Ou seja, mulheres, crianças e idosos enfrentam carências específicas em relação a homens e aos mais jovens. Negros e índios compõem parte significativa dos segmentos sob risco de fome (MALUF, 2009).

A desigualdade de gênero se manifesta também nas questões relacionadas com a Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) como resultado da desigualdade de acesso e controle de recursos. Assim, a SAN requer enfrentar os temas relativos às desigualdades de gênero e reconhecer as múltiplas atribuições das mulheres cujo papel é crucial e, não raro, predominante na produção ou obtenção, preparação e partição dos alimentos entre os membros da família. Dentro deste aspecto, caberia questionarmos quanto à atuação das mulheres e os papéis de gênero no universo dos terreiros de Candomblé, no que se refere à SAN.

2.2 - Teriam os Deuses escolhido as mulheres para a garantia de SAN?

Do ponto de vista das religiões de matriz africana parece que sim, pois pude observar nos terreiros de Candomblé deste estudo, que mesmo nas casas lideradas por homens são as mulheres as responsáveis pelas cozinhas, no preparo dos alimentos profanos e sagrados, na distribuição das preparações e no destino das sobras. Nas famílias de santo da maioria dos terreiros de Candomblé, a cozinha fica na responsabilidade das mulheres e em muitos existe o cargo de Iyabassê[34], exclusivo das mulheres escolhidas pelos Deuses, ou indicadas pelos zeladores (as) para essa função.

Foto 63: A Iyabassê no preparo dos bichos – Ribeiro, 2010.

A Iyabassê cuida dos *Axés*, que são as partes sagradas de cada preparação, cuida dos sacrifícios e dos segredos da cozinha dos Orixás, é muito comum tê-las principalmente nas casas onde a liderança é masculina. A Iyabassê cuida da cozinha ritual, ela sabe coordenar o que cada prato leva o que pode e o que não pode ser feito, pois ela sabe exatamente como se dá o preparo de cada comida para que sejam aceitas pelos Deuses. Então a presença desta mulher é de relevada importância para o andamento adequado dos rituais.

Já na zona rural de diversos países, dados da FAO indicam que as mulheres produziram mais de 50% do alimento que é cultivado em todo o mundo, desde 1995. Justamente por ser invisibilizado e estar associado a tarefas sem valorização econômica, o trabalho das mulheres dilui-se nas estatísticas em tarefas como "produção para o consumo" e "trabalho não remunerado" que, em 2002, representavam, respectivamente, 42% e 39% do tempo das mulheres ocupadas na agricultura (HEREDIA & CINTRÃO, 2006).

A crescente visibilidade adquirida no debate nacional sobre as desigualdades provocadas por razões de gênero, raça/etnia e geração ainda demanda avanços no sentido de conferir protagonismo aos segmentos afetados por essas discriminações. Segundo MALUF (2009), há uma carência geral de dados principalmente sobre os grupos populacionais específicos (povos e comunidades tradicionais, assentados rurais, acampados, catadores de lixo e moradores de rua). Para este autor, as informações são inexistentes, pontuais ou não estão desagregadas por

[34] Mães, responsáveis pela cozinha sagrada dos orixás (CASTRO, 2001).

cor ou etnia e também são recentes ou ainda não foram concluídas as chamadas nutricionais para alguns desses grupos.

O autor reconhece, no entanto, que os dados gerais demonstram maior incidência da pobreza, da fome e da Insegurança Alimentar entre a população que se declara preta ou parda (negra). Diz ainda que os referidos grupos populacionais convivem com problemas agudos que demandam tratamento próprio, como no caso da população indígena em que a desnutrição pode atingir a 55% das crianças (MS/CGPAN, 2005).

2.3 – A EBIA aplicada aos Terreiros

Inspirada nas considerações acima, essa pesquisa procurou contribuir com a reflexão em torno da Segurança Alimentar e Nutricional em um segmento pouco pesquisado, que são as comunidades tradicionais dos terreiros de Candomblé. Entretanto o caminho que utilizei para obtenção dos dados não se orientou exclusivamente pela mensuração das condições de vida deste segmento, mas também em tentar compreender sua própria percepção e estratégias já de muito tempo adotadas para superação deste problema, uma vez que o tema da alimentação pode gerar indagações que nos levam a refletir sobre questões fundamentais da antropologia, tais como a relação da cultura com a natureza, o simbólico e o biológico. Nesse sentido utilizei como referencial para levantamento das informações um questionário para entrevista onde adaptei as questões existentes na Escala Brasileira de Insegurança Alimentar – EBIA (em anexo), para a realidade dos terreiros de Candomblé deste estudo, tentando identificar a percepção de Insegurança Alimentar de cada casa a partir do seu ponto de vista.

A EBIA é um instrumento de medição direta de segurança alimentar que originalmente foi desenvolvido na Universidade Cornell (RADIMERET al., 1992), como pesquisa qualitativa e quantitativa, e que depois, junto com outros projetos de avaliação nutricional de crianças nos Estados Unidos (WEHLER et al., 1992), sofreu uma série de adaptações, gerando a escala que é utilizada pelo censo americano para avaliação de segurança alimentar (BICKEl et al., 2000).

Segundo Segall-Corrêa et. al. (2007) a Escala avalia inicialmente a preocupação. Depois, há um construto que avalia, sobretudo, a qualidade da alimentação da família. Em seguida, passa-se para a deficiência em termos quantitativos, havendo aqui dois subgrupos: deficiência ou insuficiência de alimento para os adultos da família e deficiência ou insuficiência para

outros integrantes da família. Para Segall-Corrêa et. al. (2007) o trabalho desenvolvido pelo seu grupo permite concluir que:

> [...] hoje, no Brasil, dispomos de uma escala válida para monitorar as condições de segurança alimentar no país – uma escala com grande consistência interna e externa, de fácil aplicação e baixo custo. Atualmente há vários projetos em andamento que já a utilizam, mas ela sem dúvida será aprimorada à medida que for sendo usada, tal como continua a ocorrer com a escala americana. Assim, é muito importante que mais pesquisadores se interessem em aplicá-la, em testá-la em populações específicas, em grupos definidos, em municípios pequenos. São muitas as possibilidades de pesquisa que ela oferece (SEGALL-CORRÊA, 2007, p.152).

A autora observa que analisando os indicadores, a medida antropométrica é um indicador importante do estado nutricional, porém avalia a segurança alimentar de forma indireta. Ela nos lembra que um tema de discussão muito atual no Brasil, por conta da transição nutricional é: a associação da pobreza com sobrepeso e mesmo com obesidade. Podemos obter então valores normais de peso, altura e índice de massa corporal (IMC) em famílias que estão vivendo em situação de Insegurança Alimentar.

Podemos encontrar ainda tanto crianças desnutridas como crianças obesas vivendo em situação de segurança alimentar. Ou seja, mesmo não havendo restrição calórica, a qualidade da dieta está comprometida, e, nesse caso, também a segurança da alimentação, o que confirma os limites da antropometria para estimativas de segurança ou insegurança alimentar (DREWNOWSKI & SPECTER, 2004).

Segundo Segall-Corrêa et. al. (2007) foi essa situação que levou os pesquisadores do Departamento de Agricultura dos Estados Unidos a pensarem outras formas de avaliar ou medir a segurança alimentar, surgindo então a ideia de uma escala de medida da percepção da Insegurança Alimentar que vem sendo bastante difundida em inúmeros países, que representa um indicador de alta confiabilidade e consistência, sendo um recurso de baixo custo e fácil uso para identificação de famílias sob risco de Insegurança Alimentar.

A autora que num quadro de instabilidade social, mesmo quem nunca passou por situações de insegurança ou de fome pode, em tais circunstâncias, sentir-se na iminência de viver essa experiência, o que pode levar à depressão e à ansiedade, entre vários outros problemas. Há também o fato de que na família o alimento compete com outras necessidades básicas. Daí quando se estuda apenas a renda, não se atenta para a circunstância de que as pessoas podem optar primeiro por pagar o aluguel, a luz ou o transporte e só depois comprar o alimento.

Por tudo isso resolvi aplicar a Escala Brasileira de Insegurança Alimentar - EBIA aos terreiros deste estudo e abaixo trago a síntese dos resultados obtidos:

Tabela 3 – Terreiros de Candomblé de Novos Alagados, segundo a Percepção de Insegurança Alimentar, Salvador/BA 2011

Situação de Segurança Alimentar	Total	%
Segurança Alimentar	03	25
Insegurança Alimentar	09	75
Leve	02	22,2
Moderada	02	22,2
Grave	05	55,5

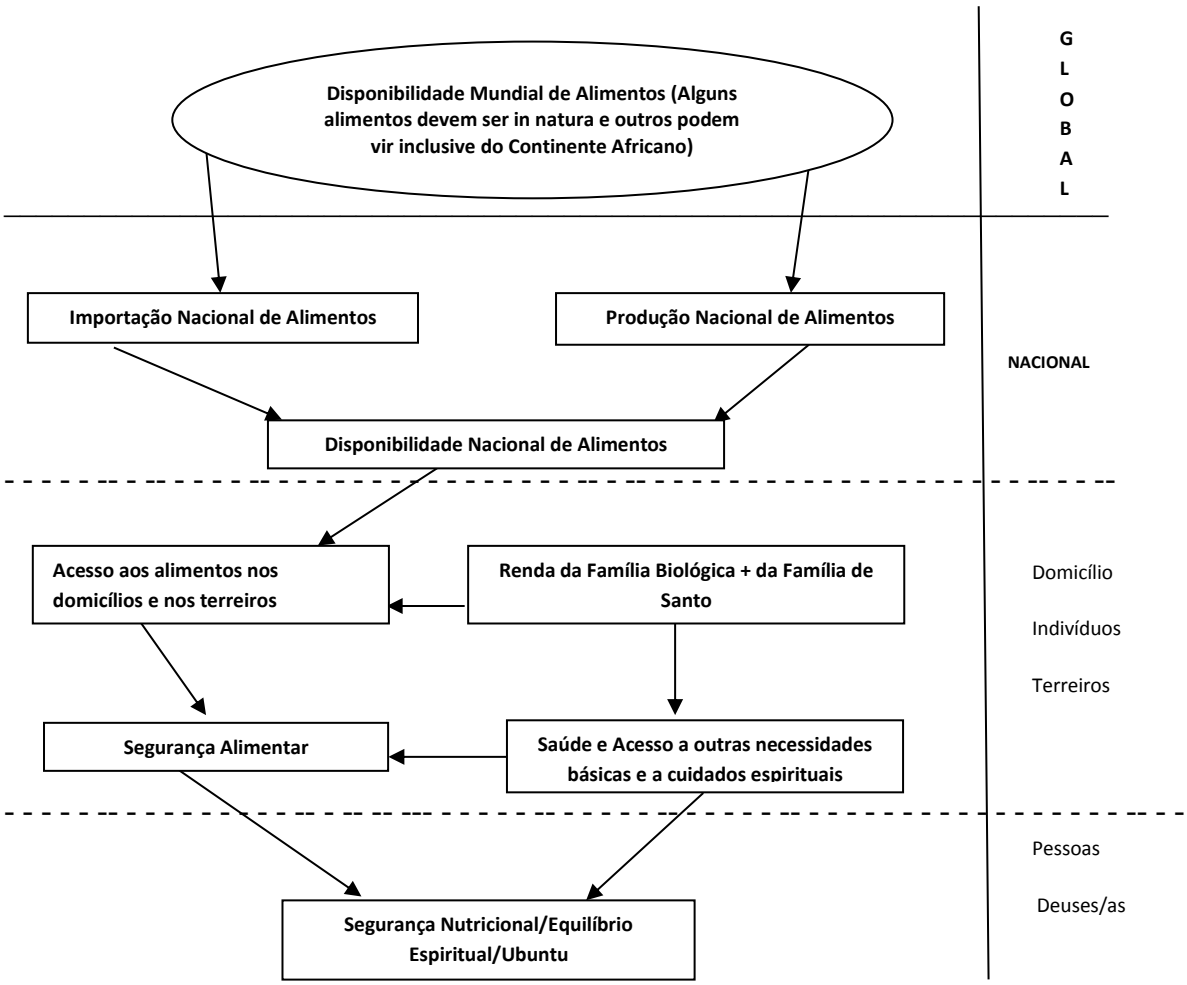
Fonte: RIBEIRO, 2011.

Analisando os dados apresentados observa-se que muitos terreiros têm a percepção de se encontrarem em situação de Insegurança Alimentar (75%), além de estarem com a capacidade de acesso aos alimentos que consideram adequados para seu uso particular e para o cumprimento das obrigações sócio-religiosas reduzida.

Em 25% dos terreiros pesquisados, na percepção dos zeladores, a situação de SAN estava dentro da perspectiva adequada para as necessidades sócio-religiosas e de suas famílias biológicas, isto é, não havia riscos para garantia de acesso quantitativo e qualitativo as refeições habituais e nem para as oferendas e manutenção de sua prática religiosa.

Mas, para a maioria dos terreiros deste estudo, 75% das casas pesquisadas vivenciam algum grau de Insegurança Alimentar e destes 55,5% encontram-se em situação grave de Insegurança Alimentar, ou seja, apresentam muitas situações de limitação de acesso aos alimentos habituais, tanto para suas famílias biológicas, quanto para suas obrigações sócio-religiosas. Abaixo apresento um quadro síntese (Quadro 1) do processo de garantia de SAN, do ponto de vista das mulheres negras, dos terreiros de Candomblé deste estudo.

QUADRO 1. DEMONSTRATIVO DO PROCESSO DE GARANTIA DE SAN PARA OS TERREIROS DE CANDOMBLÉ DE NOVOS ALAGADOS – BAHIA



Modelo esquemático dos níveis de determinação da situação nutricional, partindo da disponibilidade mundial de alimentos, passando pelos determinantes da disponibilidade de alimentos e da segurança alimentar e nutricional no domicílio e nos terreiros. Fonte: RIBEIRO, 2013 (baseado em UNICEF, FRANKENBERG et.al. 1977).

Quando discutimos segurança alimentar, o que está implícito é que haja condições de vida e condições nutricionais adequadas. O Quadro 1 mostra sinteticamente como se realiza a segurança alimentar e o caminho até a segurança nutricional e espiritual, do ponto de vista dos terreiros deste estudo.

Para cada nível – global, nacional, domiciliar, individual e pessoal – dispomos de indicadores que são tradicionalmente utilizados; a partir do final da década de 1980, e mais intensamente a partir da década de 1990, passamos a ter também a avaliação familiar com base num indicador direto, isto é, passamos a obter informações sobre a condição de segurança ou insegurança entrevistando uma pessoa da própria família, através da EBIA.

Nesta análise, inserimos a dimensão espiritual, pois do ponto de vista das mulheres negras dos terreiros deste estudo, ela caminha ao lado do processo de Segurança Alimentar e Nutricional, desde a aquisição até o consumo dos alimentos, destinados a suas famílias biológicas ou de santo, indicando a dimensão espiritual que o alimento possui, mas que geralmente não é considerada nos estudos e pesquisas com outros segmentos.

2.4 – Insegurança Alimentar e Cultura: alguns aspectos antropológicos

Vale lembrar que a insegurança alimentar decorre da falta de qualidade e de quantidade dos alimentos, mas é importante destacar um aspecto: na insegurança alimentar, existem também componentes culturais e psicológicos importantes, como a preocupação, a incerteza sobre a família ter ou não alimento no próximo mês, ou a incerteza de não ter como garantir o processo de reprodução e manutenção do Axé para seu Egbé.

Esse é um aspecto altamente significativo, e vemos que ele aparece de maneira marcante na percepção das pessoas de terreiro, particularmente quando pesa sobre elas a responsabilidade sobre a vida e o equilíbrio espiritual de tantas outras.

Não podemos esquecer que o alimentar é um ato vital, sem o qual não há vida possível, mas ao se alimentar, o ser humano cria práticas e atribuem significados àquilo que está incorporando a si mesmo, o que vai além da utilização dos alimentos pelo organismo. Nesse sentido o alimento, o comer, tem atraído os antropólogos de uma maneira muito particular. Para Claude Fischler, por exemplo diz que:

> Comer: nada de mais vital, nada de tão íntimo é o adjetivo que se impõe: em latim, *intimus* é o superlativo de interior. Incorporando os alimentos, nós fazemos aceder ao auge da interioridade. [...] O vestuário, os cosméticos, estão apenas em contato com nosso corpo; os alimentos devem ultrapassar a barreira oral, se introduzir em nós e tornar-se nossa substância íntima. Há então, por essência, alguma gravidade ligada ao ato de incorporação: a alimentação é o domínio do apetite e do desejo gratificados, do prazer, mas também da desconfiança, da incertitude e da ansiedade. (FISCHLER, 2001, p.7)

A experiência dos terreiros de Candomblé de Novos Alagados nos mostra que o ser humano nutre-se também de imaginários e significados e em muitos casos é isso que os fortalece, pois isso os constitui, nutrindo-os tanto ou mais que o aporte proteico de um alimento pode fazer. Através da alimentação partilhamos representações coletivas, desejos, sonhos, memórias de fracassos e de vitórias. Assim, da mesma maneira que podemos avaliar e mensurar o valor

nutritivo de um alimento precisaríamos mensurar e avaliar seus valores simbólicos, contudo esta tarefa nos exige um tipo de abordagem, que a antropologia pode nos oferecer.

Para Sdney Mintz (2001) desde seu início como ciência da observação próxima a disciplinas como história natural, a antropologia mostrou grande interesse pela comida e pelo ato de comer. Pois para ele o comportamento relativo à comida liga-se diretamente ao sentido de nós mesmos e à nossa identidade social e isso parece valer para todos os seres humanos. Assim comer, ação praticada pelo ser humano diariamente, impossível de ser suprimida, não pode resumir-se à alimentação de células. Comer percorre a existência do ser e coexiste com valores instalados na nossa cultura, com significados profundos para o indivíduo e para a sociedade (GARCIA, 1992).

Então, mais do que se alimentar conforme o meio a que pertence, o ser humano se alimenta de acordo com a sociedade a que pertence e, ainda mais precisamente, ao grupo a que pertence, ou quer pertencer, estabelecendo distinções e marcando fronteiras precisas. A Insegurança Alimentar também é marcada por estes aspectos, pois ao desenvolver estratégias e táticas de superação da fome o ser humano se reelabora e ressiginifca seu mundo, ampliando os horizontes impostos pelo meio, atribuindo novos valores e significados a sua luta pela vida.

Capítulo III – Concepções de Segurança Alimentar e Nutricional entre os Terreiros de Candomblé de Novos Alagados

> A dinâmica de comer e beber no Candomblé transcende a ação biológica e se constitui na principal maneira de renovar e estabelecer o Axé. Comer equivale a viver, manter, preservar, iniciar, comunicar, reforçar memórias individuais e coletivas. Comer é uma maneira de se comunicar com o Orixá e de fortalecer a troca de Axé (SANTOS, 1995).

Compartilhando dessa reflexão cheguei aos terreiros de Candomblé de Novos Alagados para uma investigação mais aprofundada entre os 06 (seis) terreiros que aceitaram dar as entrevistas e que passei a frequentar mais vezes. A coleta de entrevistas, para Nogueira-Martins (2004), permite o contato com informações de difícil acesso por meio da observação direta, tais como: sentimentos, pensamentos e intenções, bem como situações vivenciadas, passadas e reinterpretadas. A grande vantagem da entrevista em comparação com outras técnicas, é que ela permite a captação imediata das informações desejadas, sobre os mais variados assuntos.

As entrevistas coletadas neste estudo foram analisadas pela técnica de análise por categorias temáticas. A análise temática faz parte do conjunto de técnicas da análise de conteúdo, através dela o pesquisador tenta encontrar uma série de significados por meio das mensagens obtidas (MUTTI, 2006). A partir das respostas dadas pelos (as) entrevistados (as), foi possível sintetizar os resultados e classificar as informações obtidas em algumas categorias de análises, considerando as concepções de Segurança Alimentar e Nutricional mais presentes nas narrativas dos (as) entrevistados (as) que foram:

1. **Segurança Alimentar e Nutricional como Afirmação do poder Feminino**
2. **Segurança Alimentar e Nutricional como Equilíbrio Vital**
3. **Segurança Alimentar e Nutricional como Dialogo Ancestral**
4. **Segurança Alimentar e Nutricional como Ação Afirmativa**
5. **Segurança Alimentar e Nutricional como Saúde**

As entrevistas foram feitas com base em um questionário (modelo em anexo), que serviu como um roteiro, pois muitas outras questões foram surgindo no decorrer do processo da pesquisa e se somaram às observações e respostas obtidas. Meu principal interesse era entender como os terreiros de Candomblé concebiam e praticavam segurança alimentar, muito antes deste conceito se tornar parte das políticas públicas e também compreender as

estratégias desenvolvidas para garantia deste direito. Como confirmado em outros estudos, a maioria das lideranças religiosas entrevistadas eram mulheres negras, nesse sentido tentei entender como tais mulheres se identificavam e a importância do seu pertencimento étnico/racial diante da luta por Segurança Alimentar e Nutricional de suas famílias.

Aspectos da sexualidade dos (as) zeladores (as) e das Iyabassés, também apareceram nas narrativas e mesmo sem ser essa uma questão colocada, as mulheres e outras pessoas do bairro falavam sobre essa dimensão e elas geralmente se colocavam afirmando como tais aspectos influenciavam nas situações de opressão e discriminações sofridas. Tudo isso como parte de suas trajetórias de vida e de luta pelo direito de exercer sua sexualidade, sua prática religiosa e, consequentemente, garantir equilíbrio espiritual e segurança alimentar ao seu povo. Assim, a abordagem realizada para compreender Segurança Alimentar e Nutricional parte do ponto de vista das mulheres negras do Candomblé.

Partindo de tais considerações as concepções sobre Segurança Alimentar e Nutricional do ponto de vista das mulheres negras, dos terreiros de Candomblé deste estudo foram:

3.1 - Segurança Alimentar e Nutricional como Afirmação do poder Feminino

> Oxum era rainha de um grande e rico território. Um dia seu reino foi invadido por um povo chamado Ioni. Os invasores derrotaram as forças de Oxum. Para não ser aprisionada, Oxum teve que fugir na escuridão da noite. Do lugar onde se escondeu, mandou uma mensagem a seus súditos fiéis. Deviam cozinhar um Ebó de milhares de abarás e depositar o alimento nas margens de um rio, por onde passariam os conquistadores, que continuavam a guerra com outros povos. Quando os exércitos invasores passaram por aquele sítio, depararam com as irresistíveis guloseimas. Estando os soldados cansados e famintos, os abarás do Ebó de Oxum foram imediatamente devorados. Os abarás comidos pelos inimigos foram veneno mortal e todos os guerreiros Ionis tiveram morte imediata. Oxum voltou a reinar e daí por diante, devido a vitória, tomou para si o nome do invasor derrotado e foi por todos chamada de Oxum Ioni (PRANDI, 2001: p. 343).

Esse mito revela o poder feminino no manejo dos alimentos, eles podem salvar ou matar, para as religiões de matriz africana deste estudo esse é um poder das mulheres, elas conhecem todos os segredos dos quitutes e iguarias do agrado ou do desagrado dos Deuses. Seus saberes são fundamentos secretos, só repassados pela oralidade de mulher para mulher, de Iyabassê para Iyabassê, segredos, feitiços elementos que garantem a Segurança Alimentar de cada casa e de suas comunidades. Este não é considerado um papel subalterno, muito pelo contrário, pois o espaço das cozinhas é um dos principais espaços nos terreiros de Candomblé da Bahia e é um lugar liderado majoritariamente pelas mulheres negras, dignas representantes de

Oxum, exímias feiticeiras com seus caldeirões sempre no fogo. Por conta disso os terreiros, são espaços de poder para as mulheres negras. Por conta disso, para dialogar e compreender as narrativas de tais mulheres considerei, para minha análise, o que a feminista negra norte-americana Patricia Hill Collins (1989) argumenta que seria o ponto de vista feminista negro:

> [....] um conjunto de experiências e ideias compartilhadas por mulheres afro-americanas, que oferece um ângulo particular de visão de si, da comunidade e da sociedade... que envolve interpretações teóricas da realidade das mulheres negras por aquelas que a vivem...

A partir dessa visão, Collins elege alguns "temas fundamentais que caracterizariam o ponto de vista feminista negro". Entre eles, se destacam: o legado de uma história de luta, a natureza interconectada de raça, gênero e classe, uma atuação como mães, professoras e líderes comunitárias e o combate aos estereótipos ou "imagens de autoridade masculina".

Acompanhando o pensamento de Patricia Collins (1989), Luiza Bairros (1995), por exemplo, utiliza a imagem da empregada doméstica, como elemento de análise da condição de marginalização da mulher negra e, a partir dela, busca encontrar especificidades capazes de rearticular os pontos colocados pela feminista norte-americana. Conclui, então, que:

> [...] essa marginalidade peculiar é o que estimula um ponto de vista especial da mulher negra, (permitindo) uma visão distinta das contradições nas ações e ideologias do grupo dominante. A grande tarefa é potencializá-la afirmativamente através da reflexão e da ação política (BAIRROS, 1995, p.463).

Neste caso, meu referencial são as mulheres negras dos terreiros de Candomblé, que também vivenciam uma marginalidade particular, permitindo um ponto de vista específico para interpretação, argumentação e atuação diante dos grupos dominantes. A diferença é que as mulheres de Candomblé procuram através da religiosidade se potencializar afirmativamente, e, a partir deste lugar, desenvolvem uma atuação e reflexão política que oportunizam novas reflexões e as fortalecem para o confronto com os grupos dominantes.

Este lugar tem permitido às mulheres de Candomblé outro ponto de vista, marginal, pois não é hegemônico, mas contribui para que tais mulheres se coloquem de maneira mais combativa no sentido de lutarem contra o racismo e contra as demais ideologias de dominação existentes em nossa sociedade. São mulheres que exibem sua beleza e autoridade com altivez, e, afirmam sua negritude com referenciais africanos, permanecem marginalizadas devido ao

racismo, sexismo e à intolerância religiosa. Mas, buscam superar essas discriminações há muitas gerações, inclusive a insegurança alimentar e a fome.

Observei que mesmo nas casas lideradas por homens esse aspecto é reconhecido e a elas é atribuído não só o domínio das cozinhas e a sabedoria em torno da utilização mágico/religiosa dos alimentos, mas muitos outros fundamentos[35]. Nos terreiros deste estudo, quando não são as próprias zeladoras as responsáveis por suas cozinhas, outras mulheres recebem este cargo de fundamental importância na hierarquia das casas. Pois, nos terreiros de Candomblé as mulheres são as responsáveis por garantir Segurança Alimentar e Nutricional a todas as famílias.

Recentemente[36] o relator da ONU sobre o Direito a Alimentação, Olivier de Schutter, afirmou que o mundo tem que repensar o papel das mulheres e dos homens na Segurança Alimentar. Segundo ele, as mulheres podem ajudar a reduzir a fome caso recebam mais poder político, para ele os governos têm que dar maior autonomia às mulheres. Para isso destacou a importância da remoção de práticas discriminatórias que impedem as mulheres de ter acesso a recursos agrícolas como a terra, insumos e crédito. Ele afirma que:

> [...] a partilha de poder com as mulheres é um atalho para redução da fome e da desnutrição, e é o passo mais eficaz para a realização do direito à alimentação (SCHUTTER, 2013).

Isto já acontece nos terreiros, por ser essa uma atividade sagrada das mulheres. Mas, segundo este relatório, quando as mães controlam o orçamento doméstico aumentam em 20% as chances de sobrevivência de seus bebês. Outro estudo, conduzido em diferentes países, revelou que, entre 1970 e 1995, 43% da erradicação da fome poderia ser atribuída a progressos na educação das mulheres, assim como 26% da disponibilidade de alimentos. Já os países onde as mulheres enfrentam limitações no acesso à terra ou ao crédito, têm em média, respectivamente 60% e 85% mais casos de má nutrição infantil (ONU, 2013).

Ao final deste relatório o representante da ONU faz recomendações, como por exemplo: o dever de os Estados realizarem investimentos necessários para aliviar as mulheres do peso das atividades domésticas e reconhecerem a necessidade de incorporar as limitações específicas de tempo e de mobilidade das mulheres como resultado de seu papel na economia do cuidado,

[35]Segredos, coisa secreta, base alicerce (CASTRO, 2001)
[36] No dia 04 de março de 2013.

ao mesmo tempo seria importante a redistribuição das funções de gênero a partir de uma abordagem transformadora de emprego e proteção social. Ele adverte:

> Estratégias de Segurança Alimentar devem ser julgadas pela sua capacidade de desafiar papéis de gênero e capacitar as mulheres verdadeiramente. Atentar para as questões de gênero é importante, mas não substitui a necessidade de empoderamento das mulheres (Idem).

O relator da ONU, provavelmente não conhece a forma de organização das mulheres de terreiro, senão a recomendaria. Entretanto para essas mulheres, quando se entrecruzam as varáveis raça/gênero/classe, isso geralmente as subposicionariam por serem portadoras de estereótipos considerados negativos em nossa sociedade: mulheres, negras e pobres. Enquanto para as mulheres brancas, elas acreditam que, essas mesmas variáveis as sobreposicionariam por serem vistas como: mulheres, brancas e, geralmente ricas.

Dentro desta perspectiva Bento (2002) chama a atenção de que a branquitude[37] oferece um posicionamento de vantagens estruturais, de privilégios raciais. Ressalta ainda que este também pode ser um ponto de vista a ser estudado, um lugar a partir do qual as pessoas brancas olham a si mesmas, aos outros e a sociedade e que lhes confere privilégios, coisas que os brancos, de um modo geral, se recusam a discutir.

Estes aspectos são percebidos pelas mulheres negras de terreiro e tal situação torna-se mais agravada quando acrescentam ao ser mulher negra a variável religiosidade; as mulheres negras de Candomblé percebem que isso as coloca em uma condição de maior vulnerabilidade social, num contexto onde as práticas religiosas de matriz africana são vistas como folclóricas e demoníacas. Para nos ajudar a refletir sobre a análise interseccional Kimbérle Crenshaw nos chama atenção que:

> A importância de desenvolver uma perspectiva que revele e analise a discriminação interseccional reside não apenas no valor das descrições mais precisas sobre as experiências vividas por mulheres racializadas, mas também no fato de que intervenções baseadas em compreensões parciais e por vezes distorcidas das condições das mulheres são, muito provavelmente, ineficientes e talvez até contraproducentes. Somente através de um exame mais detalhado das dinâmicas variáveis que formam a subordinação de mulheres racialmente marcadas pode se desenvolver intervenções e proteções mais eficazes (CRENSHAW, 2002: p.177).

Entretanto, dentro das comunidades de terreiro, na Bahia, os estereótipos que se interseccionam e subposicionam as mulheres negras, não se aplicam neste universo. Pois do

[37] Branquitude diz respeito a um conjunto de práticas culturais que são normalmente não-marcadas e não nomeadas, mas que confere privilégios aos indivíduos brancos em nossa sociedade (BENTO, 2002).

ponto de vista das mulheres negras das comunidades religiosas de matriz africana ser mulher, negra e gorda, por exemplo, são aspectos positivos que conferem a essas mulheres símbolos e significados que as sobreposicionam.

Uma Iyalorixá negra e gorda é vista como uma autêntica mãe de santo e mesmo nas casas lideradas por homens brancos, essas figuras transitam com todo respeito, pompa e legitimidade. Em algumas casas, essas mulheres são convidadas de honra, quando comparecem às festas de outros terreiros e muitas vezes recebem pagamento para comparecerem, pois sua presença dá maior legitimidade e reconhecimento para o anfitrião.

Então ser uma mulher negra e gorda, nesta visão de mundo, representa a prosperidade, sucesso, simboliza Segurança Alimentar, fartura e saúde. Em uma de minhas idas e vindas aos terreiros, pude perceber isso quando emagreci, fui imediatamente chamada pela zeladora de uma das casas que me relatou estar preocupada comigo, com meu emagrecimento e embora eu dissesse que estava me sentindo bem e que queria mesmo emagrecer ela me falou:

> Minha filha, uma mulher tem que ter carne, ser robusta, cheia de vida, assim parece que você não está se alimentando e pode ficar doente, o que você tem? Venha aqui amanhã e nós vamos cuidar de você. Gosto de lhe ver bem, gordinha, fofinha, bonita, como deve ser (Dona Marlene, 2010).

A Segurança Alimentar e Nutricional, do ponto de vista dessas mulheres, passa pela necessidade de se ter na liderança das cozinhas uma poderosa Iyabassê e também por essa perspectiva de corpo que não tem nada a ver com os padrões de beleza hegemonicamente difundidos, pois para elas, não são nossos corpos, não são saudáveis e não nos representam, são corpos de mulheres brancas e estes não são vistos como corpos desejados ou idealizados por tais mulheres. Para elas, é uma satisfação quando um filho/a de santo engorda no processo de feitura e de recolhimento, representa que foi bem cuidado e que lhe fez bem o Axé da casa. Do ponto de vista de tais mulheres, nosso processo de busca de equilíbrio passa pela aceitação do que somos pelo reconhecimento das nossas diferenças e afirmação desta identidade.

3.2 - Segurança Alimentar e Nutricional como Equilíbrio Vital

Historicamente o terreiro de Candomblé foi o lugar onde negros e negras buscaram e ainda buscam a saúde do corpo e do espírito. Para o povo negro, durante muito tempo, constituiu-se na única alternativa de cuidados com a saúde. Vale ressaltar que religiosos do Candomblé entendem a terapia de uma forma bastante abrangente: a cura com o emprego dos vegetais e

alimentos pode ser obtida, segundo admitem, pela operação simbólica dos ritos e/ou pelo efeito medicinal destes elementos (SERRA, 2002).

Através da observação participante pude perceber que a prescrição e a conduta adotada pelos zeladores dependem da interpretação dada ao jogo de búzios, do Orixá/Inquice atribuído a cada consulente e do tipo de aflição diagnosticada. Na maioria das vezes, as pessoas procuram soluções para problemas de relacionamento afetivo, doenças e também questões relacionadas com o domínio financeiro.

Foto 64: Vísceras – Ribeiro, 2010.

Os (as) zeladores (as) entrevistados (as) frequentemente afirmaram ser por 'mal de amor', inveja e 'olho grosso'[38], que as pessoas sofrem e adoecem. Também é muito comum que o Orixá/Inquice (o santo, ou senão o caboclo) se manifeste, afligindo a pessoa, de diversas formas, solicitando ser cuidado. Nesses casos, o indivíduo deverá procurar um (a) zelador (a) experiente e de sua confiança para proceder aos cuidados compatíveis, submetendo-se aos ritos adequados, que podem ser de iniciação ou só de limpeza (sacudimento, ebó etc.[39]).

Os (as) zeladores (as) entrevistados (as) fazem referência à importância do alimento e da necessidade que os Orixás/Inquices sejam bem e constantemente alimentados, para manutenção do Axé e da comunicação entre eles e suas divindades.

Foto 65: Oferendas a Tempo – Ribeiro, 2005

Deste modo, a Segurança Alimentar dependerá do equilíbrio entre essas forças. Periodicamente, certos ritos devem ser cumpridos para possibilitar a aquisição, intensificação, renovação e manutenção desta energia. A falta de energia para manutenção do diálogo e da troca pode acarretar o mal, as doenças e todos os

[38] Poder sobrenatural atribuído ao olhar emitido por pessoa invejosa ou que detém uma energia negativa (CASTRO, 2001).
[39] Limpeza rito catártico; sacudimento: outro tipo de rito catártico; Ebó: despacho ou oferenda destinada principalmente a Exu, palavra de étimo ioruba (Idem).

perigos possíveis para o corpo, que poderá ficar exposto à desordem física e mental, ou mesmo sujeito a distúrbios que podem se manifestar em sua vida social. E o alimento é o mediador dessas trocas, ingrediente vital desse equilíbrio, mantenedor desta energia: o Axé.

No mundo do Candomblé, as aflições preliminares da pessoa que se sente compelida a iniciar-se frequentemente coincidem com problemas de saúde ou têm paralelo nas vicissitudes dos enfermos. Essa etapa do processo iniciático é denominada de "crise de conversão" (SERRA, 1995) que pode se apresentar de diversas formas, causando diferentes tipos de infortúnios, inclusive distúrbios percebidos, em princípio, como doenças e até classificados com o rótulo de enfermidades específicas. Dona Ester (2010), uma de minhas entrevistadas, relata:

> O que me levou ao Candomblé foi a doença, isso depois de eu estar casada. Já andava há cinco anos para o médico, lá no IV Centro de Saúde e o médico mesmo mandava eu procurar o Candomblé. Eu sentia um caroço que andava na barriga, pra lá e pra cá. Já não tinha mais o que gastar. Aí, fui num terreiro na Ribeira. Fiquei boa com um chá de espinho cheiroso, foi isso que me levou pra lá e estou até hoje. Não sou uma apaixonada, mas sei que tenho que cumprir minha sina, não é? (Dona Ester, 2010).

O mal se apresenta como um sinal do Orixá/Inquice que precisa ser cuidado através do doente e é pelo mal que ele se comunica, dá sinais da presença divina. Consequentemente, para a manutenção do seu estado geral, o adepto deverá estar atento e periodicamente refazer os ritos propiciatórios para o seu bem-estar e do grupo. Luc de Heusch (apud. LAPLANTINE, 1991) ajuda-nos a compreender essa prática terapêutica quando lança o conceito de *adorcismo* para designar a opção cultural pela qual esse estado, que habitualmente, no ocidente, seria considerado um mal, é, pelo contrário, percebido como um bem: a doença não é mais temida, mas sim desejada: não se deve mais afastá-la ou combatê-la, mas desejá-la e saudá-la, quando ela surge, como um nível superior de existência. Assim, o que era interpretado como patogênico é desta feita, reconhecido como terapêutico.

Mas, é Françoise Laplantine (1991) que nos chama a atenção para esse modelo interpretativo da doença, que Luc de Heusch (apud LAPLANTINE, 1991) buscou conceituar, complementando-o e abrindo um campo de interpretações possíveis para diferenciados níveis de adorcismo. Para esse autor, a matriz de significações que Heusch teve o mérito de indicar, diversifica-se em múltiplas expressões e formas, constituindo diferentes gradações oscilando entre doença como valor e a doença como sentido. No entanto, Laplantine se questiona quanto à compreensão adorcista da doença: "poderia tal modelo ser interpretado como um procedimento terapêutico?".

Para esse questionamento, o autor não possui ainda uma resposta definitiva, segundo ele 'pela dificuldade do pesquisador se posicionar diante de tal procedimento terapêutico e até mesmo pela dificuldade de um vocabulário científico para tratar de questão tão complexa'. Laplantine conclui então, que a cultura ocidental, não se encontra preparada para denominar esse procedimento, mas que nem por isso ele deixa de existir. Assim cabe, talvez, a pesquisadores de outras culturas, observar, nomear tais fenômenos e elaborar considerações e interpretações que complementem as pistas levantadas por tais autores.

Seguindo essa pista, observei que no modelo etiológico "adorcista", do Candomblé, o terapeuta procurará dar sentido à doença, mesmo tentando livrar o doente dos seus sintomas, ele seguirá com o próprio doente o percurso que leve do sintoma a sua origem oculta. Assim a cura não é a antidoença, pois esses limites não existem. Trata-se de domar o mal e compreendê-lo não mais como coisa ruim, mas como algo com sentido, pois ele tem uma razão, muitas vezes benéfica, de surgir. No caso do Candomblé, para abrir a passagem iniciática, interfere sempre um terapeuta experiente – o (a) intérprete, o (a) zelador (a) – que examina o caso consultando os búzios e, através do jogo divinatório é reportado a paradigmas mitológicos proporcionando, dessa forma, um sentido para o mal e, no processo de cuidados deste problema, propicia a renovação, manutenção e propagação do Axé, o equilíbrio vital de tudo.

3.3 - Segurança Alimentar e Nutricional como Dialogo Ancestral

A *quizila* se apresenta como mais um tipo de manifestação do Orixá/Inquice no adepto. Através da transgressão, do descumprimento de um tabu alimentar, o iniciado sente, sofre as consequências de tal atitude e percebe esse fato como um sinal da presença divina em sua vida. Há uma comunicação do iniciado com o seu Deus que responde molestando-o, física e espiritualmente. A *quizila* é também um tipo de crise de conversão e de adorcismo. Dessa vez o adepto tem consciência do risco que está correndo ao infringir uma ordem sagrada. Consequentemente pode apresentar: alergias, mal-estar, dores. É uma síndrome real e não pode ser desconsiderada. E, como unidades psicofísicas que somos a violação da *quizila* pode até mesmo ser fatal.

> A maioria das pessoas pensa que a transgressão do ewó (*quizila*) traz prejuízo imediato, de ordem física. Isso é ingenuidade... antes a resposta rápida para o transgressor fosse o mal-estar físico. Felizes os que sofrem consequências físicas (Mãe Stela de Oxossi, 1995: p.65).

Alguns autores chamam a atenção, em seus trabalhos, para determinados aspectos das proibições e transgressões alimentares praticadas por *filhos-de-santo* e como são interpretados tais fatos (COSTA LIMA, 1977; COSSARD-BINON, 1981; LÉPINE, 1982; AUGRAS, 1983). Chama-se *quizila* as proibições e interdições alimentares (*ewó*) de alcance individual ou coletivo (quando diz respeito a proibições e escrúpulos alimentares de cada casa ou *Orixá)*. As quizilas podem ser:

Da nação: cada *nação* de Candomblé apresenta um repertório de tabus alimentares e de diversas proscrições, que compõem o corpo de regras disciplinares prescritivas de cada grupo de culto.
Da casa: cada casa pode apresentar em respeito ao orixá patrono, um corpo de condutas formado por regras prescritivas, tabus e normas outras que identificam a pertença da casa a determinado orixá e/ou nação.
Do "dono da cabeça": cada adepto apresentará um *Orixá* "dono" da sua "cabeça" que impõe tabus decisivos. E cada Orixá tem como característica identitária própria um corpo de preferências e prescrições alimentares e comportamentais que devem servir de orientação para a vida do adepto.

Outras proibições podem não ter, necessariamente, nenhuma ligação com o O*rixá* "dono da cabeça", a casa ou a *nação* do adepto. Estas podem apresentar-se no jogo de búzios como uma recomendação provisória: quando o consulente deverá se abster de alguns alimentos por um determinado período de tempo.

Durante o meu trabalho de campo, os zeladores de Novos Alagados falaram sobre a importância das *quizilas* de suas casas, declarando alguns dos alimentos proibidos:

> Tem o Jambo, quizila da minha casa, abóbora ... Não pode entrar, mas já aconteceu entrar por questão de saúde, a gente pediu bambagira ao santo, que é licença, e teve que fazer, mas por questão de saúde, e eles deixaram a gente fazer; tem *aranhola*[40], que é o caranguejo, que na Nação Angola não deixa entrar. Há o peixe, arraia mesmo não pode. Não pode!(D. Marlene, 49 anos, zeladora do Tumbangola, 2010).

Quando questionada com relação à interferência da medicina oficial nas *quizilas* da casa dona Marlene diz:

> D – E se a Sra. consultasse um médico e ele mandasse comer um desses alimentos?
> M – Eu ia ao santo, ou ao nosso mais velho, pra ver se o santo libera a gente, como já teve, de outra vez, essa necessidade... Pode ser que ele libere, né?

[40] O mesmo que caranguejo; às vezes pronunciar o nome verdadeiro do alimento também é proibido.

> D – Se a Sra. não seguir a orientação do santo, assim, se deixar entrar na sua casa um desses alimentos, o que pode acontecer?
> M – Aí eu já estou passando... Já, como é que diz? É de uma regra do santo, ali eu já não tô mais nem pra mim nem pra minhas filhas, já tô abrindo mão de tudo, ai agora já virou..... já não sou mais mãe, já vai estar tudo virado (D. Marlene, 49 anos, zeladora do Tumbangola, 2010).

As proibições alimentares são medidas de cunho profilático com a função de proteger o adepto dos perigos da desordem, principalmente nos momentos aproximados dos ritos de passagem. No cotidiano dos *terreiros*, os adeptos devem procurar aprender as regras e observar as reações no seu corpo, ou na sua vida, do efeito das práticas alimentares de comunicação divina que são orientadas pelo zelador.

Foto 66: Distribuição dos alimentos num terreiro – Ribeiro, 2002.

A identidade mítica não implica a perda no coletivo, ao contrário, o iniciado vai, cada vez mais, se conscientizando de suas peculiaridades, negociando com o *Orixá* a extensão dos seus limites, eventualmente pode ir tentando-os pela prática da transgressão (AUGRAS, 1983). Os (as) zeladores (as) entrevistados citaram exemplos de momentos de sua vida em que sentiram as consequências do descumprimento de uma *quizila*. Sobre a *quizila* individual a minha informante diz**:**

> Um peixe chamado olho-de-boi, vermelho, eu comi esse peixe a primeira vez, vomitei; fui pro médico, fiquei ruim; na terceira vez, ele atravessou na garganta... Aí é *quizila* mesmo, não que meu santo vá... É *quizila* porque eu não posso comer ele, não posso (D. Marlene, 49 anos, zeladora do Tumbangola, 2010)"

A identificação das *quizilas* de cada *filho-de-santo* é muito importante, no momento de iniciação. No decorrer da vida religiosa, apresentam-se de forma cada vez mais precisas as *quizilas* da pessoa, não apenas como *filho* desse ou daquele *Orixá*, mas também de modo individualizado. Desse modo as recomendações que servem para um *filho*, nem sempre servem para outro, mesmo que sejam *irmãos de santo*.

Na vida cotidiana dos *filhos de santo*, às vezes, é proibido desfrutar as mesmas comidas que alimentam o *Orixá*. Na casa do O*rixá*, a ingestão das comidas votivas não apenas é permitida, mas sim, obrigatória. É imprescindível participar do banquete sagrado. Se, naquele momento, o filho não comer do item que tem relação com sua *cabeça*, o O*rixá* ofender-se-á.

A *quizila* apresenta-se como mais um tipo de manifestação do O*rixá* no adepto. Através da transgressão, do descumprimento de um tabu alimentar, o iniciado sente, sofre as consequências de tal atitude e percebe esse fato como um sinal da presença divina em sua vida. É o *Orixá*, manifestando sua força, que o aflige, acometendo-o de diversos tipos de desordens. É uma forma de identificação onde fica claro o laço estabelecido entre o adepto e o seu Deus, e assim o indivíduo desenvolve um processo de autoconhecimento de si e do "outro" que o constitui.

Isso pode acontecer mesmo que os alimentos ingeridos não apresentem um alto teor alergênico ou toxicológico, ainda assim, é possível desenvolvermos reações que concernem à identidade de cada um, construída segundo tais códigos culturais. O adorcismo mais uma vez se apresenta em cena e demonstra o seu caráter terapêutico. A doença ou infortúnio surge como uma resposta do *Orixá* que castiga seu adepto. Não resta dúvida de que os deuses manejam a arma da aflição, do autoconhecimento e da cura (RIBEIRO, 2002).

Caberia então, ao adepto observar suas *quizilas* individuais, as do "dono" de sua "cabeça", as da sua *casa* e as de sua *nação*. Também é importante saber negociar com o O*rixá*. Assim se estará caminhando sempre em busca da cura, do equilíbrio e do desenvolvimento do *Axé*.

Desta forma, Segurança Alimentar e Nutricional é também garantir a manutenção desse diálogo ancestral, respeitando os limites das proibições alimentares e buscando fortalecer esta energia, este equilíbrio, através do cumprimento de obrigações que geralmente dizem respeito ao consumo adequado de determinados alimentos, ao oferecimento de alguns alimentos aos Deuses/Deusas e de diversas outras maneiras conforme a recomendação do jogo de búzios.

3.4 - Segurança Alimentar e Nutricional como Ação Afirmativa

Uma de minhas entrevistadas não queria falar da "fome", pois, para ela, não existe fome no Candomblé, o que existe é a luta para garantir Segurança Alimentar, elas me disseram que sentem inúmeros tipos de fome, não necessariamente ligadas à falta do alimento em si:

> Fome de mudanças, fome de fé, fome de justiça, fome de honestidade, fome de respeito. Quando você fala da fome só de alimento é superada com o uso da tapioca, ali a gente faz um cuscuz, a gente mata fome. O milho a gente pode fazer fubá, ali a gente mata a fome. A fome não é nem mais uma questão alimentar. O terreiro tem fome de respeito, tem fome de valores morais de cidadão mesmo a gente da nossa religião quer ser respeitado como ser humano, independente da religião e tendo a religião ainda mais, por que a gente acredita né, que essa religião é o marco da nossa

> História é o que nos move, acredito quando a gente vai fazer qualquer movimento lá fora a primeira coisa que a gente pede é a benção deles, das inquices e de deus, que a gente nunca esquece deles. (Lenici, filha de d. Marlene, 2010).

> Fome é algo muito pesado, a gente tem fome de várias coisas... (D. Marlene, 2010).

> A fome, o desespero de vida, o emprego, a paz que uma pessoa procura, se a pessoa não tiver paz de vida, não tiver tranquilidade dentro de sua casa é uma fome também. Você não tiver sossego de sua casa pra dormir, uma paz com sua família é pior do que uma fome (D. Ester, 2010).

> O Lemba Junssara tem fome de crescer mais, de ajudar a comunidade, criar benefícios para minha comunidade, que faça crescer minha casa e a nossa religião também, que todos possam nos ajudar aqui. Pois as pessoas que olham nossa religião com medo e preconceito precisam quebrar isso (Sr. Paulinho, 2010).

A fome e a Insegurança Alimentar do ponto de vista das mulheres negras entrevistadas neste estudo, não dizem respeito exclusivamente à falta do alimento em si. Elas reportam a falta de outras necessidades e muitas vezes utilizam-se do termo "fome", para se referir a outras faltas, que não só alimentares. Lenici, filha de uma de minhas entrevistadas nos lembra de que:

> Quando mainha diz: "eu me preocupo demais com a alimentação" é por que a trajetória de vida dela foi isso, ela lutou muito pra ter esse espaço. "Eu tenho preocupação de me alimentar e alimentar o outro", porque ela sabe o que é isso. A fome que eu sinto hoje não é a fome que ela viveu na trajetória dela é uma fome já além, o arroz que tiver eu vou comer, o feijão que tiver eu vou comer, é uma fome que já não é só para alimentar o material já vai mais além. Ela, mainha, já vem disso não é a toa que os líderes mais velhos do Candomblé, a maioria, se preocupa de mais com a fome, com a falta de alimento, com a alimentação. Pela dificuldade de vida deles, eles lutaram para garantir o pão para garantir a comida e até hoje continuam lutando. Eles assumem uma enorme responsabilidade não é eu sozinha. "Tenho meu filho, minha filha, o abiã né? Que acaba sendo filho. Eu tenho netos filhos dos meus filhos, eu tenho que me preocupar com tudo isso né?"Acho que essa trajetória de vida deles é muito difícil, é muito forte de ter fome de estar sempre lutando para garantir a sobrevivência, sem reconhecimento nem ajuda da sociedade (Lenici, 2010).

Garantir Segurança Alimentar e Nutricional, naquilo que o conceito apresenta, torna-se uma ação afirmativa, pois, para os entrevistados, ela precisa ser garantida como política de governo seja através de programas, ou de medidas que deverão atender às demandas específicas de determinados segmentos, como os Povos e Comunidades Tradicionais em situação de vulnerabilidade, lembrando-se que as vulnerabilidades identificadas por estes, não são só alimentares como o próprio conceito prevê. Essa situação fica explicita nas falas das entrevistadas quando se referem à necessidade de respeito, justiça, dignidade humana, coisas que não se mostram garantidas para os religiosos de matriz africana, num contexto racista e com tanta intolerância religiosa como na Bahia.

Vulnerabilidades que se expressam inclusive para manutenção da sua prática alimentar e de suas tradições culturais. Particularmente quando suas tradições estão diretamente relacionadas

ao uso do alimento para rituais iniciáticos e festivos, com a presença de um número expressivo de convidados, como é o caso do Candomblé.

As ações afirmativas são definidas, segundo o Estatuto da Igualdade Racial (2011) como: "programas e medidas especiais adotados pelo Estado e pela iniciativa privada para a correção das desigualdades raciais e para promoção da igualdade de oportunidades". Essa é uma definição recente e fruto de muita luta.

Foto 67: Ebó no Parque de São Bartolomeu – Ribeiro, 2002.

Muitos terreiros se uniram, no sentido de integrar essa luta, com diversos outros segmentos dos Movimentos Negros brasileiros. E para os Movimentos Negros o exemplo dos terreiros na manutenção da sua cultura, símbolos e tradições africanas é uma ação imprescindível e representativa da diversidade que nós somos, a qual precisa ser preservada e respeitada. Por conta disso, há inclusão desta pauta em sua luta.

> É muito forte como eu acho que a ACBANTU e outras instituição devem ir, vendo além, existe essa fome de alimentos, porque tudo que a gente faz necessita de alimentos, esse ano tem cesta básica, próximo ano não tem, o que a gente pode fazer para ir dando subsídios para eles estarem encontrando novas cestas? Qualquer atividade para continuar fazendo isso, pra continuar o trabalho independentemente de política. Por que a gente merece estar fazendo esses movimentos, temos direito a isso. Então é essa fome que não acaba mesmo (D. Marlene, 2010).

Para reafirmar a necessidade desta luta e corrigir desigualdades nada melhor que fazer um Ebó. O *Ebó* é uma faxina espiritual no qual se utiliza diversos tipos de alimentos e tem a função de limpar a aura do indivíduo, dotá-lo de confiança e força para vencer os problemas que o aflige. Na realização do *Ebó,* utilizam-se também cantigas, músicas relacionadas ao *Orixá* que estiver sendo acionado para atender aquela demanda, tudo isso previamente definido no jogo de búzios. Em muitos casos os animais utilizados na feitura do *Ebó* nem sempre são sacrificados, muitas vezes são soltos na natureza com vida.

Segurança Alimentar neste contexto tem seu significado ampliado no sentido de preservação desta cultura como garantia de um direito, de manutenção de uma prática alimentar, e ganha esse sentido para preencher inúmeras faltas, frente às diversas situações e significados de fome que essa população ressignifica nos pedidos que faz aos deuses para promoção de justiça, paz, saúde, amor, emprego etc. Todos esses pedidos intermediados por diferentes

alimentos do agrado dos deuses, afim de que essa falta seja atendida, como a fome divina que será simbolicamente aplacada.

Embora o conceito de Segurança Alimentar e Nutricional atente para as necessidades alimentares e não alimentares na garantia deste direito. Os bens não alimentares a que se refere o conceito estão centrados em itens de consumo material e/ou de outras políticas públicas. Mas, os bens não alimentares do ponto de vista das mulheres negras dos terreiros, incluem a dimensão espiritual, essencial para garantia do equilíbrio vital, e fortalecimento das identidades coletivas de cada um, o Axé de cada pessoa. No caso do Candomblé recorre-se ao Ebó, como prática profilática utilizada para aquisição de forças para superação de diversos males, alimentares e não alimentares (espirituais) que se apresentam na vida dos adeptos fragilizando-os.

> Nessa hora minha filha, quando chega alguém aqui assim, trato logo de fazer um Ebó, de acordo com o tamanho do problema né? Pode ser um animal de quatro pés, de dois e pode ser comida seca mesmo, depende da necessidade, mas o Ebó é pra esses casos viu? Doença, desemprego, nervoso, olhado... (Dona Cícera, 2010).

De acordo com as experiências das religiões de matriz africana a busca pelo equilíbrio espiritual dota o indivíduo de força e capacidade para uma trajetória de pró-cura (busca de Axé), ao perceber que precisa lutar e vencer as iniquidades ao lado e com a ajuda de seus Deuses. Estes o atenderão e permanecerão, ao reconhecerem a sua luta e ao aceitarem os alimentos que lhe são oferecidos.

Essa sem dúvida é uma procura também identitária, pois preenche, dá significado às dificuldades vivenciadas e proporciona diversos sentidos simbólicos diante da crise. Tanto que muitas de minhas entrevistadas começavam dizendo que não há fome no Candomblé, não de alimentos, até porque quando elas não têm o que oferecer pedem “Misericórdia” ao santo, oferecem o que é possível naquele momento e o santo compreende. O que existem são necessidades humanas representadas nos diversos sentidos que a fome adquire neste contexto e contra isso só um Ebó resolve.

3.5 - Segurança Alimentar e Nutricional como Saúde

Trabalhei muito esse aspecto em minha dissertação de mestrado (RIBEIRO, 2002), quando pude observar que a busca incessante de incremento do ser, vista por Heidegger (2004) como

pró-cura e cuidado, corresponde, no Candomblé, ao esforço de renovação do *Axé*. A posição do adepto é de vigília: mesmo sem apresentar nenhum sinal ou sintoma de aflição, ele deve cumprir suas obrigações com os O*rixás* como forma de "segurança". Nos momentos de adoecimento, essas atividades se intensificam e algumas recomendações são feitas. Nas duas situações, os alimentos podem ser utilizados como parte da terapia adotada.

Através do jogo de *búzios*, o (a) zelador (a) descobre que tipo de tratamento deve ser feito.

> Se o problema que a pessoa estiver passando for sério o jogo deverá dizer se deve ser feito um sacrifício, se é problema de médico ou não (Sr. Paulinho - Novos Alagados, 2010).

O alimento é, então, considerado o veículo capaz de promover a cura, e algumas cerimônias são realizadas para reverter o quadro de aflição apresentado. É preciso considerar também a natureza do mal. Pode ser identificado um problema relacionado com a crise de conversão. Entende-se que isto ocorre se o indivíduo apresenta um mal-estar súbito e já tentou superá-lo, através da medicina oficial e de várias alternativas de tratamento, sem obter nenhuma resposta significativa, encontrando só no Candomblé, através da interpretação do (a) zelador (a), a possibilidade de compreender o que lhe acontece.

Nesses casos, identifica-se o distúrbio como relacionado a uma entidade transcendente: um espírito de morto (*Egun*), uma entidade com quem se herda um vínculo e precisa ser lembrado, ou a manifestação de um *Orixá, Inquice, Vodun ou* C*aboclo*, que exige ser contemplado. A cabeça (*Orí*) do aflito é a principal parte do indivíduo a ser analisada, pois está diretamente associada ao *Orixá* do adepto. Ao se desvendar os mistérios de uma cabeça, descobre-se a identidade mítica do indivíduo. "Fazer a cabeça" significa dizer que o iniciando terá a possibilidade de se descobrir enquanto ser no mundo, e, ao mesmo tempo, perceber seus limites e possibilidades.

No caminho percorrido em busca da cura, o mapa a ser desvendado passa pelo descobrimento e aceitação da natureza do O*rixá* que rege a sua cabeça. Cada *Ori* (cabeça) é modelado no *Orun*(mundo sobrenatural) e sua matéria formadora varia. Essa matéria determinará o *Orixá* que o indivíduo deverá adorar: estabelecerá suas possibilidades e escolhas, e, principalmente, indicará suas proibições, os *Ewó*[41], particularmente em matéria de alimentação[42].

[41] Tabu, interdição, segredo, fundamento (CASTRO, 2001)
[42] Vê-se logo, portanto, que "ori" não corresponde apenas a uma parte da anatomia humana.

As espécies de material com o que são modelados os o*ri* individuais indicam que tipo de *trabalho* é mais conveniente para tratar de cada um, permitindo-lhe alcançar saúde e prosperidade. Indica também as interdições – *ewó* – aquilo que é proibido ao cliente do rito comer. A "matéria" utilizada para criar o *ori* corresponde a um signo distintivo, não é apenas uma simples matéria.

No Candomblé, a constituição do ser humano está relacionada com a individualidade formadora do seu *ori*. Cada elemento constitutivo do ser é derivado de uma entidade que lhe transmite suas propriedades materiais e seu significado simbólico. Essas entidades de origem, ancestrais divinos, são símbolos coletivos míticos dos quais partes individualizadas se desprendem para constituir os elementos de um indivíduo. Esses elementos possuem dupla existência: enquanto uma parte reside no *Orun*, o espaço infinito do mundo sobrenatural, a outra parte reside no indivíduo, em regiões particulares do corpo (SANTOS, 2001).

Algumas cerimônias são periodicamente realizadas com o objetivo de "cuidar da cabeça", parte do indivíduo de relevada significância para essa religião. Nesse caso, dá-se um *Bori*. O *Bori* é uma cerimônia propiciatória, de purificação e renovação das forças espirituais, em que se oferecem alimentos e bebidas e sacrificam-se animais para *dar-de-comer*-à-*cabeça* (logo ao *dono-da-cabeça)*. O *Orixá* que deverá ser alimentado é considerado o centro normativo da vida em todos os seus aspectos. Para Manoel Querino (1938) o Bori "tem por objetivo (...) obter saúde".

Mãe Stela de Oxossi (1995: p. 62) afirma que:

> O *Bori* é uma cerimônia de grande significado litúrgico. É a adoração da cabeça, realizada pelo conjunto de oferendas, cânticos e louvações. É importante a participação de todos no *bori*, já que se estabelece a comunhão com a cabeça do "outro" e a troca de axé. Quanto mais pessoas houver para a louvação de nossa cabeça, para comer a comida do *bori*, tanto melhor.

A cabeça (*Ori*) é considerada motivo de preocupação, pela sua fragilidade. Torna-se necessário que, periodicamente, rituais como o *Bori*, feitos para "dar de comer à cabeça", sejam realizados para fortalecê-la, oferecendo resistência à ação de influências malévolas. A doença e o infortúnio podem aparecer como um sinal de enfraquecimento do *ori*. Nesse caso afirma Bastide:'a oferta alimentar à cabeça, na medida em que fortifica o *Ori*, pode ter virtude profilática ou curativa'(1974: p. 32).

Esse é um processo iniciático que não implica necessariamente em que o indivíduo se torne um adepto. Em muitos casos, as pessoas fazem o *Bori* e não retornam para dar seguimento a outros ritos.

Foto 68: Comidas sagradas preparadas – Ribeiro, 2010.

Os alimentos oferecidos dizem respeito à natureza do *Orixá* identificado pelo oráculo. Em todos os casos, deve-se propiciar, inicialmente, a *Exu,* pois ele é sempre o primeiro a comer, e é, também, responsável pela comunicação: ele intercederá junto aos *Orixás* em favor do adepto. Os outros alimentos devem ser para o *Orixá* "*dono da cabeça".*

O alimento, nesse processo, é a linguagem com a qual os sacramentos serão cifrados. Pela tradução desse código, o indivíduo compreenderá que, muitas vezes, poderá se alimentar sem, necessariamente, ter que ingerir qualquer item comestível. Alguns alimentos serão oferecidos aos deuses, outros serão passados no seu corpo, outros serão distribuídos com o grupo e outros ele ingerirá, mas alguns lhe serão terminantemente proibidos, estes farão parte da sua constituição secreta, diretamente ligada a sua essência divina no Orun.

Os alimentos terão a responsabilidade de fazer a comunicação entre os deuses, os mortos, os membros do Candomblé presentes no ritual e a própria pessoa que oferece o *Bori*. Assim a pessoa confirma a sua incorporação a uma nova comunidade e até mesmo à civilização africana. Através da interpretação desse código de pertença, o indivíduo refaz seus laços de identidade com ele próprio, com o grupo e com a África representada miticamente no Orixá a quem foi dedicada a cerimônia e para quem foi feita a sua cabeça.

Pela reconstrução da sua cabeça no mundo mítico, o iniciado renasce em um outro contexto. Percebe, assim, que não é mais um ser só, único, isolado no mundo, mas que lhe integra um outro que também lhe pertence, que sempre lhe acompanha, do qual faz parte e habita um mundo diferente do seu. Esse outro é um Orixá, um ser sobrenatural, com características individuais marcantes, que tem relações com outros deuses no *Orun*. Pelo processo de iniciação, através do *Bori,* o adepto reconhece o seu "outro" constitutivo, identifica-se com ele e com o grupo, do qual ambos fazem parte e não importa seu sexo, idade, classe, cor/raça, ele passa agora a fazer parte de outra comunidade que lhe reporta diretamente à África.

Roger Bastide (1974: p.33) descreve uma cerimônia de Borí da seguinte forma:

> A pessoa que a faz, senta-se numa esteira recoberta de pano branco, com o torso nu e uma simples toalha nos ombros. O sacerdote, igualmente vestido de branco, consulta primeiramente os *obis*[43] para conhecer a vontade dos deuses. Em seguida, tritura entre os dentes uma noz de *obi* e por três vezes cospe o conteúdo no rosto do paciente. Enquanto os assistentes entoam cânticos apropriados, diversos alimentos são preparados parte será oferecida ao *orixá* "dono da cabeça", outra aos mortos, outra será disposta sobre a cabeça de quem faz realizar o *bori*, e a última será cozida para a refeição final. Sacrifica-se um animal de duas patas e seu sangue rega, além da pedra do *orixá*, a cabeça, o peito, os pés e as mãos do fiel. A cerimônia termina por uma nova consulta ao *obi*, a fim de saber se os deuses estão satisfeitos e aceitam o ritual celebrado, sendo então consumida a parte das oferendas que foram cozidas. O paciente, com o rosto, as mãos e os pés ainda sujos do sangue do sacrifício, deve ficar a noite toda no terreiro, conservando na cabeça pequena parte dos alimentos para que o *orixá* tenha tempo de comê-los.

A importância do alimento, como já foi dito, não se traduz exclusivamente pelo seu papel de mantenedor do corpo, através da ação de promover o metabolismo e oferecer a energia necessária para a manutenção da vida. O alimento é, nessa concepção, o responsável pela saúde geral do indivíduo e de um grupo, através do seu uso é permitida a comunicação entre os homens, os deuses e com o continente africano do qual fomos brutalmente arrancados. Resgatá-lo, refazê-lo, devolvê-lo, ainda que simbolicamente, lhes concede saúde e energia vital para permanecer na luta. Este é o caminho por pró-cura e cuidado do ser para as religiões de matriz africana no Brasil.

Nesse processo ao oferecer o *Bori*, o adepto busca que também o seu "outro" (o Orixá) seja fortalecido, não adoeça, não fique desnutrido e predisposto a diversos males, refaz desta forma um círculo a fim de devolver essas energias também à África, alimentando o seu Orixá. Busca, ainda, compartilhar dessa força, repartir para mais fortalecer o grupo. O Bori é, então, um rito de passagem (GENNEP, 1978), um processo que tem como objetivo explícito transformar o ser que a ele se submete. Durante esse processo, o iniciado deverá permanecer recolhido, refletindo, por um determinado período de tempo. No decorrer desse tempo, receberá orientações até chegar o momento público do rito. Essa metamorfose representará, para o iniciado, o renascimento em uma nova vida. Revela a passagem do ser, de sua primordial indistinção genérica às formas particularizadas e nominadas de sua nova existência (BARROS, 1998).

[43] Noz-de-cola, fruto muito utilizado em ritos religiosos (CASTRO, 2001).

Em Novos Alagados, não cheguei a presenciar uma cerimônia de *Bori*, mas em muitos momentos os (as) zeladores (as) reafirmaram a importância dos alimentos como fundamental nesta cerimônia e em todas as circunstâncias dentro do Candomblé:

> Para mim o alimento é tudo, é sagrado, comida de orixá, é tudo. Serve pra comer, serve de limpeza pra o corpo e é a parte que eu mais gosto, eu gosto de comer uma bananinha frita, uma farofinha pra Ogum, um caruruzinho... (Dona Marlene – Novos Alagados, 2010).
>
> A comida pra mim é tudo, desde uma oferenda pra agradar meu orixá, a tudo mais, pra limpeza e cuidar da saúde, né? Então é tudo! Tudo vai depender de saber dar o alimento certo, de fazer como deve ser, né? (Dona Cícera – Iyalorixá de Novos Alagados, 2010).
>
> Olhe pra mim, assim! O alimento é muito importante. Todo *axé* depende dos alimentos. Vai de cada Casa, mas em todas se sabe que é importante dar comida ao *orixá e à cabeça, senão*, não tem mais nada. O alimento pra mim é tudo, no Candomblé é tudo (Senhor Paulo de Oxalá – Novos Alagados, 2010).

Todos os zeladores (as) disseram que "o alimento é tudo"; que dentro do Candomblé o alimento fundamenta todas as atividades rituais básicas. A falta ou o não oferecimento de comida implica em sérias consequências para o adepto.

Assim, a proibição de determinados itens considerados prejudiciais à saúde pela biomedicina é compreendida por essas pessoas, mas não pode ser valorizado como algo mais importante que agradar ao seu *Orixá*, pois desagradá-lo seria como romper essa relação vital estabelecida. De nada adiantaria ter um corpo alimentado adequadamente, mas uma *cabeça* faminta ou mal alimentada.

> É difícil a gente não comer durante as festas. Antigamente eu comia mais, mesmo. Depois que o médico proibiu... Eu deixo uma sopa pra quando eu acordar do santo, eu beber...Agora só que o *Erê*, eu não posso fazer nada, né? Ele come mesmo, doce...Eu não sou chegada a doce, mas ele gosta, o que é que eu vou fazer? Come doce, caruru, queimado, fica todo melado, come tudo!
> D – Come tudo? E depois?
> M – É eeeeee, depois eu vou pro médico (risos) faço um check – up! O jeito é ir, né? (risos) (Dona Marlene).

Somam-se a tudo isso as preferências alimentares de cada *Orixá*. Isto irá influenciar no cardápio das festas e em todas as oferendas feitas no terreiro. Cada Orixá tem seus alimentos característicos relacionados com sua natureza mítica. Cumpre ao adepto, na medida em que quer agradá-lo e comunicar-se com ele, satisfazer o seu gosto e respeitar seus tabus alimentares.

Então, em Salvador, ao encontrarmos as comidas sagradas nas ruas (os Ebós ou mesmo a venda de Acarajés), assistimos, todos os dias a um ritual de multiplicação da energia vital dos terreiros de Candomblé e dessa ação afirmativa, através da Segurança Alimentar e Nutricional do povo negro da cidade. Essa ação incorporou-se à vida cotidiana das pessoas, que não são necessariamente adeptas do Candomblé: o hábito alimentar de comer do azeite, o sangue vermelho, sagrado, cheio de Axé e com capacidade de lhe trazer de volta a memória, cheia de saudades da África.

Dessa forma mantêm-se a memória coletiva, o equilíbrio espiritual e de Segurança Alimentar e Nutricional de um povo, cifrado e resguardado através da sacralização de sua cultura repassada através do idioma dos alimentos; pois, também, do ponto de vista dos terreiros, garantir a alimentação de suas comunidades é também garantir o equilíbrio e a Segurança Alimentar desta cidade como um todo.

Capítulo IV – Estratégias de Segurança Alimentar e Nutricional entre os Terreiros de Candomblé de Novos Alagados

Nos terreiros de Candomblé deste estudo pude observar diversas estratégias que são desenvolvidas de geração em geração para a garantia da Segurança Alimentar e Nutricional das famílias de santo de cada casa e de suas comunidades. Diria que, do mesmo modo que a política de Segurança Alimentar e Nutricional brasileira é considerada como estratégica para o desenvolvimento nacional, pois esta é uma política que questiona o modelo de desenvolvimento econômico que gera pobreza, concentração de riquezas e degradação do meio ambiente, as estratégias de SAN dos terreiros de Candomblé podem ser consideradas vitais para a manutenção das religiões de matriz africana no Brasil, pois através delas se estrutura o *ethos* dessa forma de religiosidade.

As estratégias de SAN entre os terreiros de Candomblé deste estudo podem ser identificadas a partir de alguns elementos que destacarei a seguir, são elas:

4.1 - Recriação e Sacralização de um Território Tradicional: o PSB

A principal das estratégias identificadas é a própria existência dos terreiros de Candomblé nas periferias das cidades, nos bairros mais pobres. Muitos se instalaram ali, por conta da especulação imobiliária, pela necessidade de áreas verdes para manutenção dos cultos e pela dificuldade de encontrar espaço adequado em outros locais da cidade.

Foto 71: Parque de São Bartolomeu – Ribeiro, 2010.

Alguns interlocutores deste estudo questionados quanto ao que fazer diante da fome, que estratégia sugeriria, que política adotaria, disseram-me que uma saída seria "ter um terreiro de Oxossi em cada comunidade pobre". Por ser Oxossi o Orixá da fartura, aquele que traz a caça, entendem que o alimento não deve faltar onde este Orixá estiver presente. Mas no caso de Novos Alagados acrescente-se a isso a existência do Parque de São Bartolomeu e do manguezal que margeia a mata, estes nunca deixaram de fornecer caça e comida aos seus moradores. Apesar de que, com o passar do tempo, a degradação do Parque e do mangue vêm causando impacto e desequilíbrio neste estilo de vida.

O Parque de São Bartolomeu é considerado um território sagrado pela maioria das pessoas de religião de matriz africana na cidade de Salvador. Por encontrarem ali elementos característicos da fauna e da flora sagradas do ponto de vista de tais religiões. Existem inúmeros elementos da própria geografia que conferem ao local este status de sacralidade, também do ponto de vista das mulheres negras dos terreiros. Por conta disso, muitas famílias que invadiram a área em busca de moradia preferiram ocupar a maré, nela construíram casas de madeira sobre as águas da Baía de Todos os Santos (palafitas), escolheram isso em respeito ao Parque.

Essa foi uma das coisas que me surpreendeu e que muito chamou minha atenção quando conheci a área. Embora o Parque seja um território tombado e uma área de proteção ambiental, sabemos que a necessidade de moradias naquela região é imensa e que leis e decretos não seriam suficientes para deter esta demanda. Há uma considerável densidade demográfica e a maioria das casas foi construída através da ocupação irregular, naquilo que os moradores chamam de "invasão". Mas apesar de existirem na área muitas invasões, o território do Parque foi de alguma forma protegido.

A estratégia de aterrar o mangue, ou mesmo de construir palafitas, casas de madeira sobre estacas, foi uma das táticas de engenharia utilizadas para erguer um bairro no local sem ocupar o Parque e dessa forma protegê-lo. E, em minha cabeça, enquanto os interlocutores falavam da necessidade das autoridades protegerem o Parque eu me perguntava "Porque vocês não o invadem? Porque ainda querem que outros o protejam? Porque vocês não se protegem? Qual a força que este território tem para se manter ainda ali?".

Foto 72: Plantas protetoras – Ribeiro, 2010.

Então percebi que uma das estratégias de garantir SAN do ponto de vista dos adeptos é a instalação dos terreiros em territórios que disponham de elementos naturais atribuíveis às sacralidades afrodescendentes. Caso contrário este ambiente terá que ser aos poucos montado (um novo Egbé[44]). Tem sido assim no processo de instalação de cada terreiro de Candomblé desta Roma Negra, de modo que cada casa é uma nova África, outra nação, uma nova família. Neste caso, diz-se muitas vezes que o Axé está sendo plantado. Significa dizer que nesse

[44] Comunidade, associação, conjunto formado pelos integrantes de cada família de santo e o espaço sagrado, criado e mantido por todos eles.

espaço os elementos que conferem as características míticas de matriz africana estarão sendo inseridos, entronizados, a fim de dotar de força vital o próprio local.

Para tanto, muitos ingredientes alimentares e não alimentares serão desenvolvidos ritualisticamente no território, para dotar de Axé o próprio chão. Depois periodicamente estes ritos terão que ser renovados para o fortalecimento e manutenção da energia vital de toda área, por isso se faz oferenda, ebó e outros rituais ao ar livre, em meio a matas, cursos d'água, cachoeiras, oceanos ou. como se diz nos terreiros: "no tempo", porque a energia vital está nos elementos da natureza, ela é Orixá/Inquice e é com ela que se estabelecem os vínculos para garantia da Segurança Alimentar deste mundo recriado.

4.2 - Constituição de um corpus sagrado

Outra estratégia é a própria constituição das famílias de santo de cada casa. Cada pessoa integrante de tais famílias deverá periodicamente e ritualisticamente renovar seu processo de iniciação para manutenção da sua própria energia vital, o que colabora para manutenção do equilíbrio de todo o grupo.

O dualismo corpo aberto X corpo fechado se refere a esse estado. Reporta-se a um processo cíclico a que o corpo humano fica sujeito, diante dos "olhos-grossos" do mundo, ao qual se deve permanecer atento, a fim de compreender os seus limites e, às vezes, fechar-se para tudo isso. Reporta-se também à necessidade de uma estratégia de enfrentamento, utilizada pelo povo negro, perante uma realidade cruel, racista e desumanizadora, diante da qual foi e é preciso estar de algum modo protegido, ou, com seu corpo ritualística e simbolicamente fechado.

Desse modo o corpo dos integrantes das famílias de santo deve ser periodicamente cuidado e isso invariavelmente envolve obrigações que incluem a distribuição de alimentos, a utilização de alimentos como objetos de proteção do corpo e as oferendas alimentares e não alimentares aos Deuses/Deusas de cada integrante.

Para isso o adepto faz sacrifícios, luta e busca constantemente todos os elementos necessários, a fim de garantir a realização dos ritos que pertencem ao seu Orixá/Inquice e, ao fazer isso, alimentam todas as pessoas, os (as) Deuses/Deusas daquela família e também toda comunidade externa que compareça para louvar a energia que o constitui e que está sendo

festejada. Assim, torna cíclica a luta e a busca por garantir Segurança Alimentar como direito dos humanos e dos Deuses/Deusas que o constituem.

4.3 – Entronização do poder material e imaterial dos alimentos

Outra forma de garantir Segurança Alimentar e Nutricional, do ponto de vista dos terreiros, é com a utilização de alimentos considerados fortes e capazes de saciar a fome física e espiritual; usam-nos, muitas vezes, como enriquecedores da dieta da família biológica e de santo. Então, recorrem à utilização de tais itens em muitas das obrigações, festas e na rotina das casas.

Recomendam estes ingredientes quando alguém adoece, deprime ou fica com baixa estima. Um desses alimentos de natureza metafísica, bastante citado nas entrevistas, que todas as casas consideram extremamente forte é o *acaçá*, feito com milho branco enrolado na folha da bananeira. Uma de minhas interlocutoras nos diz:

> Acho que o acaçá é o alimento mais forte e faço ele assim, coloco o milho de molho e deixo por um mês, dali tiro e faço o acaçá. E ele é forte mesmo te sustenta e está na maioria das obrigações, tem que ter acaçá, você passa um acaçazinho, coloca ele junto com outra coisa, passa no corpo, nós não vive sem acaçá (D. Marlene, 2010).

O acaçá representa na verdade um corpo, ele possui todos os elementos da origem humana/divina do ser, um pequeno corpo simbolicamente envolvido em suas vestes verdes de folha da bananeira. É alimento e representa o corpo de Oxalá/Lemba, Orixá/Inquice bastante ligado à criação humana. Daí comer um acaçá é como entronizar um pouco deste Deus africano entre os humanos, perfazendo a ligação com seus antepassados, deixando que ele adormeça dentro de cada adepto e que, com sua energia vital, fortaleça-os, proteja-os e lhes devolva a paz.

Foto 73: Abarás e Acaçás – Ribeiro, 2010.

Fotos: 74, 75, 76, r 77: Um Acaçá - Ribeiro, 2013.

Essas informações integram os saberes e táticas aprendidas com os antepassados, ou com os Deuses através do jogo de búzios, a fim de assegurar a superação de problemas e infortúnios que possam incomodar os adeptos. O acaçá integra diversos ritos e festas.

Outro alimento que demarca fronteiras é também a farofa de azeite de dendê, ela está presente na cerimônia do Padê, que é dedicado a Exu e principia todas as demais cerimônias, pois Exu deve ser sempre o primeiro a ser alimentado. No Padê, são oferecidos alimentos do agrado deste orixá: bebidas, animais e particularmente a farofa. Em algumas das casas entrevistadas pude perceber a presença da farofa em diversos espaços, demonstrando que aqueles espaços foram alimentados, que Exu comeu ali, isso era denunciado pela presença da farofa de azeite, dedicada a este Orixá.

O uso correto dos alimentos não só é aprendido com os mais velhos, como também cada zelador (a) pode decidir mudar ou adaptar algumas dessas recomendações, através de mensagens recebidas em sonho ou no jogo de búzios, dessa e de outras formas. Um de meus entrevistados me disse que:

> Um dia fui despachar a porta, como faço sempre, todo dia, com a farofa dele (Exu/Nzila), mas dessa vez me veio uma voz e disse assim "joga de outro jeito" e eu resolvi fazer de outro jeito, assim e assim e deu certo, as coisas melhoraram, então agora só despacho a farofa dele assim, se deu certo né? (Sr. Lazinho, 2010).

Estes conhecimentos são repassados de geração em geração através dos mitos, pois muitos orikis[45] dizem respeito a experiências dessa natureza, por parte dos deuses, pelas preferências alimentares destes e também por suas quizilas. Dentro deste aspecto uma de minhas interlocutoras disse-me que:

[45] Palavra da língua Iorubá que tem vários significados, um deles pode se traduzir como literatura ou textos usados pelo povo Ioruba oralmente, pois não existia uma codificação escrita para este idioma antes do século XIX (CASTRO, 2001).

> [...] quando não dá comida aos Orixás a casa desce mermo, a pessoa abaixa, a pessoa tem que se virar dá comida aos Orixás mermo. Aí, neste caso, arreia uma oferenda pouca, ele tem que se conformar com isso e pede misericórdia e pronto. Ele (Orixá/Inquice) sabe quando a gente tem as coisas a gente dá, a gente arreia, mas quando não tem não pode fazer nada. Eles entende isso (Dona Cícera, 2010).

São saberes que traduzem táticas que fazem com que o mais frágil se considere um forte diante da luta que trava ao longo de gerações, para vencer os males a que esteve vulnerável. Sem dúvida, a fome e a insegurança alimentar figuram entre estes males, pois foi sobre a população negra no período da escravidão e mesmo nos dias atuais que tais problemas continuaram a fazer suas principais vítimas, em diferentes locais do mundo, na diáspora e na África.

Um ritual representativo das estratégias de SAN dos terreiros também é o Olubajé[46] e sobre ele um mito diz que:

> Xangô um dia convidou os Orixás para uma festa. Havia muita fartura e todos estavam muito felizes. No meio da festa, lembraram que esqueceram de convidar Obaluaiê. Ele não havia sido convidado. Temendo sua ira, os Orixás decidiram ir ao seu palácio, todos juntos, levando o que comer e beber. Desta forma queriam pedir desculpas, para fazê-lo esquecer a indelicadeza. Obaluaiê aceitou a homenagem, mas convidou todos os habitantes de sua cidade para participar com ele do banquete...(BARROS, 2000: p.89)

Dessa forma foi criado o Olubajé, ele é o banquete oferecido em homenagem a Obaluaiê, onde todos são convidados a comer. Estive em uma dessas cerimônias em Novos Alagados e pude perceber a presença e participação de muitas pessoas da comunidade, idosos, jovens, crianças, que estavam ali cantando e comendo do banquete do rei, sem cerimônias. Assim os terreiros operacionalizam a ideia de Segurança Alimentar dentro de uma concepção afrobrasileira do mito.

Precisamos considerar que não houve uma política de Segurança Alimentar e Nutricional para a população negra institucionalizada, geração após geração, as pesquisas de Josué de Castro já apontavam isso quando denunciava os alarmantes níveis de desnutrição e fome do nordeste açucareiro na sua Geografia da Fome (1946), era sobre os negros, deserdados do açúcar, que o problema se instalava. Atualmente os dados da PNAD e do Ipea dão seguimento a essa análise demonstrando pouca alteração deste quadro pintado nos anos quarenta por Josué de Castro, que só denota os efeitos perversos do racismo institucional na vida da população

[46]Olubajé significa Olú: aquele que; gba: aceita; jê: comer, segundo Cacciatore (1997, p. 202)

negra. Mostra ainda que este é um problema globalizado, a insegurança alimentar da população negra se perpetua ao longo de séculos e atravessa fronteiras.

Portanto, para vencê-la é preciso recorrer também a forças metafísicas, como fazem os terreiros de Candomblé. Desta forma, a luta pela defesa do Direito Humano à Alimentação Adequada, nos espaços da sociedade civil, passa a ser também uma luta sagrada, do ponto de vista deste segmento. Os terreiros foram um dos poucos espaços que sempre desenvolveram estratégias de SAN para a população negra, ao vivenciarem os mitos e ao fazerem cumprir seus rituais, pois para estes a população do entorno faz parte desta realização, estes compõem a comunidade convidada a partilhar do banquete sagrado, sem eles o mito não se realizaria.

4.4 - Distribuição, Comunhão, *Ajeum*

Mas a comida nos terreiros de Candomblé, também simboliza um ato de prazer. Para o adepto, é prazeroso receber visitantes em sua casa e durante as festas. Todos participam das oferendas e compartilham a mesma energia vital, ultrapassando os limites dos territórios dos terreiros. Ai então a ação afirmativa se concretiza, pois muitos visitantes vão ao Candomblé exclusivamente para se alimentar, como afirma uma de minhas entrevistadas:

> Ele mesmo, um dos primeiros quando termina o Candomblé, ele pergunta, bate na barriga e fala "tô com fome". E têm pessoas que já esperam isso. Meu pai era assim, ele era policial no interior de Feira de Santana e fazia ronda quando dava fome, procurava um terreiro, ia lá e chegava pra comer. Tem pessoas que dizem assim: "a parte principal para mim do Candomblé é quando termina, porque é a comida que vai sair, por que a comida são gostosas". Tem família que vem mesmo, e a gente vê que tá ali, participa tudo, às vezes acha e não se acha, e a gente vê "poxa vamos botar logo por que eles estão com fome". Quando eles fizeram aqui foram capinar (pessoal da CONDER) a rua e guardaram o carro deles aqui, o material deles aqui e ficaram todos cinco no lado de fora. Eu disse "vocês não vão almoçar não?" - "Queria que a senhora me desse um pouquinho de almoço, para cada um." Não era um prato. Entrei, botei e dei a eles. Aonde que igreja evangélica vão fazer isso? (Lenici, 2010).

Uma das formas e estratégia bastante valorizada pelos adeptos é, além de oferecer aos Deuses/Deusas suas comidas preferidas, também oferecer às pessoas de fora da religião e dividir com todos as iguarias preferidas dos Orixás/Inquices, como uma forma de comunhão e de compartilhar a energia vital daquela entidade, entre outras pessoas da comunidade.

> Oferecemos comida aos orixás pra que não falte comida no terreiro e oferecemos à comunidade também para que não falte a ninguém (Dona Marlene, 2010).

Nas festas, geralmente prioriza-se alimentar os convidados e depois os adeptos e pessoas da família de santo. Todos devem ser alimentados e devem sair satisfeitos por compartilhar e levar em seus corpos parte dessa energia vital.

Foto 78: Distribuição de comida nos terreiros – ACBANTU, 2011

Os Orixás têm variadas preferências alimentares e muitas interdições, mas dentre os deuses aquele que está mais ligado à questão da alimentação, aquele que deve ser alimentado sempre à frente dos demais é Exu/Nzila. Muitos mitos fazem referência ao fato de que este Orixá deve ser periodicamente alimentado, pois do contrário poderá causar infortúnios na vida dos adeptos.

4.5 – Divisão partilhada e compartilhada das obrigações

Outra estratégia é recorrer à própria família de santo e solicitar a contribuição de todos para que as obrigações sejam feitas e todos os Orixás/Inquices possam ser alimentados. Neste caso, solicita-se a ajuda dos integrantes da casa para o cumprimento das obrigações de outro integrante, que não esteja em condições naquele momento, por exemplo, e todos devem colaborar como ilustrou uma de minhas interlocutoras:

> O que resolve nesse caso, filha, o que teria condições de fazer é reuni todo mundo tá entendendo! Os filhos da casa, aqueles que têm condições, reúne, chama um papai pequeno, uma mamãe pequena, um padrinho reúne todo mundo cada um dá uma coisa e tira do perigo, aí, depois, quando retornar um ano, ele já vai trabalhar e com o próprio dinheiro deles para a cuidação da fome do orixá deles (Dona Ester, 2010).

Desta forma, é pedir aos próprios Deuses/Deusas que interfiram ajudando. Neste caso cada zelador (a) tem sua forma de comunicação e de pedido ao Orixá/Inquice que considere mais próximo naquele momento. Mas a maioria das entrevistadas me falou de um pedido que fazem aos Deuses/Deusas nos momento das maiores aflições que é por "*Misericórdia*", elas disseram:

> Eu reuni com as minha forças, meus oriaxé, pedi, pedi misericórdia a eles para eles vencer a batalha. Educação, emprego para a pessoa ter conforto de vida. Que o salário, já sabe, que a pessoa morre de fome com este salário, que melhore o salário (Dona Ester, 2010).

> Quando não se tem nada, bom existe a fuga de misericórdia a Lemba né, chamo Lemba de Oxalá, tem que chamar Lemba né, e pedir a misericórdia dele. A gente arreia ali aos pés dele e pede misericórdia valei-me pai vê se segura um pouquinho e espera até a gente dá a ele o que ele realmente merece o que ele quer ter (Dona Cícera, 2010).

Neste sentido, a zeladora interfere como interprete do desejo dos Deuses, pois como nos diz Freitas (2003):

> A tarefa de banir o mal, qualquer que seja, está no acordo com os santos, feito através da mensagem do jogo de búzios, num ritual onde a mãe-de-santo intermedia o bem e o mal e confere a indicação da cura. Para o Candomblé, a fome pode ser evitada a partir do combate às forças do mal, e um dos recursos é o oferecimento de obrigações aos santos, como estratégia de purificar-se de qualquer malignidade (FREITAS, 2003: p.201).

4.6 - Manutenção de uma Economia do Sagrado

O Ministério do Desenvolvimento Social e Combate â Fome (MDS) – que preside a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – promoveu, em 2011, uma pesquisa, a fim de tornar visíveis as especificidades deste segmento diante das políticas de Segurança Alimentar e Nutricional, por existirem poucos estudos a respeito, além do reconhecimento de que tais sujeitos sempre foram vítimas de diversas formas de preconceitos e intolerâncias que os vulnerabilizavam.

Neste contexto realizou-se a Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros, em parceria com a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura (UNESCO) e com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), que buscou retratar a situação das casas de religião de matriz africana e afro-indígena e suas contribuições às políticas de Segurança Alimentar e Nutricional. Essa pesquisa focalizou religiões de matriz africana das cidades de Porto Alegre, Belém do Pará, Belo Horizonte e Recife (BRASIL, 2011).

A referida pesquisa demonstrou o papel transformador dos terreiros em relação ao seu entorno, por conta da centralidade do alimento nas tradições africanas, no cotidiano de cada casa através da sua prática de distribuição de comida. Tal percepção levou muitas dessas comunidades tradicionais a demandarem do MDS o acesso às políticas públicas específicas e estruturantes que atendessem suas comunidades e o entorno de suas casas que se encontravam em situação de insegurança alimentar naquele momento.

Mas na visão do povo de santo os produtos industrializados carecem de Axé, por isso preferem os alimentos *in natura*, pois estes sim podem ser oferecidos aos Deuses/Deusas. Para muitos dos entrevistados, os alimentos industrializados têm sua energia comprometida com uma natureza despersonalizada, profana e violenta que caracteriza a produção massificada capitalista. Duvidam da procedência do produto e da energia de quem o produziu, transportou, embalou e distribuiu. Para estes os itens considerados de "Axé", somente serão encontrados na rede econômica e social gerada em torno do povo de santo. A esta rede viva, intensa, personalizada e em plena expansão denominam de "economia do Axé".

A estratégia de manutenção de uma rede econômica voltada para a economia do axé faz com que seja necessário o apoio do Estado, primeiramente por fazer justiça à sabedoria de séculos preservada pelos povos de matriz africana. Em segundo lugar, porque ela é exemplo de sustentabilidade econômica e, a partir dela, é possível construir outros modelos de crescimento e desenvolvimento econômicos, menos predador do meio ambiente e desagregador de laços comunitários.

> Onde há desmatamento e poluição não há Orixá. E sem Orixá a vida humana empobrece e se descontrola. Nesse processo especulativo, as roças, antes parecidas com pequenas chácaras, vão se reduzindo à dimensão de pequenos lotes urbanos, gerando como consequência uma série de dificuldades em relação à diversidade de itens que são necessários para as práticas rituais das diversas nações de Candomblé (BRASIL, 2011: p.40).

Então são várias autonomias a que estão sendo ameaçadas as comunidades de terreiro atualmente, no que se refere à soberania de suas tradições e à segurança alimentar. Primeiro porque, do ponto de vista fundiário, quando contavam com um terreno maior, em geral denominado de roça, estava bem assegurada uma biodiversidade fundamental para a vida religiosa e comunitária dos terreiros.

No caso de Novos Alagados, esse impacto é percebido pelo destrato e descaso em que é tratada a região do Parque de São Bartolomeu, pois essa era a "roça" de boa parte dos terreiros da cidade. O ideal sempre foi que o Candomblé tivesse sua roça completa; ou então, quando a roça era pequena, podiam buscar os ingredientes e implementos naturais que faltavam em outras roças, chácaras, feiras e mercados populares. Assim, construía-se a unidade completa dos Axés requerida para o serviço a todos os Orixás cultuados em cada casa.

Atualmente, as casas de santo enfrentam uma nova realidade em que diminuiu drasticamente o tamanho das roças, além de sofrerem, em muitos casos, pressão do próprio governo na ameaça de derrubada de muitas casas, o que fez enfraquecer a relação, mais estável até algumas décadas atrás, entre a economia rural, a economia urbana, suburbana e a economia do Axé.

Não somente diminuíram os tamanhos dos terreiros, mas diminuíram também os pequenos sítios produtivos e as unidades extrativistas que supriam os terreiros de animais, vegetais e materiais variados, em geral de cunho ancestral. A economia do axé não se limita ao povo de santo, mas se estende ao circuito de bens e serviços que servem as demandas dos terreiros. Um grande exemplo dessa rede econômica do povo de santo são as baianas de acarajé, que foram as primeiras acumuladoras de capital entre os escravos, visto que as negras de ganho podiam ir para rua vender seus produtos culinários.

O ponto fundamental da economia do axé, e que deve ser um objeto de reflexão profunda por parte do poder público no Brasil, é o seu potencial de resistência, preservação e ampliação de circuitos de trocas que ajudam a fortalecer a vida comunitária e mesmo sua autonomia, a ponto de poder ser descrita, com objetividade, como uma forma de economia solidária (BRASIL, 2011).

Neste cenário, o Parque de São Bartolomeu cumpre um importante papel que é exatamente o de fornecer muitos dos ingredientes *in natura* a que se referem os zeladores (as), são folhas, frutos e alguns animais que se encontram abundantemente no Parque. Atualmente, a violência tem restringido o acesso dos praticantes das religiões de matriz africana ao Parque, mas muitos ainda resistem. Outro local reconhecido pelos entrevistados como entreposto importante para esta economia, em Salvador, é a Feira de São Joaquim, na Feira, eles informam que encontram a maioria dos produtos *in natura* necessários para manutenção das práticas alimentares e religiosas.

Fotos 79, 80, 81, e 82: Feira de São Joaquim – Ribeiro, 2010.

Por conta disso, também fui à Feira de São Joaquim, na companhia de alguns dos meus entrevistados e, através destes, fui apresentada aos seus fregueses de confiança. Locais onde encontramos animais, vísceras, folhas, imagens de santo, objetos de cerâmica, azeites, cereais, grãos, uma infinidade de coisas das quais todos sabem inclusive a procedência.

Boa parte dos produtos comercializados em São Joaquim é produzida no Recôncavo da Bahia e chegam à referida feira na madrugada de cada dia, através dos saveiros que aportam as águas da Baía de Todos os Santos. Esta é a rede de economia do Axé de Salvador e vale ressaltar, que muitos dos zeladores (as) que procuram a feira vêm também de outros estados e até de outros países. Este sistema alimenta uma rede de comércio e também de trocas, pois muitas casas trocam entre si seus produtos. Tais produtos alimentam a cidade e podem dessa forma garantir Segurança Alimentar e Nutricional aos terreiros de Candomblé e a comunidades de muitos lugares, inclusive às comunidades do Recôncavo que trabalham para alimentar essa rede.

4.7 – **Organização de uma Sociedade Civil de SAN - *ACBANTU***

Uma estratégia considerada nesse estudo diz respeito ao que vem se desenvolvendo atualmente, através das políticas de combate à fome no país, a partir do momento em que algumas organizações da sociedade civil passaram a representar as religiões de matriz africana nas políticas de Segurança Alimentar e Nutricional. A principal organização na Bahia é a ACBANTU, Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu. Essa organização foi criada justamente com a tarefa de promover um resgate de diversos aspectos da cultura Bantu no Brasil e para seus fundadores:

> A ACBANTU foi criada dentro do circuito da palavra resgatar, acho que a palavra é essa mesmo resgatar, por que é todo um tesouro, é um patrimônio Bantu que existia, mas por conta de historiadores, da forma como o processo foi se dando das pesquisas,

> inclusive ficou relegado ao segundo plano, como se fosse um Candomblé de segunda categoria. Então, dentro dessa perspectiva de retomar os valores, a língua, fazer um estudo linguístico, a cultura Bantu, entre eles estava a questão da acolhida, da cura da alimentação e que envolve hoje o que está sendo chamando de estratégia, desse acesso a um direito humano a alimentação (Taata Komannanjy, 2010).

A Associação foi inicialmente criada na perspectiva de defender a cultura Bantu no Brasil e todo seu patrimônio que se sentia relegado por conta da invisibilidade, inclusive da academia, que via apenas as contribuições dos Candomblés de nação Ketu, segundo seus fundadores. Mas, posteriormente, no desenvolvimento do seu trabalho, a ACBANTU terminou por inserir terreiros de diferentes nações e mesmo comunidades quilombolas, marisqueiras, pescadores enfim, comunidades negras em situação de Insegurança Alimentar e Nutricional no seu processo de distribuição de cestas básicas, dos programas emergenciais do governo, através do Ministério de Desenvolvimento Social e de Combate à Fome.

Uma de minhas interlocutoras é que nos conta como se deu a inserção da ACBANTU nesse processo:

> A gente foi fazendo várias mesas redondas muito focadas na cultura Bantu mesmo, nas etnias presentes na grande Salvador, como em 2003. Ubiratan Castro, na época ele era presidente da Fundação Cultural Palmares, nos chamou e informou para gente que havia uma sobra de feijão e farinha que tinha sido distribuída para 23 comunidades Quilombolas no estado da Bahia, porque no âmbito nacional o governo federal criou "O Fome Zero" né, e dentro daquela perspectiva de alimentação, o brasileiro se alimentaria cinco vezes por dia, foi o que o presidente Lula trouxe, que tinha uma série de estratégias, gabinetes de discussão sobre a Segurança Alimentar e entre elas a distribuição emergencial de cestas no Brasil. Para isso, foram escolhidas 150 comunidades Quilombolas pra entrar nessa distribuição emergencial de cestas, aqui na Bahia eram 23, dessas 150, 23 comunidades Quilombolas eram aqui. E nessa distribuição de cestas que foi feita, sempre era feita através do Ministério, antes era o MESA, que era o Ministério Estratégico de Segurança Alimentar com a Companhia Nacional de Abastecimento, a CONAB que tava totalmente sucateada nessa entrada do governo Lula, pelas administrações anteriores. Nesse resíduo de feijão e farinha, Komannanjy recebeu esse chamado do professor Ubiratan Castro, se ele aceitava fazer essa distribuição para terreiros, então nós fizemos um exercício de ver assim num raio de atuação das comunidades de povos de terreiros qual o número em média de famílias que eram atendidas mensalmente. Chegamos num número de 40 famílias (Ana Placidino, 2010).

Neste período, a instituição distribuía as cestas para as famílias de filhos de santo, famílias do entorno dos terreiros, pessoas que não eram de terreiros e eram de outras religiões, mas que, de uma forma ou de outra tinham alguma referência com algum terreiro. Por exemplo, numa festa enviavam os filhos para comer no momento da distribuição da alimentação. Isso é comum entre os terreiros, das pessoas procurarem o espaço pra buscar ajuda de toda natureza. E como é um espaço que normalmente não se sai para agregar afiliados, para buscar adeptos, mas está aberto para as pessoas virem, então, muitas vezes, a pessoa vem para buscar uma benção para o filho doente, mas, na verdade, a mãe de santo detecta que, além daquela doença

que se apresenta ali, que pode ser vista como espiritual, há toda uma situação em torno da família, de miséria, de insegurança e de falta de cuidado bastante humana, e ela passa a estreitar a relação com a família por causa desse vínculo.

A ACBANTU, dentro desse universo, aleatoriamente, nomeou 50 casas de Candomblé na cidade de Salvador e algumas na região metropolitana. A entrevistada diz que:

> Nós também tivemos a opção naquele momento, nós só trabalhávamos com a cultura Bantu, tivemos a opção de chamar diversas etnias Ketu, Angola, Caboclo, Umbanda, o que mais Tata? Gege, Ijexá. Então a gente teve até uma conversa na ACBANTU que foi um dos momentos mais importante que a gente viveu que foi ajudando na organicidade da distribuição dessas cestas que foi a conversa, nessa reunião a gente teve um recorte na questão cultural - nós vamos ficar fixo na nossa missão de toda apresentação da cultura Bantu - mas no recorte social, no desenvolvimento social a gente vai fazer todas as etnias (Ana Placidino, 2010).

Foto 83: Representantes de terreiros recebendo as cestas básicas – ACBANTU, 2011.

A ACBANTU foi criada no dia 08 (oito) de dezembro de 2000. Na sua primeira diretoria, ela foi composta por 13 representantes de Candomblé de Nação Angola, 13 casas. Estas foram as primeiras casas a receber as cestas do programa de alimentos, segundo a entrevistada:

> A gente chamou essa reunião do CEAO, dos 50 terreiros, o CEAO ainda era aqui no Terreiro de Jesus; participaram, a gente viu que na CONAB, tinha uma lista onde precisava comprovar o nome da família e o CPF, que iria receber; fizemos assim o cálculo de quanto de feijão e farinha para cada família e quanto para cada terreiro levar. Fizemos a reunião distribuirmos esses comprovante, organizamos o dia da retirada do alimento, quando chegamos na CONAB nós descobrimos que o alimento não chegava dividido em saquinhos igual a gente pensou em saquinho né de feijão. O alimento chegava em sacas, aí a gente teve que dividir quantas sacas formava e mandava, tinha sacas que tinha que partir e dividir. Aí trouxe outra questão para a mãe de Santo e para o pai de Santo, na comunidade tinha que se subdividir ou usavam várias estratégias, tinha comunidade que tinha balança, outras comunidade que levava o litro de garrafa até a feira para vê até quanto de feijão dava (Ana Placidino, 2010).

A instituição não possuía nenhum tipo de estrutura para dar conta desta atribuição e tudo foi sendo feito e construído aos poucos. O governo não fornecia nenhuma ajuda, ou orientação

quanto à logística de distribuição, para que a organização realizasse esse trabalho, eles contam que:

> Não, nenhum tipo de estrutura, quando a doação chegava a única coisa que a gente sabia, eles ligavam, era que a doação tinha chegado. Então a gente tinha que ligar para todos os terreiros, 50 terreiros. Meu Deus! Marcava uma reunião pra fazer, é uma pratica da ACBANTU, tinha que fazer comida em função até dessa estratégia mesmo, sempre que tem reunião, tem que ter almoço, porque no terreiro sempre tem comida. E até a mãe de Santo também pagava o transporte para ir buscar muitas vezes. Aí a situação foi modificando, a doação chegava na Bahia, no deposito da CONAB de Irecê e nós que tínhamos que conseguir um caminhão para ir buscar a doação lá em Irecê, sempre foi em Irecê mais também teve Itaberaba, até hoje continua assim, às vezes a farinha chega num lugar e o feijão em outro (Taata Komannanjy, 2010).

Foto 84: Recebimento e distribuição das cestas pela CONAB – ACBANTU, 2011.

O processo de distribuição de cestas foi crescendo e ganhando visibilidade, mas a estrutura oferecida pelos órgãos governamentais ainda era pouca, não havia transportes adequados para os alimentos, pessoal para ajudar na distribuição, nem equipamentos e os terreiros tiveram que desenvolver suas estratégias próprias de superação de mais essa dificuldade, entre eles mesmos.

> A gente precisava dar um nome para isso que tava acontecendo, se não vem alguém e dá né? Eu só ficava falando tem que dar um nome: Rede Kôdya, Comunidades Organizadas da Diáspora Africana pelo direito humano à alimentação, tudo isso é a REDE KÔDYA. Em função disso foi criada as coordenações por bairros, depois as coordenações municipais, coordenações regionais, hoje têm coordenações estaduais, uma Rede mesmo que no Brasil luta pelo direito humano à alimentação. A cada reunião nós chamamos de plenária de Segurança Alimentar e Nutricional. Chegava a doação, a gente fazia a plenária. Houve todo o contexto simbólico, porque, na grande maioria, o Orixá dono da casa vinha na hora da entrega, isso continua acontecendo até hoje. Em abril de 2004, quando a gente deu o nome da Rede e foi feita a distribuição coincidiu com muitas casas que estavam tocando para Oxossi, e Oxossi é o provedor do alimento dentro da concepção do Ketu, aí a gente fez uma reunião, aí a gente foi vendo a nossa dinâmica de se reunir (Ana Placidino, 2010).

A organização não só teve que planejar o acesso até o local aonde o alimento chegava e organizar toda a logística da distribuição, como também pensar e providenciar formas para

prestar conta aos órgãos governamentais e aos terreiros associados da própria ACBANTU. Segundo nos conta um dos entrevistados:

> Por que tem essa folha de prestação de contas onde consta a assinatura e o CPF da família que recebeu a doação. A gente ainda tinha que fazer isso, tirar Xerox, uma ficava no terreiro e uma com a gente, e outra para a CONAB, e a CONAB que presta conta com o Ministério. Nesse tempo, o MESA passou a ser o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Pobreza, o MDS, entrou para cruzar na linha né? Como Ministério e dentro destas plenárias. (Taata Komannanjy, 2010).

Foto 85: Registro e distribuição das cestas, ACBANTU, 2011.

A organização, a partir daí, passa a buscar fazer parte dos espaços de representação da sociedade civil nas políticas de Segurança Alimentar e Nutricional do país: Conselhos, Fóruns, Comitês, espaços onde antes apenas a Igreja Católica representava o segmento religioso, passaram a ser disputados também pelas religiões de matriz africana, através da ACBANTU e da Rede Kôdya. Ocupar estes espaços criou muitas tensões, disputas ideológicas e preconceitos foram sendo desvelados, como nos conta o interlocutor:

> Aí, nesse Fórum a gente enfrentava muito preconceito, porque a gente era de Candomblé e o Fórum era marcado pela presença principalmente de Católicos, cristão que têm essa coisa de acesso ao governo, que é histórica, isso mesmo. Aí a gente teve diversos preconceitos. E, a partir dos ancestrais, conseguimos a eleição para ser membro do Conselho de Segurança Alimentar e Nutricional na vaga de religião. É bom dizer que a estratégia de preconceito do CONSEA se deu na realização de suas reuniões: reunião todas as manhãs, era feita todo dia, um dia de manhã, outro dia de tarde, depois botava para duas tardes. E a gente tinha que ir andando, um lugar longe lá no Rio Vermelho e no dia da eleição naquela Universidade de Arquitetura e toda a nossa ida lá, foi muita dificuldade, foi lá que a gente conseguiu uma vaga com ajuda até do pessoal do PC do B, Lucimara nos ajudou muito (Taata Komannanjy, 2010).

Apesar da demonstração de organização da ACBANTU e da importância deste trabalho, não só para as comunidades de terreiro de Salvador, mas principalmente para o próprio governo, que poderia aprender a atuar com tais organizações, ou mesmo colocar em prática seu discurso de apoio às diversidades e aos excluídos. Ainda assim, os órgãos de governo não fizeram um trabalho colaborativo diante das dificuldades inerentes às condições de

vulnerabilidade de tais povos, apresentaram novas dificuldades para a garantia do acesso aos alimentos que estes buscavam, ainda que estivessem, de alguma forma, ajudando-os a fazer cumprir a própria política governamental. As instituições governamentais praticavam seu racismo institucional, fracassando na oferta de um serviço digno a tais sujeitos, minando as forças da organização e, pior, não acreditavam que a instituição conseguisse dar conta desta empreitada, apostavam no fracasso da organização como nos conta um dos entrevistados:

> Mesmo a gente discutindo, levando a discussão dos terreiros, eles não acreditavam, diziam que não ia ter capilaridade pra tá ali, só Salvador. A gente não tinha condições, nessas reuniões do encontro eram mais de 60 pessoas, ficou com 10 organizações, dessas 10, 09 era tudo de branco, porque, com essas estratégias, eles iam esvaziando a participação do povo preto, e aí começou a ficar vazio. No dia da eleição, com ajuda de Lucimara, conseguimos essa vaga, aí, disseram assim que o movimento negro estava presente. Aí eu disse "não, o movimento negro não tá presente e sim o movimento negro religioso. A UNEGRO não está presente", aí reivindicamos a presença da UNEGRO. Eles acham que tudo é uma coisa só, basta ser preto. Fazem de conta que não estão entendendo. "Eu sou do movimento do Candomblé, rapaz eu quero a minha vaga, eu sou religioso e não partidário". Consegui uma vaga para a ACBANTU e conseguimos colocar outra organização do Movimento Negro, ficou como suplente. Aí entramos no Conselho Estadual (Taata Komannanjy, 2010).

O racismo não aparece só nos discursos subliminares, como também nas falas proferidas nos momentos de disputas políticas acirradas, como nos relata o interlocutor:

> No Conselho Municipal foi um preconceito maior, o pessoal da igreja estrebuchou de tal forma quando eles viram que a ACBANTU ia ser eleita uma mulher da ACOPAMEC da Mata Escura gritou: "não reconheço voto para esses pretos, esse povo pobre nem sabe o que está fazendo aqui". Meu Deus! aí tinha gente querendo bater nela, gente correu atrás dela, varias mães de Santo estavam lá - "não faça, não bata". Ela pediu o microfone para pedir desculpas, então ela disse que os negros eram os que mais sofriam fome no país e que ela não tinha falado que nós éramos pobre por que éramos negros: "eu disse que são pobres não por ser negros, mas por ser de Candomblé não tem ética". Esse já era o Fórum Café. O Comenda era estadual e o Café era municipal. Foi muito preconceito mesmo, pedindo desculpas, chorando e discriminando (Taata Komannanjy, 2010).

Depois de conquistar espaço nos conselhos locais, a ACBANTU partiu para os Fóruns nacionais onde as disputas não são menores:

> Ai quando teve o Conselho Estadual tirou os delegados para a Conferencia Nacional; então eu fui representando, era a única representando, era a única na Conferencia Nacional da Bahia e de Terreiro. Participei, participei, tudo mais. Aí o presidente Lula resolveu instaurar o Conselho Nacional de Segurança Alimentar que tinha sido extinto em Fernando Henrique, aí cada estado tinha que indicar, então a Bahia indicou uma instituição chamada Movimento de Organização Comunitária MOCE, que faz um trabalho muito grande, muito bonito no entorno do semiárido, o SAZOPE, que tem um trabalho muito grande com agricultura agroecológica e precisava de uma indicação, tinha que indicar três, na hora da reunião, um terceiro poderia ser indicado, pôde ser a ACBANTU, pôde ser, então mandei o currículo da ACBANTU e o meu currículo para o Governo Federal e para a nossa surpresa o presidente escolheu três da Bahia

> escolheu a do semiárido, a da agricultura agroecológica e a ACBANTU, que trabalhava com terreiros. Aí, quando a gente foi indicada, aí foi um susto na Bahia que a gente foi aceito foi o primeiro movimento negro, foi o primeiro movimento negro religioso. Aí lá tava cheio de vícios da Pastoral da Criança, agentes de Pastoral vários, vários eles são antigos nessa história (Ana Placidino, 2010).

Foto 86: Participação do representante da ACBANTU em reunião do CONSEA/MDS, Brasília, 2011 – ACBANTU, 2013.

Diante de tantos desafios, a estratégia de inserção dos terreiros de Candomblé nas políticas de Segurança Alimentar e Nutricional, também se deu através de várias lutas, a principal delas contra o racismo e a intolerância religiosa. Atualmente este é um trabalho reconhecido, que já consegue ter uma dinâmica própria. Causa muita polêmica ainda entre os próprios terreiros, mas conseguiu inserir a perspectiva e a colaboração deste segmento em todos os níveis das políticas de Segurança Alimentar e Nutricional no Brasil: Municipal, Estadual e no âmbito Federal, colaborando para elaboração do texto final da atual Política de SAN e na construção do Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional brasileiro. As estratégias foram e continuam sendo diversas, mas sem deixar a fé nos seus Deuses e Deusas de lado como nos conta Taata Komannanjy:

> Aí, em nossas plenárias, a gente foi chamando o povo do Ministério pra participar pra trazer algum assunto. O que foi histórico foi o que a gente fez aqui no Museu Eugenio Teixeira Leal com o Ministro Patrus Ananias que é quase tão católico quanto o Bispo, quanto o Papa, acho que o Papa é menos, que ele é igual ao Bispo Dom Elder Câmara, ali era um homem de fé. Aí, Patrus Ananias veio, já a gente caprichou como o povo de Santo faz, muito bem vestidos pra receber o ministro, ele já tinha feito uma agenda corrida e ficou um pouco pra ir para o aeroporto, aí, quando chegou, tomou aquela surpresa. Teve uma mesa com a doutora Rose Pondé, Tata Komannanjy, Makota Valdina, uma senhora de Tempo, Dona Iraildes, mãe Juçara e um pai de Santo também temos fotos dessa mesa.

4.8 – Distribuição de Cestas Emergenciais de Alimentos

Com relação à estratégia governamental pesquisei a respeito e a síntese desta ação é a seguinte:

A Distribuição de Alimentos a Grupos Populacionais Específicos é uma ação emergencial que visa atender famílias que estão em situação de insegurança alimentar e nutricional. A aquisição dos alimentos é realizada por meio de parceria firmada entre o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e a Companhia Nacional de Abastecimento (Conab) e destinada a alguns grupos tradicionais e específicos: povos indígenas, comunidades remanescentes de quilombos, comunidades de terreiros, trabalhadores rurais sem terra que pleiteiam acesso ao programa de reforma agrária, atingidos pela construção de barragens, marisqueiras, caranguejeiras, além de municípios que estejam em situação de emergência e/ou calamidade pública reconhecidos pela Secretaria Nacional de Defesa Civil/Ministério da Integração Nacional.

A indicação das famílias atendidas é realizada pelos órgãos/entidades do Governo Federal responsáveis pela atuação junto a cada um desses segmentos: a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) são responsáveis pela indicação das comunidades indígenas; a Fundação Cultural Palmares (FCP) e a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), pela indicação das comunidades remanescentes de quilombos e das comunidades de terreiros; o Departamento de Ouvidoria Agrária e Mediação de Conflitos/Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (DOAMC/INCRA-MDA), pela indicação dos acampamentos; a Secretaria Especial de Aquicultura e Pesca, pela indicação das marisqueiras e caranguejeiras, e a Secretaria Nacional de Defesa Civil (SEDEC-MIN), pela indicação dos municípios em situação de emergência e/ou calamidade pública. Uma exceção é o Movimento Nacional dos Atingidos por Barragens (MAB – sociedade civil), que indica as famílias impactadas pela construção de barragens.

O MDS, após receber todas as indicações dos órgãos/entidades citados acima – e de acordo com o orçamento disponível para a Ação - encaminha a relação de beneficiários para a Conab, que direciona a compra dos produtos por estado, de acordo com a demanda apresentada, disponibilizando-os nas unidades armazenadoras para que os parceiros citados acima retirem as cestas e as distribuam às famílias indicadas. Nas localidades em que isso não é possível, os órgãos/entidades firmam parcerias para garantir que as cestas cheguem às famílias em

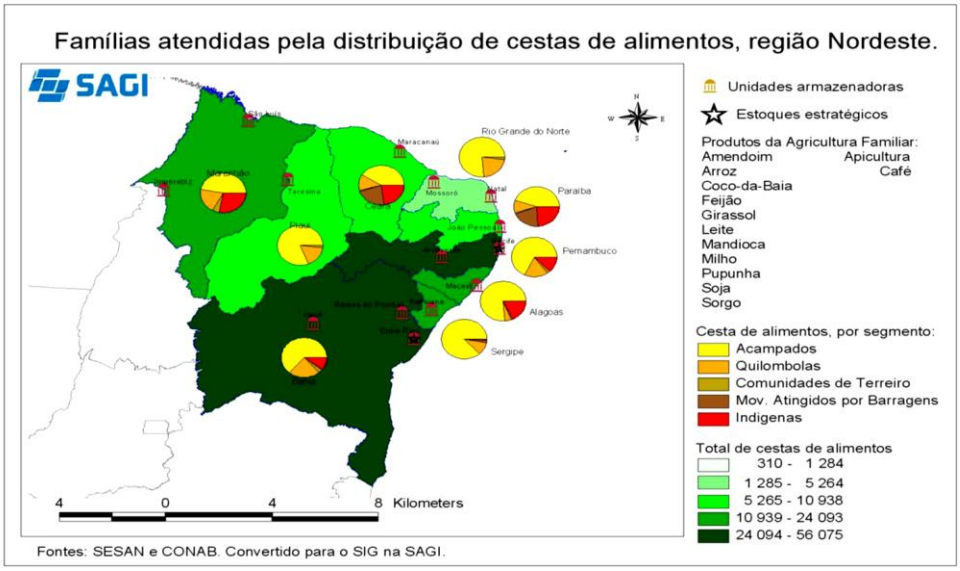
situação de insegurança alimentar e nutricional. É importante frisar que o MDS não indica os beneficiários nem acata demandas das comunidades/movimentos sociais sem prévia consulta aos órgãos representantes dos segmentos atendidos. A ação, portanto, é realizada em parceria com os demais órgãos do Governo Federal que detêm maior conhecimento sobre a realidade desses grupos populacionais específicos. Atualmente, uma cesta de alimentos é composta por oito itens, totalizando 22 Kg. Há duas variedades de cestas, de acordo com as regiões do país:

Norte – Nordeste: * Arroz – 10 Kg, * Açúcar – 2 Kg, * Feijão – 3 Kg, * Farinha de mandioca – 2 Kg, * Macarrão – 1 Kg, * Óleo de soja – 2 Latas, * Leite em pó – 1 Kg * Flocos de milho – 1 Kg

Centro – Sul: * Arroz – 10 Kg, * Açúcar – 2 Kg, * Feijão – 3 Kg, * Farinha de trigo – 2 Kg, * Macarrão – 1 Kg, * Óleo de soja – 2 Latas, * Leite em pó – 1 Kg * Fubá – 1 Kg

A Distribuição de Alimentos a Grupos Populacionais Específicos, executada desde 2003 pelo MDS, apresenta alguns pontos críticos, como: ausência de embalagem dos produtos falta de recurso específico para transporte das cestas de alimentos, fragilidade dos critérios de indicação das famílias atendidas, regularidade na entrega e a quantidade e variedade dos alimentos que compõe a cesta (MDS, 2008).

Mapa 3 - Distribuição de Cestas Emergenciais pela CONAB no Nordeste, 2008.



4.9 - Politização Governamental das Lutas dos Terreiros por SAN

A partir de 2012, o governo brasileiro instituiu o primeiro Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CAISAN, 2011), que pode ser considerado um bom instrumento, pois, a partir dele, será possível monitorar, acompanhar e avaliar os avanços e retrocessos das políticas de SAN no país, particularmente no que se refere aos Povos e Comunidades Tradicionais. Neste Plano no capítulo das diretrizes da Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, destacaria a Diretriz 4, que se aplica diretamente a este segmento e traz no seu bojo as seguintes estratégias:

Diretriz 4 – Promoção, Universalização e Coordenação das Ações de Segurança Alimentar e Nutricional Voltadas para Quilombolas e demais Povos e Comunidades Tradicionais de que Trata o Decreto nº 6.040/2007 e Povos Indígenas.

Dentro dessa diretriz destacaria o Objetivo 4 e suas metas, com definição inclusive dos órgãos responsáveis, onde aparecem bem descritas as ações voltadas para povos e comunidades tradicionais, como pode ser observado abaixo:

Objetivo 4

Promover a segurança alimentar e o etnodesenvolvimento dos povos indígenas, quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais, por meio do uso sustentável da biodiversidade, com enfoque na valorização da agro-biodiversidade e dos produtos da sócio-biodiversidade.

Metas prioritárias para 2012/2015 descritas no Plano – (com a inclusão das especificações das demandas das comunidades de terreiro):

• articular e monitorar ações de órgãos governamentais que garantam o acesso aos serviços públicos e programas sociais, contemplando a promoção da segurança alimentar e o fomento ao desenvolvimento sustentável a partir da preservação dos saberes e viveres de povos indígenas, comunidades quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais;
• promover a adequação do conjunto de políticas públicas e programas de desenvolvimento social, desenvolvimento rural sustentável, conservação da agro-biodiversidade, segurança alimentar e nutricional para povos indígenas, comunidades quilombolas e demais povos e

comunidades tradicionais, considerando as especificidades étnico-culturais e a preservação de seus saberes e modos de vida;

- Para tal tarefa, é preciso conhecer as especificidades étnico-culturais e os saberes de cada comunidade;

• celebrar 20 contratos de concessão de Direito Real de uso com organizações dos povos e comunidades tradicionais das Unidades de Conservação de Uso Sustentável Federais e realizar o cadastramento de famílias de 50 Unidades de Conservação, visando promover o acesso a territórios e políticas públicas (MMA);

• elaborar, de forma participativa, 6 planos de desenvolvimento sustentável de povos e comunidades tradicionais (MMA);

- Este item já foi contemplado, no que se refere às comunidades de terreiro, com a publicação em 2013 do I Plano de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades de Matriz Africana, pela SEPPIR (SEPPIR, 2013);

• promover 17 cadeias de produtos da sócio-biodiversidade em âmbito nacional e suas instâncias de governança instaladas (MMA);

- É preciso atentar para a inclusão dos produtos utilizados nos terreiros nesta cadeia produtiva;

• promover o acesso de 100 mil famílias de povos e comunidades tradicionais e agricultores ao mercado (Brasil sem Miséria);

- É preciso atentar para a inclusão das famílias das comunidades de terreiro neste mercado;

• retirar 50 mil famílias extrativistas da linha de extrema pobreza (Brasil sem Miséria);

• remunerar pelos serviços ambientais prestados 70 mil famílias de povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares, em especial aqueles em situação de pobreza extrema (Brasil sem Miséria - MMA);

- Atentar para a inclusão das comunidades de terreiro;

• incluir as famílias ribeirinhas e pecadores agroextrativistas que vivem em áreas da União, com prioridade na Amazônia Legal, nos mecanismos de compensação por serviços ambientais prestados (Brasil sem Miséria - MMA);

• realizar mapeamento das organizações existentes de povos e comunidades tradicionais (SEPPIR);

- Isso já vem sendo feito, no que se refere às comunidades de terreiro;

• assegurar o acesso a serviços, programas e projetos a 700 comunidades quilombolas certificadas e/ou tituladas (SEPPIR);

• fortalecer o Selo Quilombos do Brasil como referência à origem da produção das comunidade sem diversas cadeias produtivas (SEPPIR);

- Seria importante criar um selo também para produtos produzidos dentro dos critérios das comunidades de matriz africana, como referência de origem e de produção adequada as suas especificidades;

• constituir ações coordenadas de identificação de famílias indígenas e de outros povos e comunidades tradicionais, elegíveis às ações de fomento e estruturação da produção (Brasil sem Miséria - MDS);

- Incluir famílias das comunidades de terreiro;

• apoiar projetos de fomento à produção, especialmente de alimentos, articulando-os com a oferta de serviços de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) para povos indígenas e povos e comunidades tradicionais (MDS);

- Atentar para a inclusão das comunidades de terreiro;

• apoiar projetos e ações voltadas ao atendimento de povos indígenas e povos e comunidades tradicionais que contemplem atividades de formação, de intercâmbio de experiência, identificação e implementação de práticas produtivas sustentáveis (alimentos, artesanato, agroextrativismo e outras) (MDS);

- Atentar para inclusão das comunidades de terreiro, inclusive como formadores;

• atender 20.000 famílias quilombolas com ATER qualificada, com base nas necessidades específicas e características socioculturais desse público;

• beneficiar 6.000 famílias com capacitação e assistência técnica e extensão rural apropriadas ao manejo florestal comunitário e familiar (MDA);

- Incluir os saberes e práticas das comunidades de terreiro;

• incentivar as Escolas Família Agrícolas (EFAS) a destinarem vagas exclusivas para estudantes quilombolas (MDA);

• mapear as comunidades tradicionais de terreiro, priorizando as capitais e regiões metropolitanas (SEPPIR).

- A principal estratégia voltada para as comunidades de terreiro é o mapeamento e levantamento socioeconômico das comunidades tradicionais de terreiro em sua diversidade, realização e apoio a estudos e pesquisas relacionados à situação de segurança alimentar, demanda por serviços e programas sociais em comunidades tradicionais, bem como apoio a ações de desenvolvimento sustentável nessas comunidades. (Responsáveis: SEPPIR, MDS, MMA. Organizações representativas das comunidades de terreiro).

Desta forma, o governo federal parece assumir seu desconhecimento com relação à realidade de tais comunidades, mas manifesta seu interesse em conhecer e em apoiar as ações desenvolvidas para este público. Para tanto espera contar com estudos e pesquisas a respeito e também com a colaboração, das instituições governamentais e de organizações representativas das comunidades de terreiro nesta tarefa.

4.10 - Os Ruídos da Estratégia Emergencial

O trabalho de distribuição de cestas básicas, embora reconhecido por muitos terreiros deste estudo tem gerado muitas controvérsias, pois muitos afirmam não saberem os critérios de seleção e indicação das casas escolhidas para receberem as cestas emergenciais; ou afirmam que receberam uma única vez no ano e depois não sabem porque não receberam mais; relataram ainda que receberam dois tipos de cesta de modo que isso causou conflito na própria comunidade, ao perceber que algumas cestas tinham determinados ingredientes que não se encontravam em outras.

Em algumas casas, as zeladoras (es) dizem não querer receber as cestas, pois segundo elas "terreiro de Candomblé nunca precisou de esmola do governo, precisa é ter fé no Orixá, isso sim..."; outras casas pensam que essa é uma estratégia política eleitoreira, que provavelmente as pessoas responsáveis por essa ação devem querer seus votos e que eles/elas não estão dispostos a negociar esse tipo de coisa.

Enfim, muitas são as controvérsias também apresentadas por aqueles que não se encontram satisfeitos com a distribuição de cestas emergenciais, talvez por conta do processo não ter sido esclarecido para todo o grupo, uma vez que as organizações responsáveis pela distribuição também foram se apropriando da questão na medida em que iam sendo inseridas na estratégia.

Um dos aspectos que tem interferido e aprofundado esses conflitos, por exemplo, são as questões colocadas pela intolerância religiosa. As chamadas religiões neo-pentencostais vêm travando uma disputa desigual frente aos terreiros de Candomblé na Bahia.

Desigual por representarem segmentos com fortunas em recursos estratosféricos acumulados por seus líderes, por arregimentarem seus fiéis, particularmente entre os devotos do Candomblé, referindo-se a estes como devotos de cultos demoníacos, ao mesmo tempo em

que se utilizam de diversos elementos simbólicos das religiões de matriz africana para atraí-los. Neste aspecto uma de minhas entrevistadas afirma que:

> Quando só tinha igreja Católica não tinha tanta resistência ao terreiro, e as pessoas participavam mais, né? A comunidade... Quando tem caruru, eu distribuía aí, e hoje os meninos dizem que é macumba, não quero não. Mas acho que a igreja católica somava, né? Agora os evangélicos nesta coisa de dizer que é o demônio, é o demônio. Eles vêm para minha porta viu! Vem para aqui! Vem entregar papelzinho, tá vendo ai esse "mariô" não é para encostar não! Ai os meninos que a mãe são evangélicas pararam. Minhas flores (pipoca) que eu distribuía aqui no mês de agosto a casa enchia, agora eu vou procurar menino pelos colégios, os meninos a mãe também evangélica, antes não, antes aqui era bom (Dona Marlene, 2010).

A presença das igrejas neo-pentencostais, diferentemente das igrejas católicas, vem causando uma interferência no modo de vida dos povos de terreiro e nas comunidades do seu entorno. Essa forma de distribuir alimentos e de comunhão, na concepção afro-brasileira, fica comprometida por conta da demonização que os evangélicos têm feito, de suas práticas. Isso, do ponto de vista dos terreiros, interfere também na segurança alimentar das comunidades. Nesse sentido, as políticas de Segurança Alimentar e Nutricional que focalizam os terreiros para distribuição de cestas emergenciais poderiam contribuir, de alguma forma, para reconstituir esse papel.

As igrejas evangélicas não desenvolvem muitos trabalhos assistenciais na comunidade sem a perspectiva de terem algo em troca. Elas solicitam doações de comunidades extremamente pobres em recursos financeiros, gêneros ou qualquer outro item que o indivíduo possa doar, com a promessa de terem tudo devolvido em bênçãos e na satisfação de suas necessidades e pedidos que assim serão alcançados, como afirma uma de minhas interlocutoras:

> Só culto. Pelo menos aqui nas redondezas é só culto. Geralmente eles tiram da comunidade, dizem o que trazer. É impressionante, antes não tinha nada, a igreja só era umas cadeirinhas assim, hoje já tem ventilador de teto toda a estrutura, o pastor já tem carro. Toda vez de um culto é cobrado, ele cobra né. A gente vê na televisão, tá lá fazendo o culto do evangelho e tá lá embaixo Bradesco a conta tal. Cartão aceita todos, qualquer dinheiro, qualquer cartão, entendeu? Então assim é mais de tirar do que de somar. E o terreiro faz exatamente o contrario dá mais do que toma (Lenici, 2010).

A intolerância religiosa não é enfrentada como um problema nas políticas públicas e esses territórios tornaram-se alvos fáceis para conflitos dessa natureza, pois são nas periferias das cidades, onde sobrevivem os terreiros, por terem sido praticamente expulsos dos centros pela especulação imobiliária. São nesses locais também que tais igrejas recrutam seus fiéis, entre os mais pobres e desesperados sujeitos da cidade. Entretanto, parece que buscam retirar de

tais pessoas o pouco que elas têm e no que se refere à Segurança Alimentar e Nutricional não desenvolvem nenhum tipo de intervenção, pelo menos no bairro de Novos Alagados isso não acontece, como afirma uma de minhas entrevistadas:

> Muito engraçado que meu marido era evangélico e eu do Candomblé. Aí, de repente, ele foi, porque não impede de você tá em outras religiões conhecendo, aí ele foi, porque o pai dele ia ser a segunda pessoa do pastor, aí ele foi para essa cerimônia, aí ele disse: "poxa cheguei com a fome e tal sim, mas não teve um docinho lá". Pensa que é a gente, acabou, acabou. Pensa que a gente que se preocupa quando termina uma festa, pessoas que tão ali perdendo noite e tal, que a gente se preocupa em dar uma comida e uma bebida, é no seco mesmo; chegou lá, tem que fazer, e cada um para sua casa, e a gente não. A lógica é outra né? Ele mesmo um dos primeiros, quando termina o Candomblé, ele pergunta, bate na barriga e fala "tô com fome". E tem pessoas que já esperam isso (Lenici, 2010).

Assim, nesse universo, as políticas atuais de distribuição de cestas básicas emergenciais para os terreiros de Candomblé podem fortalecer a existência do terreiro no território, além de ajudar no combate à intolerância religiosa, pois aproxima os famintos de todas as religiões que buscam os terreiros para pegar sua cesta básica. Questionada quanto a esse aspecto minha interlocutora disse que:

> Ajuda né, tá caminhando é, mainha as vezes fazia assim. "Fulano tá aqui é? Tá é?" Chegava no barracão que eu olhava, tava aqui e tal. E aquela coisa assim entregava a cesta, tome aqui, na próxima vez se tiver a gente tá aqui, pode vir buscar e ele saía sem olhar pra trás (Lenici, 2010).

Outra avaliação feita é sobre o comportamento das agências governamentais que também não se posicionam organizadamente diante das demandas das comunidades de terreiro, agem de forma assistencialista e não desenvolvem uma verdadeira política de segurança alimentar e nutricional para esses povos, uma vez que cestas emergenciais distribuídas esporadicamente, não se constituem em uma verdadeira estratégia de enfrentamento de um problema que é reconhecido pelo próprio segmento gestor de tais políticas.

Um aspecto a ser discutido também é a padronização das cestas nos itens que costuma oferecer. Uma cesta básica é composta geralmente de arroz, feijão, açúcar, fubá de milho, pois visa cumprir um programa que tem sua aquisição baseada no padrão alimentar de uma família brasileira com cerca de quatro membros.

Entretanto, as famílias de santo dos terreiros compreendem geralmente um número variável de indivíduos e necessitariam de outros itens para corresponder às suas práticas alimentares,

como por exemplo: azeite de dendê, milho branco, feijão fradinho, milho de pipoca, camarão, amendoim e castanha, itens que não constam nas cestas oferecidas no programa.

4.11- Uma Proposta de Política de SAN para os Terreiros de Candomblé

Torna-se importante entender que na perspectiva das entrevistadas, os Deuses/Deusas não são responsáveis pela falta de alimentos, nenhum deles provoca a fome ou deseja que seus adeptos passem por tal situação, por isso num terreiro, do ponto de vista do sagrado, a fome tem outros significados. Esta é uma condição provocada pelas pessoas, pois elas são as responsáveis pelas desigualdades, injustiças e tantos outros males e tipos de fome. Como pode ser visto na narrativa de uma de minhas entrevistadas:

> Nenhum deles provoca a fome, a fome é um alerta pra tá cuidando, acho que eles não querem isso. É quer dizer assim é como se fosse uma criança, a criança não chora com fome? Os Orixás ele tem aquele, como é que se diz, aquele tempo para você dizer assim que o Orixá tá com fome, por acaso você faz a obrigação em 2008, daqui a três anos já está na época de arriar aquela oferenda, é isso que se diz a fome dos Orixás, porque é o tempo de cuidar deles (Dona Cícera, 2010).

As políticas de Segurança Alimentar e Nutricional preocupam-se em garantir o Direito Humano à Alimentação Adequada, mas para o povo das religiões de matriz africana na Bahia, este Direito Humano só poderá ser garantido, caso seus Deuses também estejam bem alimentados. Então, este é um Direito Humano que deve integrar a perspectiva espiritual e cultural também, no sentido de que as pessoas de terreiro não se alimentam sozinhas. Nos espaços dos terreiros, simbolicamente, tudo precisa ser alimentado. Ou seja, garantir Segurança Alimentar e Nutricional às pessoas inclui garanti-la também aos Deuses/Deusas.

Consequentemente uma política pensada para inclusão das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e com o objetivo de atender as necessidades de Segurança Alimentar e Nutricional destes, precisa compreender e respeitar os diálogos subjacentes presentes no universo de tais culturas. Tais povos possuem uma diferenciada visão de mundo que os mantém em contato direto com seus Deuses, esse equilíbrio delicado está vinculado e é também mantido pelo desafio da luta incessante na manutenção de suas identidades. Se uma política se propõe a garantir tais direitos precisa compreender melhor o que esses direitos incluem na perspectiva destes povos e desenhá-la para legitimar esses aspectos, junto a cada povo e não universalizar coisas que não são universalizáveis, ou promover ações exclusivamente emergenciais, isso não é uma política, é um socorro.

Outro aspecto a destacar neste item diz respeito a toda produção feita ao longo do tempo em termos de pesquisas acadêmicas sobre as religiões de matriz africana no Brasil. Tais estudos sempre utilizaram como referencial epistemológico de suas análises, concepções eurocêntricas e referenciais que universalizavam aspectos culturais partindo de um ponto de vista eurocentrado dotado de capacidade para descrever tudo a partir deste referencial, ou seja, universalizar o que nem sempre pode ser universalizável.

Os estudos sobre as religiões de matriz africana no Brasil carecem de abordagens dos próprios sujeitos e que traga a contribuição de autores e pesquisadores africanos também para este diálogo, afinal de contas é dessa matriz cultural que estamos falando, portanto precisamos ter referenciais teóricos que nos ajudem a compreender aspectos subjacentes a tais grupos não como uma tradução ou interpretação a luz de construtos ocidentais/universalizantes, mas a partir de seus próprios construtos. Por conta disso, tentei identificar o que mais se aproximaria, das concepções dos terreiros deste estudo e que pudesse ser abordado dentro da perspectiva africana de Direito Humano, a fim de compreendermos nessa visão de mundo em que consiste o Direito Humano à Alimentação? Partindo dessa tarefa, cheguei ao conceito Banto de *Ubuntu*.

Segundo o filosofo moçambicano, Severino Ngoenha (2011), a filosofia africana ocupou-se durante muito tempo essencialmente de problemas particulares do mundo negro: luta contra a escravatura; integração social das diásporas; emancipação política; luta contra a pobreza absoluta. Esta é a razão pela qual tal filosofia não teve eco fora do mundo negro. Ngoenha considera que as questões postas pela filosofia africana nunca interessaram aos asiáticos, por exemplo, e que a teologia da libertação interessou aos latino-americanos, mas também trilhou caminhos diferentes. Entretanto, para ele, interessar-se pelas questões da justiça significaria debruçar-se sobre questões que ultrapassam o âmbito afro-africano e poderá se constituir em uma contribuição africana no âmbito da filosofia geral.

Foto 69: Crianças da comunidade alimentadas – Ribeiro, 2010.

Nesse sentido, Ngoenha (2011) considera que a República Sul-Africana ao trazer-nos seu conceito de justiça restaurativa (Ubuntu) pode nos oferecer uma contribuição importante do continente africano, no debate de ideias, que ultrapassem a dimensão africana.

Ubuntu consiste em duas palavras numa só. O prefixo *ubu* e a raiz *ntu*. *Ubu* evoca a ideia de ser, em geral. Este conceito ético enfatiza as alianças entre as pessoas e as relações entre estas. Trata-se de uma categoria epistêmica e ontológica fundamental do pensamento africano dos grupos que falam as línguas Banto. Ubu é o mais antigo e generalizado ser, se-ndo, está profundamente marcado pela incerteza, por estar ancorado na busca da compreensão do cosmos numa luta constante pela harmonia, pelo equilíbrio vital: pelo Axé. Essa compreensão é importante, pois a política, a religião e o direito assentam e estão banhados da experiência e do conceito de busca por essa harmonia cósmica (RAMOSE, 1999).

O discurso sobre o direito à vida pressupõe sempre e está intimamente relacionado com o direito à alimentação. Na perspectiva Ubuntu, nenhum ser humano singular possui um direito à vida superior e exclusivo em relação a todos os outros seres humanos. Nenhum ser humano singular dispõe de uma outorga prévia, superior ou exclusiva do direito inalienável à subsistência. Consequentemente, todos os seres humanos merecem igual interesse apesar de receberem reconhecimento desigual (CHATTOPADHYAYA, 1980: p.177 apud RAMOSE).

A Justiça e o Direito Humano nesta perspectiva requerem, portanto, regras de distribuição dos recursos necessários à manutenção da vida, pois a vida de cada indivíduo tem sempre igual valor que qualquer outra vida humana. Com base nesse entendimento, o direito à vida é anterior ao estabelecimento de uma comunidade ou sociedade. A realização deste direito significa o acesso desimpedido à alimentação mesmo que tal acesso possa estar sujeito a regras específicas.

Dentro deste aspecto, o objetivo do Estado deve ser criar e salvaguardar as condições necessárias para o exercício pacífico do Direito Humano à vida. O Direito Humano à Alimentação é um direito humano fundamental. Todos os outros direitos humanos fundamentais 'tradicionais' e todas as outras liberdades básicas gravitam em torno do direito à alimentação, derivando deste a sua relevância.

Foto 70: Oferecimento de alimentos a Tempo, Ribeiro, 2010.

Em termos coletivos, o Ubuntu se manifesta nos princípios da partilha, da preocupação e do cuidado mútuos, assim como da solidariedade. Para Ramose (1999,) na filosofia Ubuntu, "a comunidade é lógica e historicamente anterior ao indivíduo. Com base nisso, a primazia é

atribuída à comunidade, e não ao indivíduo". Essa comunidade é definida como uma "entidade dinâmica" entre três esferas: a dos vivos, a dos mortos-vivos ("ancestrais") e a dos ainda não nascidos. Dentro desse contexto, o indivíduo não perde sua identidade pessoal e sua autonomia. A justiça é a efetivação e a preservação de relações harmoniosas em todas as três esferas da comunidade, e o direito é o instrumento para alcançar esse fim.

Pude perceber, através deste estudo que esta concepção do alimento como direito de todos na comunidade anterior a qualquer outro direito humano, prevalece nos terreiros. A justiça redistributiva da filosofia Ubuntu se faz presente, pois o alimento existe para o bem de todos e de tudo, assim ele é distribuído na comunidade não importando o segmento a que cada indivíduo pertença, ou quem chega em busca desse benefício. Como pode ser observado na declaração abaixo feita por um dos entrevistados:

> Segurança alimentar e nutricional no Candomblé está para alem do ato de ingerir nutrientes, para os adeptos, o ato de alimentar é a atitude de compartilhar e manter o grupo vivo no território para além da matéria ou do espírito de cada individuo, mas para o cosmo. Basta observar como se comportam os sacerdotes no trato com alimento produzido com o máximo zelo, estes oferecem uma pequena parte da energia a terra, fogo, ar, água e natureza (nkisi) como agradecimento e a outra que será distribuída com a comunidade de terreiro e a outrem que deseje alimentar-se deste. Compreendemos que o alimento vem da terra e para sua existência se faz necessário que o os nutrientes nesta estejam presentes sempre, devolver parte e a sobra é uma das diversas formas celebrativas para de manter o sistema cósmico vivo, ou seja, manter a vida dos seres terrestre, é muito mais que cadeia alimentar, é prover os seres em todas as formas naturais de existir. O que é oferecido transforma a energia (a exemplo do húmus que é um dos nutrientes da terra), e nela todos os seres estão interligados pela necessidade, é o sopro da vida de cada vida. O alimento que é sagrado devolvido a cada parte do meio natural com seu significado e significância, o alimento entregue a natureza em local diferente é para a perpetuação da vida na natureza assim mantendo o sagrado que é a natureza (João Reis, filho de Dona Lourdes do Terreiro Onzó de Angorô, 2013).

Daí, representando essa concepção é que tudo é simbolicamente alimentado: os atabaques comem, a terra come, os portais de cada espaço comem, a cabeça come, o corpo come, o espírito come e tudo deve ser periodicamente alimentado. A Segurança Alimentar é anterior a qualquer outra questão que impeça os grupos do convívio fraterno. Não há Candomblé sem comida, não há Candomblé sem que tudo e todos sejam alimentados, esse princípio é Ubuntu. Por conta disso comem os humanos junto com seus ancestrais, representados nos seus Deuses, os Orixás.

A comunidade é anterior ao eu, essa comunidade é representada no modo de vida da família que compõe um Egbé, nesse espaço tudo se comunica pessoas, folhas, pedras, animais, água, fogo, ar, as crianças, os espíritos ancestrais e os que ainda irão nascer. Tudo e todos integram a comunidade de um terreiro de Candomblé, portanto tudo e todos comem representando a comunhão e a justiça distributiva: Ubuntu.

Observei que a maioria das casas é mantida principalmente pelos recursos de suas lideranças, alguns trabalham em diferentes ofícios e é dessa forma que se garante o alimento, pois o que conseguem receber das consultas é muito pouco e inconstante e o apoio governamental quando existe é emergencial, pontual.

Este alimento é distribuído nas oferendas, nas festas e todos os presentes são alimentados, a comunidade do Egbé e seu entorno, demonstrando que os terreiros de Candomblé são agências interessantes para a implementação de uma verdadeira política de Segurança Alimentar e Nutricional para o país. Essa é uma prática que há muito já desenvolvem, por terem uma compreensão de Direito Humano à Alimentação bem mais ampla que as políticas universais de combate à fome implementadas até então.

Diante do exposto, resta-nos o desafio de propor um modelo de política de SAN para os terreiros de Candomblé. Tal modelo precisaria considerar os diversos aspectos apresentados e referenciados pelos sujeitos que vivenciam a Insegurança Alimentar, mas sabem o que precisaria ser feito para vencê-la.

O povo de Candomblé, como o povo Judeu, possui práticas alimentares e dietéticas específicas que integram a sua cosmovisão e que precisam ser respeitadas para a própria garantia desta cultura milenar. O alimento precisa ser considerado desde sua produção, processo, consumo e destino das sobras, entendendo também as proibições específicas de cada caso para que a Segurança Alimentar e Nutricional se realize, pois como diz o conceito:

> Segurança Alimentar e Nutricional é a realização do direito de todos e todas ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras da saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam social, econômica e ambientalmente sustentáveis. Conforme definição da II Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (OLINDA, 2004).

Assim, uma proposta de política de SAN para as comunidades de terreiros deveria se fundamentar nos seguintes aspectos:

- Respeito às suas práticas e à diversidade cultural;
- Empoderamento das mulheres negras;
- Garantia de um território para produção adequada dos gêneros utilizados;
- Garantia de sustentabilidade futura de suas práticas;
- Manutenção da economia do sagrado;
- Combate à intolerância religiosa;
- Distribuição de cestas básicas (quando for o caso) adequadas as suas práticas alimentares;
- Distribuição de cestas emergenciais em determinados casos e para famílias do entorno;
- Vigilância Sanitária visando à garantia da qualidade nos entrepostos de produção dos gêneros utilizados (Feiras, Mercados etc.);
- Vigilância Sanitária dos terreiros visando o controle de pragas e roedores;
- Vigilância da saúde das famílias das comunidades de Candomblé e do seu entorno;
- Controle de qualidade das águas fornecidas e utilizadas em cada casa;
- Certificação da qualidade dos produtos feitos para utilização nos terreiros (Selo de Qualidade);
- Capacitação e treinamento dos produtores nas técnicas adequadas, seguindo as orientações dos zeladores (as), para produção de seus alimentos;
- Divulgação dos produtos qualificados e locais de aquisição;
- Instalação de mercados verdes, com folhas e ervas medicinais adequadamente produzidas nos bairros da periferia;
- Estabelecimento de uma rede de comercialização e troca de gêneros do Axé;
- Orientação quanto à reciclagem de descartáveis.

São itens que não poderiam deixar de serem considerados na elaboração de uma política que contemple as necessidades das comunidades de terreiro da Bahia, pois para estes embora considerem importante, não basta a distribuição de cestas emergenciais e também não dá pra manter as necessidades de cada casa diante das mudanças e desafios impostos pelo modelo econômico de desenvolvimento brasileiro.

Precisa-se garantir a autonomia de suas tradições de origem como um Direito Humano, que constantemente sofre violações, por conta do racismo, sexismo, intolerância religiosa e outras discriminações correlatas. Portanto, caberia às políticas públicas de equidade e de justiça atentarem para a urgência na defesa desse patrimônio cultural e alimentar afro brasileiro.

Capítulo V - Candomblés: espaços de superação da exclusão, das desigualdades e da fome[47]

A desigualdade numa sociedade pode ser definida como a distribuição desigual de bens e serviços entre os grupos que a compõem. A saúde, a educação formal e seus determinantes podem ser também desigualmente distribuídos nas populações. Os padrões de desigualdade variam no espaço e no tempo. Essas desigualdades podem ser agravadas em função de determinantes demográficos e ambientais, acesso a bens e serviços e a políticas sociais. Problemas associados ao ambiente construído e ao hiperadensamento populacional agregam novos contornos à desigualdade em uma sociedade (SANTOS, 2005).

No que se refere à desigualdade no processo de saúde-doença, a sociedade brasileira vive um momento de transição, onde coexistem elevadas taxas de mortalidade por problemas característicos de sociedades desenvolvidas (obesidade, câncer etc) e subdesenvolvidas (fome, diarréias, verminoses etc). Assim, a possibilidade de adoecer e morrer por qualquer desses fatores coloca parcela significativa da população em risco.

A justaposição de riscos encontrará, como segmento mais vulnerável, as populações mais empobrecidas que experimentarão altos níveis de interação com muitos riscos. Como consequência, o excedente de doenças provocadas pela desigualdade em saúde poderia acarretar nos grupos mais vulneráveis mortalidade precoce, sobrecarga de determinados procedimentos médicos, maiores demandas de serviços sociais e redução da possibilidade de ascensão social. Na atualidade, existe grande consenso de que pessoas expostas a condições sociais e econômicas desfavoráveis apresentam piores condições de saúde e vivenciam diferentes processos de exclusão social.

A autora Sarah Escorel (2000) traz o conceito de exclusão social, definindo-a como sendo o "processo no qual – no limite – os indivíduos são reduzidos à condição de *animal laborans*, cuja única atividade é a sua preservação biológica, e na qual estão impossibilitados do exercício pleno das potencialidades da condição humana".

A autora analisa a exclusão social sob a influência dos eixos de vinculação/desvinculação propostos por Castel (1991), considerando-a como um processo que envolve trajetórias de

[47] Este capítulo corresponde ao artigo publicado no livro: História da Saúde e da Doença – Organizado por Antônio Emílio Morgan, 2012, a partir de dados dessa pesquisa.

vulnerabilidade, fragilidade ou precariedade e até ruptura dos vínculos em cinco dimensões da existência em sociedade, que seriam:

- A dimensão sócio-familair onde a inserção corresponde a vínculos familiares, sólidos e estáveis, relações de amizade, coleguismo, companheirismo, vizinhança, que se deixam perceber na família, no time de futebol, no grupo religioso. A fragilização e a precariedade destas relações conduzem o indivíduo ao isolamento e à solidão.
- A dimensão laboral, processo que se desenvolve entre uma inserção estável e regular que conjuga o binômio assalariamento e proteção social, típica das sociedades de trabalho dos países centrais. Exclusão, neste âmbito, é mais que ocupar uma posição marginalizada no processo de produção e acumulação capitalista – e é a condição contemporânea de ser supérfluo e desnecessário.
- Outra dimensão é o âmbito político ou esfera da cidadania – onde ocorre a formalização das experiências dos direitos.
- Já na dimensão cultural, ela caracteriza que é onde ocorre a troca de valores simbólicos – processos de subjetivação, de construção de identidades, a relação com o outro e as representações sociais.
- E, por último, a autora considera a dimensão da própria vida – onde podem ser analisadas as trajetórias de inserção/desvinculação por meio dos fenômenos ligados à saúde/doença e à violência, por exemplo.

Destes arranjos de vinculação/desvinculação, surgem os teimosos – que sobrevivem por determinação pessoal.

Considerando estes aspectos, penso em me referir, nos processos de enfrentamento da fome como processos de exclusão/inclusão desenvolvidos pelos sujeitos através da religiosidade, dos Candomblés da Bahia, na atualidade.

No contexto do Candomblé, podemos observar a importância dessas dimensões, tratadas pela autora, e, verificar que elas se sobrepõem dando outro sentido a religiosidade, que, neste cenário centra-se na vida comunitária e inclui a dimensão metafísica, fundamental para o processo de exclusão/inclusão no Candomblé.

5.1 - Contextos de exclusão e fome no Brasil

Para início de conversa, vamos pensar nas primeiras décadas do século XX, quando o Brasil passou por transformações sócio-econômicas e pela necessidade de se definir enquanto nação com pretensões de desenvolvimento. Nesse contexto, coube aos intelectuais e cientistas da época elaborar estudos que descrevessem o país e analisassem as possibilidades e caminhos para o seu crescimento.

Gilberto Freyre, por exemplo, faz, em Casa Grande e Senzala (1933), uma analogia entre a farinha de mandioca e a farinha de trigo, como uma antítese entre o branco e o negro, colonizador e colonizado, discussão bastante presente na época, pois corria em torno de temas como eugenia e raça a ideia de construção da nacionalidade brasileira.

Assim, a farinha de mandioca, para esse autor, foi considerada um alimento fonte de carboidratos, de proteínas de segunda classe, pobre em vitaminas e minerais e, portanto, de baixo valor biológico-nutricional, passou a simbolizar o nativo, o mestiço, o mulato, o caboclo brasileiro. Ao passo que a farinha de trigo, também considerada um alimento fonte de carboidratos, mas com proteínas de alto valor biológico, maior teor de vitaminas e minerais e, portanto, superior em valor biológico-nutricional, além de maior digestibilidade, passou a simbolizar, para ele, o branco, o colonizador.

Desta forma, uma vez que a farinha de mandioca representava a base do padrão alimentar nacional, explicava-se, de certa forma, as menores eficiências eugênicas do brasileiro em relação ao europeu.

Nos estudos de Freyre, ele afirma ainda que os mais bem alimentados, na região do Nordeste açucareiro, sempre foram o senhor de engenho e o escravo, e que o senhor alimentava bem o escravo para que ele produzisse mais. Entretanto, outros autores fazem críticas a esse ponto de vista, demonstrando que, além do interesse econômico subjacente na ação do senhor de engenho ao abastecer o escravo de um maior aporte energético, não havia preocupação com o fornecimento dos alimentos protetores (proteínas), fazendo com que as senzalas fossem espaços de afecções nutritivas, avitaminoses, tuberculoses e tantos outros males habituais.

Apesar de contar com muitos estudos em torno desse tema, as políticas adotadas pelo Brasil para o enfrentamento da fome sempre tiveram um caráter assistencialista. Tais estudos

serviram para dar legitimidade a essas políticas, implantadas no país a partir da década de 1940, não influenciaram então, medidas mais estruturantes ou políticas voltadas para enfrentar os determinantes de tal situação.

Vale ressaltar, que todos esses autores pertenciam a famílias de classe social abastarda, donos de engenho e/ou ex-senhores de escravos. Estes senhores compunham também a elite política do país e promover justiça social de uma outra forma, que não puramente assistencial, não pertencia ao leque de possibilidades políticas vislumbradas por esse grupo.

A população brasileira, não branca, foi aos poucos inviabilizada nos projetos políticos nacionais e o nordeste passou a ser a região que recebia os menores investimentos, capazes de promover o seu crescimento e desenvolvimento. Essa região se tornou, com o tempo, um território fértil para as ações assistencialistas, sem um retorno que reflita no desenvolvimento econômico da maior parcela de sua população, exceto para os grandes latifundiários, esses permaneceram gozando dos privilégios políticos de tais medidas. Desse modo, fica evidente que a escolha de nação brasileira viável, beneficiada pelos investimentos estruturantes, são as regiões de maioria não-negra ou indígena.

Ou seja, o projeto para acabar com a fome no Brasil foi delegado a uma parcela da população, enquanto que para outra parcela a fome continua a ser um projeto que marginaliza e inviabiliza, minando aos poucos as forças da população, fragilizando-os frente aos problemas de saúde e interferindo consequentemente no processo de educação formal, cujo modelo ainda privilegia as elites.

Fome chama pobreza e vice-versa. A fome impacta em cheio a condição da pessoa pobre para desenvolver suas habilidades e reduz sua produtividade no trabalho. Nas crianças, afeta o desenvolvimento físico e mental, reduzindo drasticamente sua capacidade de aprendizado.

A questão da miséria e da fome no Brasil tem componentes ainda mais perversos que a simples escassez de recursos – que caracteriza o problema em outros países, especialmente no continente africano. No Brasil da miséria, há comida sobrando e nunca se gastou tanto dinheiro na área social como agora, e mesmo assim a situação não melhora.

Estudiosos afirmam que a saída seria investimentos maiores em educação, saúde, previdência e assistência social e uma melhor distribuição de renda.

No passado para DARWIN (1969: 72), por exemplo,

> [...] a luta pelo alimento para a manutenção da vida seria um dos principais mecanismos da seleção natural na evolução das espécies. A incapacidade de o homem se alimentar plenamente estaria então, relacionada aos limites impostos pelo ambiente natural.

Esta ideia, no entanto, excluía do homem a sua capacidade de intervir e modificar o meio como também de interagir coletivamente. Posteriormente, a explicação da determinação social da fome passou a ser a justificativa para os processos nutricionais socialmente diferenciados, ou dos modos de se compreender a sobrevivência dos grupos desfavorecidos no processo de desigualdade social.

Assim, para a "teoria geral da população," era necessário o controle biológico da população (MALTHUS, 1977: 7-34). Desta forma, o modo natural de os pobres viverem e morrerem encontraria como justificativa sua própria irresponsabilidade pela excessiva reprodução biológica. O malthusianismo, fundado na relação homem-natureza, considerava a fome e a miséria como resultantes da violência contra a lei natural da vida, motivada pelos próprios pobres (MALTHUS, 1977).

A constituição do campo da nutrição no Brasil passou diretamente pelos estudos sobre a fome e a concepção científica desse fenômeno ganhou interpretação tanto fisiológica quanto sociológica. No Brasil, a emergência do campo da nutrição, seja como disciplina, política social e/ou profissão, tem sido contextualizada no bojo das transformações econômico-político-sociais e culturais que o país vivenciou no decorrer dos anos de 1930 e 1940. (COIMBRA *et. al.*, 1982; VASCONCELOS, 1999).

Entretanto, é importante registrar que, desde a segunda metade do século XIX, o saber sobre a alimentação da população brasileira começou a despontar dentro do campo do saber médico, por intermédio das teses apresentadas às duas faculdades de Medicina (Bahia e Rio de Janeiro) existentes até então no país (COIMBRA *et. al.*, 1982; MARTINS, 1994).

São um pouco divergentes os marcos emergenciais da nutrição brasileira, conforme a literatura pesquisada. Alguns autores apontam o livro de Eduardo Magalhães, "Higiene Alimentar", publicado em 1908. Outros, os estudos desenvolvidos a partir de 1906, por Álvaro Osório de Almeida no campo da fisiologia da alimentação.

Mas são os estudos de Josué de Castro que mais influenciaram as políticas educativas de combate à fome no Brasil. Cabe a Castro, a introdução da discussão em torno do "aprimoramento eugênico do povo brasileiro através de uma alimentação racional". Seguindo a trilha apontada por tais estudos, a chamada "tese do mal de fome e não de raça" foi sendo paulatinamente construída e apresentada por Castro, na sequência de suas publicações.

Esses estudos tentavam se contrapor ao que vigorava nas ciências fisiológicas da época, que atribuía à raça a situação de subdesenvolvimento do país. A ideia de que o mal era a fome e não o fato de termos uma população majoritariamente negra e indígena no nordeste passou a ser o caminho percorrido por esses estudos.

A natureza da fome esteve clara desde muito, tornando-se ainda mais nítida nesses últimos séculos. Entretanto, sua determinação social foi ignorada no discurso médico hegemônico, e mais tarde diluída no termo *desnutrição*. O enfoque predominantemente biológico distanciou, progressivamente, as questões sociais vinculadas ao corpo, fazendo desaparecer ou excluindo a condição humana do organismo, para sustentar um suposto objetivo científico.

Vale lembrar que todas as regiões colonizadas no mundo foram exploradas e geraram produtos apenas para o interesse e manutenção econômica da metrópole, as necessidades próprias de cada região foram esquecidas e postas de lado para benefício dos interesses do colonizador. Assim, não só portugueses, mas franceses, ingleses e os holandeses nas suas colônias atuaram da mesma forma gerando riquezas e populações de famintos.

O problema tende a persistir porque o sistema capitalista só reconhece e atende ao apetite de quem possui dinheiro, não de quem está com a barriga vazia. Quanto menor o mercado interno de um país, menores são suas chances de que o setor agrícola seja dinâmico, a menos que este setor se volte para o exterior. A pobreza da população empurra as safras agrícolas para fora, o que agrava ainda mais esta pobreza, na medida em que limita a produção destinada ao mercado interno. É um círculo vicioso do capitalismo, da exclusão e da fome.

Neste cenário, alguns países africanos colonizados por povos europeus, sofreram e ainda sofrem as consequências dessa situação. Estes povos são reconhecidos e apontados como os famintos do mundo, a ponto de alguns autores se referirem ao fenômeno da fome com expressões do tipo: "fome africana", como um fenômeno com características e

sintomatologias específicas, que revelam sucessivas e variadas situações de fome crônica onipresente nessas sociedades.

No Brasil, o primeiro contingente de miseráveis foram os escravos. Particularmente depois da abolição, eles passaram a viver numa situação de pobreza extrema, pois políticas de inclusão dessa população ao novo sistema de produção não foram implementadas. Isso se reflete até hoje em estatísticas como as taxas de analfabetismo e de mortalidade infantil, proporcionalmente maiores entre a população negra

Entre 1998 a 2002, um documento da Organização Mundial de Saúde apontou a existência de 840 milhões de pessoas desnutridas no mundo, das quais 799 milhões vivem em países em desenvolvimento. O número de pessoas famintas diminuiu apenas 2,5 milhões por ano e isso graças à média ponderada entre os bons resultados na China, Vietnã, Tailândia, Nigéria, Gana e Peru, onde a má nutrição retrocedeu consideravelmente.

O contrário ocorre também em vários países onde a fome aumentou, sobretudo na África subsaariana (a Somália detém o triste recorde de subnutrição do planeta, que atinge 75% de sua população).

Em Salvador, a cultura de origem africana, foi bastante preservada e resguardada através dos símbolos sagrados do Candomblé. É nos espaços dos terreiros que o estilo de vida, os hábitos, as recomendações e as formas de promover saúde, prevenir doenças e buscar a cura são ensinados de geração a geração.

Entretanto, temos que considerar que as práticas de saúde dos negros e dos povos indígenas foram excluídas do sistema oficial de saúde no Brasil, no momento em que o país adotou como modelo de desenvolvimento, o caminho da “razão” eurocêntrica e passou a marginalizar todas as outras formas de cuidados com a saúde, que não as acadêmicas, legitimadas e acatadas como oficiais.

Dessa forma, uma proposta de atenção à saúde para os afrodescendentes no Brasil passa, também, pelo resgate, desestigmatização, inclusão e valorização dos saberes médicos de matriz africana onde estes ainda estão muito presentes nos terreiros de Candomblé. Nos terreiros, é praticada uma medicina popular constituída de ações preventivas e curativas cuja

base é uma visão de ser humano e de cosmo antropologicamente situada no campo da fé (OLIVEIRA, 2003: p.55).

Em meu processo de pesquisa de campo um dos entrevistados, questionado sobre a causa das doenças, respondeu:

> Sei que os inquices usam as doenças para alertar seus filhos para que cumpram suas obrigações. Sei, também que as doenças podem ser provocadas por feitiços, nesses casos o único local capaz de trazer a cura é o terreiro (Sr. Paulinho, 2006).

Percebe-se assim, que muitos males a que os homens estão sujeitos, na visão dos adeptos, acontecem para que reflitam e retornem as suas origens, procurem saber e cuidar dos aspectos psicofísicos da sua vida, refazendo e reelaborando seus laços de identidade com o sagrado, que são, na verdade, laços desfeitos ou esgarçados de identidade com a África, a terra que resguarda as histórias de saúde/doença dos seus ancestrais. Neste caso, o processo de exclusão provoca uma nova inclusão, fazendo com que o indivíduo recupere seus laços identitários, reintegrando-o a essa dimensão, reelaborando seu processo individual e coletivo de pró-cura.

Em Novos Alagados, pesquisei em terreiros de Candomblé, de nação Ketu e Angola. Na Bahia o conceito de "nação" tem duplo alcance: indica ao mesmo tempo uma tipologia de ritos e uma origem étnica, dos fundadores do rito (SERRA, 1995; p. 71). Essa diferenciação é muito importante para os seguidores e adeptos, pois faz referência a uma origem etno-histórica de cada casa e/ou família, o que interfere, na visão dos adeptos na trajetória individualizada e coletiva de pró-cura.

A diferenciação de nação é uma das primeiras lições que um iniciado deve ir aos poucos percebendo. Os terreiros de Candomblé são acima de tudo espaços de educação, onde os frequentadores podem aprender sobre cada orixá/inquice/vodum, sobre a origem de cada casa, e acima de tudo sobre elementos da cultura africana, reelaborados e reinterpretados no Brasil, reencontrando, desse modo, sua própria história perdida.

É importante lembrar que essa história reelaborada coloca o indivíduo num patamar positivo de vida, há nesse momento uma ação afirmativa da identidade negra, pois os ancestrais divinizados são heróis, reis, deuses, homens e mulheres negras extremamente valorosas, desconstruindo para o sujeito toda referência negativa relativa ao "ser negro" em nossa sociedade.

> Na cosmovisão dos angoleiros (bantu), por exemplo, o mundo era um grande pacote feito por Zambi, nesse pacote ele colocou todas as doenças, todos os males e também todas as curas, todas as ervas e todos os remédios que curavam esses males. Feito o pacote, entregou ao homem. Cabe ao homem, então, descobrir onde está o remédio para aqueles males. Ou seja, o homem não inventa nada, só descobre. O pacote está pronto, está aqui, só falta descobrirmos onde está o remédio (MARMO, apud SACRAMENTO, 2003: p.39).

Durante as conversas, sempre passávamos por questões relacionadas à vida dos zeladores e a momentos difíceis de suas trajetórias, quando só a fé nos deuses foi capaz de lhes restabelecer o equilíbrio e a coragem para superar tais obstáculos.

Assim, com relação à fome e às estratégias ou táticas utilizadas para vencer esse problema, muitos dos mitos, dessa religião, enfatizam essa situação, mas o principal deles é o mito de Exu/Nzila. Por ser o primeiro a ser criado, o mensageiro, e por ser aquele que todos temos que agradar, pois todos têm o seu próprio Exu/Nzila, ele está sempre envolvido com nossas dificuldades e também com as soluções possíveis para vencê-las.

A fome no Candomblé pode ser interpretada como um desejo não saciado, uma carência que não é suprida e nem sempre traz relação com os alimentos em si, mas com outra forma de alimentação que transcende o biológico; diz respeito ao que desejamos, a nossa verdadeira essência, mas que não revelamos, não satisfazemos. Às vezes por sermos impedidos pelas circunstâncias, pela sociedade etc; assim vamos "vivendo de teimosos" e mesmo depois de mortos, os que nos conheceram e/ou nossos descendentes podem sofrer as consequências dessa situação, e, aí é preciso saciar a fome e fazer cumprir o desejo, para que o equilíbrio e bem-estar de todos seja restabelecido.

Na Bahia, essa situação pode ser simbolicamente comparada à vivenciada pela população negra, ex-escravizada, que guarda dentro de si a fome de justiça. Desse modo o Exu dos baianos encontra-se sempre faminto e, portanto, temos que fazer ainda muitas oferendas.

Em Novos Alagados, local desse estudo, muitas famílias diariamente passam fome, vivenciam um processo de cronicidade desse fenômeno e, como Exu, vivem e morrem sem ter seu desejo aplacado, satisfeito. Nesse universo, para sobreviver, muitas são as estratégias adotadas para conviver com o mal.

Recorre-se muitas vezes a alternativas alimentares consideradas fortes e capazes de saciar a fome, outras vezes recorre-se aos saberes e táticas aprendidos com os antepassados, ou com os deuses. As táticas dizem respeito às práticas cotidianas e também, de modo geral, às maneiras de fazer, que terminam por constituir vitórias do fraco sobre o considerado mais forte (os poderosos, as doenças, a violência, uma ordem etc) (CERTEAU, 2003: p. 47).

Essas performances, segundo Certeau (2003),

> [...] dependem de saberes muito antigos, remontam a tempos imemoriais inteligências com as astúcias e simulações de plantas e peixes. Do fundo dos oceanos até as ruas das megalópoles, as táticas apresentam continuidades e permanências. Elas transitam de geração em geração através das práticas, sem explicação pelos que a reproduzem e sem tradução adequada pelos que querem compreendê-las.

Para o faminto, a fome é visualizada de forma difusa, muitos carregam a culpa por estarem vivendo esta situação como um castigo, algo que os envergonha e se reflete na vida cotidiana através de ações que transitam entre o real e o simbólico, representado através de um discurso sobre a fome (FREITAS, 2003). Uma de minhas entrevistadas disse-me que:

> A coisa que eu mais queria, filha, era ter estudado, mas minha mãe não deixou, porque eu tinha que ajudar. Eu era a mais velha e minha mãe vendia acarajé; então, desde pequena eu ajudava ela, e não pude ter estudo. Por isso, fiquei sem querer lhe receber. Imagine: eu uma mulher analfabeta, o que eu ia saber conversar com a senhora? Desde pequena eu fui muito retada, passava muita fome e tinha que trabalhar pra ajudar minha mãe. Aos doze anos eu tinha uma canoa e atravessava o pessoal de Alagados para o Subúrbio, daí comecei a ganhar meu dinheirinho e cedo saí de casa, tudo o que tenho hoje eu agradeço a eles, meus inquices (D. Marlene, 2006).

Privado do acesso à educação formal e tendo que trabalhar bem cedo, muitas famílias negras na Bahia podem contar essa mesma história. São histórias de fome, exclusão e privação e de negação dos direitos socais básicos do cidadão. Nesse discurso, a educação formal aparece como algo de grande importância na vida destas pessoas. Em nossa sociedade a educação apresentou-se sempre como um caminho honrado e possível para o negro, o pobre, alcançar uma vida digna.

Creio que, no que se refere às praticas de saúde e às estratégias e táticas de vencer a fome, caberia aqui uma reflexão: de que forma o saber da biomedicina (educação formal) poderia contribuir com os saberes dos que vivenciam e superam (saberes tradicionais) tais problemas, sem ter muitas vezes acesso aos profissionais do sistema oficial?

Nos terreiros de Candomblé a fome é um mal que tem que ser afastado. Assim, simbolicamente, não pode faltar comida e nas festas públicas todos os convidados devem sair depois de saciados. Nos terreiros, tudo é simbolicamente alimentado todos os espaços, todos os instrumentos musicais, todos os deuses e todas as prescrições para o restabelecimento do equilíbrio envolvem invariavelmente a oferenda de alimentos. Representando, simbolicamente, que a fome e a exclusão não são bem vindas nesses espaços.

Dar de comer é algo importante e valorizado neste universo, do mesmo modo muitas são as proibições alimentares que devem ser respeitadas para a manutenção do equilíbrio e propagação da força que compõem um Egbé.

Os terreiros nos mostram a importância da vivência coletiva, do viver em comunidade, onde um deve ajudar o outro para o bem e crescimento de todos, onde também se administram diversos conflitos. O alimento é um veículo de comunicação capaz de promover a propagação do axé e a inclusão.

As civilizações africanas sofreram e sofrem ainda hoje por conta da fome. Antigamente esta era mais relacionada às tragédias climáticas, da agricultura, das guerras etc., atualmente, por conta também dos efeitos do desenvolvimento econômico, da globalização e do capitalismo, que continua a fazer vítimas em todo o mundo. Na Bahia são as populações negras, mais pobres na sua maioria, as que mais sofrem as consequências desse flagelo.

Desta forma, os caminhos para acabar com a fome são muitos, parece ser necessário inicialmente definirmos a que fome nos referimos, para que possamos refletir e por em prática alternativas que já foram traçadas, mas que precisam ser assumidas como viáveis e capazes de reverter esse quadro que só reflete a desigualdade e o racismo no Brasil (pois o pacote de Zambi está pronto, cabe ao homem encontrar os remédios).

Cap. VI - Considerações finais

Neste trabalho de pesquisa procurei enfocar o conceito de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) partindo das concepções que a consideram como:

> A realização do direito de todos e todas ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras da saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam social, econômica e ambientalmente sustentáveis.

Texto definido pela II Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (OLINDA, 2004). Entretanto, ao considerar o ponto de vista das mulheres negras dos terreiros de Candomblé de Novos Alagados, aproximei-me de outras concepções de Segurança Alimentar e de Direito Humano a Alimentação Adequada, uma vez que, para os terreiros, segundo Mãe Stella de Oxóssi:

> A dinâmica de comer e beber no Candomblé transcende a ação biológica e se constitui na principal maneira de renovar e estabelecer o Axé. Comer equivale a viver, manter, preservar, iniciar, comunicar, reforçar memórias individuais e coletivas. Comer é uma maneira de se comunicar com o Orixá e de fortalecer a troca de Axé (SANTOS, 1995).

Partindo de tais concepções, considerando que comer transcende a ação biológica e se constitui na principal maneira de estabelecer o Axé, a energia vital de cada ser, no Candomblé. Levantei dados entre os terreiros deste estudo, num processo de investigação e de procura. Vale ressaltar que estes são espaços localizados em um território desprovido de muitas ações e políticas de promoção da equidade são terreiros pobres mantidos pela força de trabalho e pela fé de suas zeladoras.

Ao aplicar a Escala Brasileira de Insegurança Alimentar - EBIA, adaptada, observei que muitos destes terreiros têm a percepção de se encontrarem em situação de Insegurança Alimentar (75%), além de estarem com a capacidade de acesso aos alimentos que consideram adequados para seu uso particular e para o cumprimento das obrigações sócio-religiosas reduzidas. Em 25% dos terreiros pesquisados, na percepção dos zeladores, a situação de SAN estava dentro da perspectiva adequada para as necessidades sócio-religiosas e de suas famílias biológicas, isto é, não havia riscos para garantia de acesso quantitativo e qualitativo as refeições habituais e nem para manutenção das oferendas e de sua prática religiosa. Mas, para a maioria dos terreiros deste estudo, 75% das casas pesquisadas vivenciam algum grau de

Insegurança Alimentar e, destes, 55,5% encontram-se em condição grave de Insegurança Alimentar, ou seja, apresentam muitas situações de limitação de acesso aos alimentos habituais, tanto para suas famílias biológicas, quanto para suas obrigações sócio-religiosas.

Nesse contexto, Freitas (2003) nos ajuda a compreender o papel da religiosidade diante desta realidade e esta relação entre a Fé e a Fome quando nos diz que:

> Essa substância invisível simboliza, para muitas pessoas do bairro, o preenchimento do vazio das políticas sociais. A entidade divina é a única que se imagina ter acesso. Será, então, a fé nos Deuses que poderá assegurar a ausência da Fome na família e o afastamento dos filhos dos esquemas da violência no bairro (FREITAS, 2003: p. 205).

Neste contexto, as concepções de Segurança Alimentar e Nutricional parecem oscilar entre:

1. Segurança Alimentar e Nutricional como Afirmação do Poder Feminino
2. Segurança Alimentar e Nutricional como Equilíbrio Vital
3. Segurança Alimentar e Nutricional como Dialogo Ancestral
4. Segurança Alimentar e Nutricional como Ação Afirmativa
5. Segurança Alimentar e Nutricional como Saúde

Tais concepções se entrecruzam e se operacionalizam de acordo com a necessidade apresentada nos processos de convivência e de diálogo incessante, com os Deuses através do jogo do Ifá.

Considero ainda, que estudos sobre as religiões de matriz africana no Brasil utilizaram, na grande maioria das vezes, como referencial teórico, autores europeus, falta-nos a contribuição de outros referenciais, como de autores africanos, por exemplo, uma vez que esta religião se diz de “matriz africana” há que se considerar o pensamento africano para sua interpretação.

Entretanto, temos pouco acesso a essa filosofia, pois a produção africana nos chega com muita dificuldade, sobre variados aspectos. Busquei nas livrarias, sites, livros, artigos e tive muita dificuldade de encontrá-los. Mesmo estando na Bahia, os estudos sobre o Candomblé carecem de tais autores.

Se, através do Candomblé, conseguimos manter uma memória afetiva da África, através dos alimentos conseguimos manter um diálogo com os Deuses africanos, reforçando essa memória naquilo que nos constitui como povo negro da diáspora, herdeiros de uma matriz cultural invisibilizada pelo racismo institucional.

A academia pratica seu racismo institucional, através do epistemicídio de saberes considerados subalternos, invisibilizando essa produção, esse pensamento, interferindo neste diálogo. Podemos encontrar parte destes saberes nos terreiros, pois nesses espaços tais conhecimentos foram mantidos cifrados através do idioma da sacralização. Mas, a outra parte, para perfazermos o diálogo, encontra-se do outro lado do Atlântico invisível e dificilmente alcançada. Precisamos urgentemente dialogar com autores, que considerem a filosofia africana ao tratarmos de estudos que enfoquem essa matriz cultural.

Tais estudos poderiam nos auxiliar na interpretação de inúmeros aspectos e nos aproximar dessas linguagens e visões de mundo. Por conta disso, recorri a Severino Ngoenha, filósofo moçambicano, ao sul-africano Mogobe B. Ramose e a moçambicana Maria Paula Meneses, mas necessitaríamos aprofundar tais aspectos.

Pude perceber, através deste estudo, que a concepção do alimento como direito de todos, anterior a qualquer outro direito humano, prevalece nos terreiros. A justiça redistributiva da filosofia Ubuntu (NGOENHA, 2011; RAMOSE, 2010) se faz presente, pois o alimento existe para o bem de todos e de tudo, assim ele é distribuído na comunidade não importando o segmento a que cada indivíduo pertença, ou quem chega à busca desse benefício.

Por conta disso, e representando essa concepção, é que tudo é simbolicamente alimentado: os atabaques comem, a terra come, os portais de cada espaço come, a cabeça come, o corpo come, o espírito come e tudo deve ser periodicamente alimentado. A Segurança Alimentar é anterior a qualquer outra questão que impeça os grupos do convívio fraterno. Não há Candomblé sem comida, não há Candomblé sem que tudo e todos sejam alimentados, esse princípio é Ubuntu.

Observei que a maioria das casas é mantida principalmente pelos recursos de suas lideranças, algumas trabalham em diferentes ofícios e é dessa forma que se garante o alimento, pois o que conseguem receber das consultas é muito pouco e inconstante. Os alimentos são distribuídos nas oferendas, nas festas e todos os presentes são alimentados, a comunidade do Egbé e seu entorno, demonstrando que os terreiros de Candomblé são agências interessantes para a implementação de uma política de Segurança Alimentar e Nutricional. Essa é uma prática que há muito já desenvolvem, por terem uma compreensão de Direito Humano à Alimentação bem mais ampla que as políticas universais de combate à fome implementadas até então.

Nesses espaços as estratégias de SAN adotadas e identificadas foram de:

1. Recriação e Sacralização de um Território Tradicional: o PSB
2. Constituição de um corpus sagrado
3. Entronização do poder material e imaterial dos alimentos
4. Distribuição, Comunhão, *o Ajeum*
5. Divisão partilhada e compartilhada das obrigações
6. Manutenção de uma Economia do Sagrado
7. Organização de uma Sociedade Civil de Combate à Fome - *ACBANTU*
8. Distribuição de Cestas Emergenciais
9. Politização Governamental da Luta dos Terreiros por SAN
10. Os Ruídos da Estratégia Emergencial
11. Uma Proposta de Política de SAN para os Terreiros de Candomblé

Do ponto de vista das políticas governamentais, a principal estratégia voltada para as comunidades de terreiro feitas até então é a distribuição de cestas emergenciais, o mapeamento e levantamento socioeconômico das comunidades tradicionais de terreiro em sua diversidade, como também a realização e apoio a estudos e pesquisas relacionados à situação de segurança alimentar, levantamento da demanda por serviços e programas sociais nas comunidades tradicionais, bem como apoio a ações de desenvolvimento sustentável nessas comunidades.

Desta forma, o governo federal parece assumir seu desconhecimento com relação à realidade de tais comunidades, mas manifesta seu interesse em conhecer e em apoiar as ações desenvolvidas para este público. Para tanto, espera contar com estudos e pesquisas a respeito deste segmento e também com a colaboração das instituições não-governamentais e de organizações representativas das comunidades de terreiro. Este é um aspecto interessante, pois provoca nos pesquisadores o estímulo para produzir diversos estudos e pesquisas que possam contribuir com a implementação de políticas voltadas para este segmento.

A centralidade que a alimentação ocupa no contexto das práticas tradicionais de matriz africana tem contribuído para a participação de lideranças de terreiros no diálogo e na implementação das políticas de Segurança Alimentar e Nutricional empreendidas pelo Governo Federal, por meio do Conselho Nacional de Segurança Alimentar (CONSEA). Desde 2005, os povos e comunidades tradicionais de matriz africana são também beneficiários da Ação de Distribuição de Alimentos a Grupos Populacionais Específicos(ADA), por meio de

parceria entre a SEPPIR, o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), a Companhia Nacional de Abastecimento - CONAB e a sociedade civil organizada.

O *I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana – 2013-2015*, lançado recentemente, é um documento voltado para este grupo específico. Vale ressaltar que ele apresenta-se como uma política de governo, com recursos, responsabilidades de diversos órgãos e compromissos com metas estabelecidas a serem cumpridas.

É, portanto, um instrumento de planejamento, implementação e monitoramento das políticas públicas prioritárias para as comunidades tradicionais de matriz africana a serem executadas com base no PPA 2012 - 2015. Coordenado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República, por meio da Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais (SECOMT), com participação de outras 10 instituições federais responsáveis, diretamente, pela elaboração, monitoramento, avaliação e revisão do Plano.

Este Plano apresenta-se como o resultado da luta das comunidades de terreiro por visibilidade e por garantia de direitos humanos negados ao longo dos tempos. Nessa luta, vale destacar o papel das mulheres negras dos terreiros de Candomblé, esse papel é marcante, pois, mesmo nas casas lideradas por homens, isto é reconhecido e a elas é atribuído não só o domínio das cozinhas e a sabedoria em torno da utilização mágico/religiosa dos alimentos, mas muitos outros fundamentos. Pois, nos terreiros de Candomblé as mulheres são as responsáveis por garantir Segurança Alimentar e Nutricional a todas as famílias.

Tais mulheres encontram-se extremamente vulnerabilizadas, vivenciam interseccionalidades positivas e negativas, que as colocam em lugares subalternos. Isto pode ser observado quando analisamos toda essa luta por SAN, a partir do ponto de vista das mulheres negras. Para tais mulheres, quando se entrecruzam as varáveis raça/gênero/classe, isso geralmente as subposicionam por serem portadoras de estereótipos negativos em nossa sociedade: mulheres, negras e pobres. Enquanto que, para as mulheres brancas, essas mesmas variáveis as sobreposicionam por serem mulheres, brancas e, geralmente ricas.

Essa situação torna-se mais agravada quando acrescentamos as variáveis sexualidade e religiosidade; as mulheres negras de Candomblé percebem que isso as coloca em uma

condição de maior vulnerabilidade social, num contexto lesbofóbico e onde as práticas religiosas de matriz africana são vistas como folclóricas e demoníacas.

Fortalecer o Axé é vital neste contexto, onde dar de comer é algo importante e valorizado, do mesmo modo muitas são as proibições alimentares que devem ser respeitadas para a manutenção do equilíbrio e propagação da força que compõe e mantém um Egbé.

Desta forma, os caminhos para acabar com a fome são muitos, mas parece ser necessário definirmos a que fome nos referimos, para que possamos refletir e por em prática alternativas que já foram traçadas e que são rotineiramente utilizadas nas periferias e nas ruas da Bahia. Precisamos legitimar tais conhecimentos, assumi-los como uma filosofia de matriz africana e como mais uma contribuição deste continente ao mundo.

Considero que neste estudo, muitas questões ainda permaneceram sem respostas, mas acredito que estas só serão obtidas através de outras pesquisas, diferenciadas, ou através de uma convivência maior dentro dos terreiros.

Entretanto, desvendar os segredos, ou revelar fundamentos religiosos também nunca fez parte dos objetivos desse trabalho. Fiz observação de rituais em que foi permitida a minha presença, testemunhei, até certo ponto, a aquisição, a elaboração, o serviço dos alimentos e a destinação das sobras alimentares, registrei aspectos da vida cotidiana das comunidades de culto e de parte da clientela dos terreiros, particularmente a recepção e distribuição das cestas básicas de alimentos em algumas casas. Tentei, dessa forma, contribuir com outros estudos e pesquisas sobre esse tema.

Referências Bibliográficas

ABRAMOVAY, Ricardo. **O que é fome**. Coleção Primeiros Passos – Editora Brasiliense – São Paulo, 1998.

ACBANTU – Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu – disponível no site: www.acbantu.org.br – consultada dia 12/02/2013.

AMMAN, Safira Bezerra. **Considerações críticas sobre o conceito de participação, Serviço Social e Sociedade**. São Paulo: Cortez, 1991.

Anais do Encontro de Nações de Candomblé (1981): Salvador-Ba; CEAO-UFBA,1984.

AUGRAS, Monique. **Quizilas e preceitos – transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo** In: MOURA, Carlos Eugênio (org.). **Candomblé: desvendando Identidades**. São Paulo: EMW, 1987.

_____. **O Duplo e a Metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**; Petrópolis-RJ: Vozes, 1983.

BAIRROS, Luiza. **Nossos Feminismos Revisitados**. In: Dossiê Mulheres Negras – Matilde Ribeiro (org.) revista Estudos Feministas, Florianópolis/SC. CFH/CCE/UFSC, v.3 n.3, 1995.

BARBOSA, Lícia Maria de Lima. **Feminismo Negro: notas sobre o debate norte-americano e brasileiro**. Fazendo Gênero, Diáspora, Diversidades e Deslocamentos. 2010.

BARBOSA, Maria Inês da Silva. **Racismo e Saúde.** Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Saúde Materno-Infantil, Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, 1998.

_____. **Racismo: doença na saúde**. Revista do UNIFEM. Programa de Igualdade de Gênero e Raça/UNIFEM, 2006.

BARROS, José Flávio Pessoa de. & NAPOLEÃO, E.:**Ewé Òrìsá: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casa de candomblé Jêje-Nagô**; Rio de Janeiro-RJ; Copyright, 1998.

BARROS, José Flávio Pessoa de & TEIXEIRA, M.L.L.: **O Código do corpo: inscrições e Marcas dos Orixás in: candomblé: Religião do Corpo e da alma**; Rio de Janeiro; Pallas, 2000.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **O banquete do rei – Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira**. 2ª edição – Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

BASTIDE, Roger. **A cozinha dos deuses**. Rio de Janeiro: SAPS, 1960.

_____: **O Candomblé da Bahia: rito nagô**; São Paulo – SP; Schwarcz Ltda. Pallas, 1992.

BATISTA FILHO, Malaquias. **Da fome à Segurança Alimentar retrospectiva e visão prospectiva**. Revista de Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 19, n.4, p. 872-873, jul/ago. 2003.

BATISTA, Luís Eduardo. **Mulheres e Homens Negros: Saúde, Doença e Morte**. Tese de doutorado apresentada ao programa de pós-graduação da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho". Araraquara, São Paulo, 2002.

BATISTA, Luís Eduardo; WERNECK, Jurema & LOPES, Fernanda (orgs.). **Saúde da População Negra**. 2ª Ed. Coleção Negras e Negros em Debate. Brasília/DF. ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, 2012.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pactos Narcísicos no Racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade, 2002.

BETO, Frei. **A Fome como Questão Política**. Estudos Avançados, v. 17, n.48. São Paulo, 2003.

BICKEL G. **Guide to Measuring Household Food Security in the United States**. Food and Nutrition Service 2000 [cited agosto 2008]: Available from: www.ers.usda.gov/publications/fanrr11-1/fanrr11_1b.pdf

BOURDIEU, Pierre. (Coord.) **A Miséria do Mundo/ La Misere Du Monde: com contribuições de A. Accardo** (et. al.) – Petrópolis. RJ: Vozes, 1997.

BRAGA, Julio. **Candomblé: tradição e mudança**. Coleção Etno-Bahia. Salvador/BA: P555Edições, 2006.

BRASIL. Lei 11.346, de 15 de setembro de 2006. **Cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – SISAN com vistas a assegurar o direito humano a alimentação adequada e dá outras providências.** Brasília, 2006.

_____. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome. **Alimento: Direito sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros** – Brasília, DF. MDS; Secretaria de Avaliação e gestão da Informação, 2011.

_____. Lei. Nº 12.288 de 20 de julho de 2010. **Estatuto da Igualdade Racial**. SEPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – Presidência da República. Brasília/DF, 2011.

_____. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome. **Avaliação Nutricional da Atual Cesta de Alimentos e Alternativas para sua Qualificação.**Brasília, 2008.

_____. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome. **I Oficina de Trabalho: (Re) Composição da Cesta de Alimentos Sistematização dos resultados**

_____. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios/PNAD. Segurança Alimentar – 2004.** IBGE**.** Rio de Janeiro, 2006.

_____. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA. **Radar Social – Principais Iniciativas do Governo Federal.** Brasília/DF, 2005.

_____.Ministério da Saúde (MS). **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra.** Brasília/DF, 2007.

_____. Ministério da Saúde. **Comissão Nacional de Ética em Pesquisa**. **Resolução 196/96**. Brasil, 2004.

_____. Ministério da Saúde. CGPAN – Coordenação-Geral da Política de Alimentação e Nutrição. **Guia Alimentar para a População Brasileira: promovendo uma alimentação saudável**. Brasília/DF, 2005.

BRASIL, Sandra Assis & TRAD, Leny Alves Bonfim. **O movimento negro na construção da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra e sua relação com o Estado brasileiro**. In: Saúde da População Negra. Luís Eduardo Batista, Jurema Werneck e Fernanda Lopes (Org.). Brasília/DF. ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, 2012.

BOURDIEU, Pierre. (Coord.). **A Miséria do Mundo/ La Misere du Monde**: com contribuições de A. Accardo (et. Al.) – Petrópolis. RJ: Vozes, 1997.

CAISAN – Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional. **Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – 2012/2015**. Brasília/DF: CAISAN, 2011.

CALDWELL, Kia Lilly. **Fronteiras da diferença raça e mulher no Brasil**. Estudos Feministas, 2000.

CARNEIRO, Edíson. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1948.

_____. **Candomblés da Bahia**; 8ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CARNEIRO, Sueli. **Gênero e Raça.** In: Estudos de gênero face aos dilemas da sociedade brasileira**.** São Paulo, 2001.

CAROSO, Carlos. & BACELAR, Jeferson.: (organizadores) **Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânicas e comida**;Salvador-BA; CEAO/PALLAS, 1998.

_____. (organizadores**) Brasil um Pais de Negros?** – Rio de Janeiro: Pallas: Salvador; BA: CEAO, 1999.

CASCUDO, L. C. **História da Alimentação no Brasil**, 3 ed. São Paulo: Global Editora, 2004.

CASTEL, R. **De l'indigência à l'exclusión, La desafiliation: précarité Du travailet vulnerabilité relationnelle**. In: DONZELOT, J. (org.) face à l'exclusión – La modele français. Paris: Ed. Esprit, 1991.

CASTRO, Josué de. **Geografia da Fome**. 3ª edição. Casa do Estudante do Brasil, Rio de Janeiro, 1954.

_____. **Geopolítica da Fome: ensaio sobre os problemas de alimentação e de população**. 7ª edição revista e aumentada. São Paulo: Editora Brasiliense, 1965.

CASTRO, Yêda Pessoa de. **Falares Africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro**; Rio de Janeiro; Copyright, 2001.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer** / Michel Certeau, tradução de Epharim Ferreira Alves – Petrópolis, RJ : Vozes, 1994.

CHATTOPADHYAYA, D.P. **Human Rights, Justice and Social Context**. In: Rosenbaum, Alan S. (org.) Philosophy of Human Rights: International Perspectives. Londres: Aldwychh Press, 1980, p. 169-193.

COIMBRA, M., et al. **Comer e aprender: a história da alimentação escolar no Brasil**. Belo Horizonte INAE. MEC, 1982.

COLLINS, Patrícia Hill. **The Social Construction of Black Feminist Thought**. In: JSTOR. Common Grounds and Crossroads: Race, ethnicity, and Class in Women's Live. 4 ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1995. P. 200-218.

CONSEA. **Diretrizes para uma política nacional de Segurança Alimentar e Nutricional**. Brasília: CONSEA, 2004.

_____. **II Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional**. Relatório Final. Olinda/PE, 2004.

_____. **III Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. Relatório Final**. Fortaleza/CE, 2007.

_____. **IV Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional**. **Relatório Final**. Salvador/BA, 2011.

_____. **A Segurança Alimentar e Nutricional e o Direito Humano à Alimentação Adequada no Brasil**. Indicadores e Monitoramento: da Constituição de 1988 aos Dias Atuais. Brasília, 2010.

COSTA LIMA, Vivaldo da. **A Família-de-Santo nos Candomblés Jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais**. Dissertação de Mestrado. FFCH-UFBA. Salvador-BA, 1977.

COUTINHO, A. O. **Alimentação do Brasileiro – uma visão histórica**. São Paulo: s. ed, 1988.

CRENSHAW, Kimberlé. **Documento para o encontro de especialistas de discriminação racial relativas ao gênero**. Revista Estudo Feminista, 2002.

DARWIN, Charles. **El Origen de lás Espécies**. Tomo I. México: UNAM, 1969.

Decreto nº 6040 de 07 de fevereiro de 2007. **Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**. Presidência da República - Casa Civil. Brasília/DF, 2007.

DREWNOWSKI A. SPECTER S.E. **Pobreza e Obesidade: o papel da densidade de energia e os custos da energia**.Am J ClinNutr 2004. 79:6-16. Ameircan Society for Clinical Nutrition. Impresso EUA, 2004.

EPIDEMIOLOGIA DAS DESIGUALDADES EM SAÚDE NO BRASIL: Um Estudo Exploratório / Elisabeth Carmen Duarte...[et al.} – Brasília: Organização Pan-Americana da Saúde, 2002.

EQUIDADE EM SAÚDE PELO PRISMA DA ETNICIDADE, Organização Pan-Americana de Saúde, Washington, DC : OPS, 2001.

ESCOREL, Sarah. **Vivendo de teimoso: moradores de rua da cidade do Rio de Janeiro**. In: M. Bursztyn (org.) No meio da rua. Nômades, Excluídos e Viradores. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**/ Frantz Fanon : tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FIGUEIREDO, Ângela. **Dialogando com os Estudos de Gênero e Raça no Brasil**. In: PINHO, Osmundo & SANSONE (Org.) Raça: novas perspectivas antropológicas. 2ed. Associação Brasileira de Antropologia. EDUFBA,2008.

FISCHLER, Claude. **L'homnivore**. Paris: Poche Odile Jacob, 2001.

FRANKENBERGER, T. R. et al. **Household livelihood security: A unifying conceptual framework for CARE programs**. En Proceedings of the Usaid workshop on performance measurement for food security, December 11 -12, 1995, Arlington, VA.Washington, DC, United States Agency for International Development, 1997.

FREIRE COSTA, Jurandir. **Da cor ao corpo: violência do racismo, In: Tornar-se Negro**; Rio de Janeiro; Graal, 1983.

FREITAS, Maria do Carmo Soares de. **Agonia da Fome** / Maria do Carmo Soares de Freitas – Salvador: EDUFBA: FIOCRUZ , 2003.
FREYRE, Gilberto, **Casa Grande e Senzala**. Recife: Nacional instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais: Graal, 1983.

GARCIA, Rosa Wanda Dias. **Representações sociais da alimentação e suas repercussões no comportamento alimentar**. PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 1997.
_____ **Um Enfoque Simbólico do Comer e da Comida nas Doenças**. Rev. Nutr. PUCCAMP. Campinas – SP. 70-80, 1992.

GENNEP, Van. **Os Ritos de Passagem**: Petrópolis – RJ: Vozes, 1978.

GONZALEZ, Lélia. **A mulher negra na sociedade brasileira**. In: Luz, Madel T. (org.) O lugar da mulher; estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

GORDILHO, Angela. **Limites do Habitat: segregação e exclusão na configuração urbana contemporânea de Salvador e perspectivas para o final do século 20**. Salvador. EDUFBA, 2000.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Preconceito e Discriminação**. São Paulo. Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, Ed. 34, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** (Parte I); 9ª ed. Petrópolis-RJ; Vozes, 1986.

HELMAN, Cecil: **Cultura e Saúde**. Artes Médicas – Porto Alegre, 1994.

HEREDIA, B. M. A. & CINTRÃO, R. P. **Gênero e acesso a políticas públicas no meio rural brasileiro.** In: UNIFEM. O progresso das mulheres no Brasil. Brasília: Unifem/Ford Foundation/Cepia, 2006.

IPEA. **Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça**. Brasília, 2008.

L'ABBATE, Solange. **Fome e desnutrição: os descaminhos da política social.** Dissertação de mestrado, 1982. São Paulo. Departamento de Ciências Sociais, faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (mimeo).

LAPLANTINE, Francois. RAYBERON, P. L.: **Medicinas Paralelas**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____.**Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____.**Antropologia da Doença**. São Paulo – Martins Fontes, 1991.

LAVINAS, Lena. **Programas sociais de combate a fome o legado dos anos de estabilização econômica** – Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Ipea, 2004.

LEMOS, Rosália. **A face negra do feminismo: problemas e perspectivas**. In: O livro da saúde das mulheres negras. WERNECK, Jurema (org.) et. al., Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2000.

LÉPINE, Claude. **Contribuição ao estudo da classificação dos tipos psicológicos no Candomblé Ketu de Salvador**: Universidade de São Paulo, 1978.

LIMA, Eronildes da Silva. **Mal de Fome e não de raça: gênese, constituição e ação política da educação alimentar: Brasil 1934-1946** – Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000.

LODY, Raul. **Espaço Orixá Sociedade: arquitetura e liturgia do Candomblé**; 2ª ed.; Salvador-BA; Ianamá, 1984.

_____. **Santo Também Come**; Rio de Janeiro-RJ; Pallas, 1998.

LOYOLA, M. A. **Médicos e Curandeiros: conflito social e saúde**. São Paulo. Difel. 1984.

LOPES, Fernanda. **Experiências desiguais ao nascer, viver, adoecer e morrer: Tópicos em saúde da população negra no Brasil**. In: Saúde da população negra no Brasil: contribuições para a promoção da equidade/Fundação Nacional de Saúde – Brasília. FUNASA, 2005.

MALUF, Renato S. **Segurança Alimentar e Nutricional**. 2 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

MALTHUS, Thomas. **Ensayo sobre el princípio de la poblacion**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1977.

MAPEAMENTO DOS TERREIROS DE SALVADOR/ Jocélio Teles dos Santos, Coordenador. Salvador, UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008.

MARTINS, Cléo. & LODY, Raul. **Faraimará, O Caçador Traz Alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação**; Rio de Janeiro – RJ: Pallas, 2000.

MENESES, Maria Paula. **Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo**. In: Epistemologias do Sul. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (Org.) – São Paulo: Cortez, 2010.

MINAYO, Maria Cecília (org.). **Raízes da Fome**. Rio de janeiro: Vozes, 1985.

MINTZ, Sidney W. **Comida e Antropologia: uma breve revisão**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol 16, nº 47, 2001.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem: a magia na Umbanda**. Rio d janeiro: Graal, 1995.

MOORE, Carlos. **Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo** – Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MOTT, Luís. & CERQUEIRA, Marcelo. (organizadores) **Catálogo de 500 Casa de Culto afro-brasileiro de Salvador; Salvador-BA**; CBAA, 1998.

MOTTA, Roberto. **Proteína, pensamento e dança. Estratégia para Novas Investigações Antropológicas sobre o Xangô do Recife.** PIMES; Comunicação de Cultura e Economia da Universidade Federal de Pernambuco, 1977.

MOURA, Carlos Eugenio M. **Candomblé: religião do corpo e da Alma**; Rio de Janeiro; Pallas, 2000.

MUTTI, Regina; CAREGNATO, Rita. C. A. **Pesquisa Qualitativa: análise de discurso *versus* análise de conteúdo**. Texto Contexto Enfermagem, Florianópolis, v. 15. n. 4. p. 4679-84. out/dez, 2006.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Pan-africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra**; Petrópolis-RJ; Copyright, 1980.

NGOENHA, Severino & CASTIANO José P. **Pensamento Engajado: ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política**. Editora Educar/Publicação CEMEC. Universidade Pedagógica de Maputo. Moçambique, 2011.

NOGUEIRA-MARTINS, M. C. F.; BOGUS, C. M. **Considerações sobre a metodologia qualitativa como recurso para estudo das ações de humanização em saúde**. Saúde e Sociedade. V. 13, n. 3, p. 44-57, 2004.

OLIVEIRA, Fátima. **Saúde da População Negra: Brasil ano 2001** / Fátima Oliveira – Brasília: Organização Pan-americana da Saúde, 2003.

OMS – Organização Mundial de Saúde. **Estratégia de la OMS sobre Medicina Tradicional 2002 - 2005**.

PAIXÃO, Marcelo. **Manifesto anti-racista: ideias em prol de uma utopia chamada Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A; I.PP/UERJ, 2006.

PINHO, Osmundo & SANSONE (Org.) **Raça: novas perspectivas antropológicas**. 2 ed. Associação Brasileira de Antropologia. EDUFBA, 2008.

PLANO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA – 2013/2015. 1ª Edição. Brasília. Janeiro de 2013.

PNUD. **Atlas de Desenvolvimento Humano da Região Metropolitana de Salvador**. In: http//www.pnud.org.br/publicação/atlas_salvador/release_IDHM_geografico.pdf.

POUTIGNAT, Philippe. & STREIFF-FENART. **Teorias da Etnicidade: seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth**; São Paulo; UNESP, 1998.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás** / Reginaldo Prandi: Ilustrações de Pedro Rafael – São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PROJETO FOME ZERO: Uma Proposta de Política de Segurança Alimentar para o Brasil. Instituto Cidadania. São Paulo, 2001.

QUERINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**. Recife: FJB. Massanga, 1988.

RABELO, Miriam Cristina. **Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas.** Cadernos de Saúde Pública, v.9. n.3. Rio de Janeiro, 1993.

RADIMER, Kathy et. al. **Understanding hunger and developing indicators to asses it in women and children**. J. Nutr. Educ. 1992; 24 Suppl: 36-45.

RAMOS, Arthur. **A aculturação negra no Brasil**. São Paulo: Nacional, 1943.

RAMOSE, Mogobe B. **Globalização e Ubuntu**. In: Epistemologias do Sul. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (Org.) – São Paulo: Cortez, 2010.

RIBEIRO, Denize de Almeida. **Práticas Alimentares nos Candomblés de um Território Negro**. Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Saúde Coletiva da UFBA, 2002.

RODRIGUES, Raimundo. Os Africanos no Brasil. (julho, 2011) disponível em PDF na UFGD.

SAMPAIO, Elias Oliveira. **Racismo Institucional: desenvolvimento social e políticas públicas de caráter afirmativo no Brasil**. Revista Internacional de Desenvolvimentos Local. Vol. 4. Nº6, 2003.

SANTOS, Joana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte: Páde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia**; 10ª ed. Petrópolis-RJ; Vozes, 1986.

SANTOS, Milton. **Da Totalidade ao Lugar**/ Milton Santos – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu Tempo é Agora**; 2ª ed. Curitiba-PR; Projeto CENTRHU, 1995.

SANTOS, Janio. **Políticas Públicas e Ações Populares: o caso dos Alagados – Salvador/BA**. Estudos geográficos. Rio Claro 3(1): 93-110, jan-jun – 2005.

SANTOS, José Eduardo Ferreira. **Novos Alagados: história do povo e do lugar**. Bauru, SP: Edusc, 2005.

SAWAIA, Bader. Introdução. **As artimanhas da Exclusão. Análise Psicossocial e ética da desigualdade social**. Petrópolis, Editora Vozes, 2002.

SCHWARTZMAN, Simon. **As Causas da pobreza**. Editora da Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 2004

SEC/SAAC/GEREC – **Informações geográficas e dados sócio-econômicos, existentes em órgãos públicos e privados sobre o Subúrbio Ferroviário**. Salvador. Governo do Estado da Bahia, 1988.

SEGALL-CORREA, Ana Maria, et. al. **(In) Segurança Alimentar no Brasil – validação de metodologia para acompanhamento e avaliação**. Campinas: Unicamp/FCM, 2003 (Relatório Técnico).

SEGALL-CORRÊA Ana Maria, MARIN-LEON L, SAMPAIO M. F.S, PANIGASSE G, PÉREZ-ESCAMILLA R. **Insegurança Alimentar no Brasil: do desenvolvimento dos instrumentos de medida aos primeiros resultados nacionais**. Brasília/DF – MDS, 2007.

SEGALL-CORRÊA Ana Maria. **Insegurança Alimentar medida a partir da percepção das pessoas**. Estudos Avançados. São Paulo, maio/ago, 2007.

SEI/UFBA – **Mudanças sócio-demográficas recentes. Região Metropolitana de Salvador. Salvador.** Série Estudos e Performances, 41.Abril de 1999.

SERRA, Ordep. **Águas do Rei** – Salvador: Koinonia: Vozes, 1995.

_____.**Monumentos Negros: uma experiência**. Afro-Ásia. Salvador – Bahia. v. 33. n.00, 2006.

_____.**A Etnobotânica do Candomblé Nagô da Bahia: Cosmologia e Estrutura Básica do Arranjo Taxonômico**. O Modelo da Liturgia. In: Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânicas e comida / Carlos Caroso, Jeferson Bacelar (Org.). rio de Janeiro : Pallas; Salvador, Ba: CEAO, 1999.

SCHUTTER, Olivier de. **Gender and the Rigth to Food**. UN Human Rigth Council. ONU, 2013. Consultado em março de 2013, através do site: http://www2.ohchr.org/english/issues/food/index.htm

SILVA, Luís Inácio Lula da. **Discurso do Senhor Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, após a cerimônia de posse. Brasília, Parlatório do Palácio do Planalto, 1º janeiro 2003**. [Internet] [acesso 2003 - maio 14]. Disponível em: http://www.presidencia.gov.br/publi_04/colecao/Dispres.pdf

SILVA, José Marmo da. **Religiões Afro-Brasileiras e Saúde** / José Marmo da Silva: Projeto Ató-Iré : Centro de Cultura Negra do maranhão – São Luis, 2003.

SILVA, Pedro Luiz Barros. **Avaliação do Programa de Atendimento Emergencial – Distribuição de Cestas de Alimentos a Grupos Populacionais Específicos em situação de Insegurança alimentar.** NEPP/UNICAMP. São Paulo, 2007.

SOUZA JUNIOR, Vilson Caetano de. **Usos e abusos das mulheres de saia e do povo do azeite: notas sobre a comida de orixás no terreiro de candomblé**. Diss. PUC/SP, 1997.

SOUZA, Neuza Santos. **Tornar-se negro**; Rio de Janeiro; Graal, 1983.

TOLEDO, Cecília. **O gênero nos une, a classe nos divide**. Cadernos Marxistas. São Paulo: 2001.

VALENTE, Flávio Luiz Schieck (org.) **Fome e Desnutrição: Determinantes sociais**. São Paulo: Cortez, 1986.

VASCONCELOS, Francisco de Assis Guedes. **Fome, Eugenia e Constituição do Campo da Nutrição em Pernambuco: uma análise de Gilberto Freyre, Josué de Castro e Nelson Chaves**. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, vol. VIII(2). 315 – 319 jul-ago, 2001.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo** – 5ª ed. – Salvador – Corrupio, 1997.

VOGEL, A. & MELLO, M. A. S. & BARROS, J. F. P. **Galinha D'Angola: iniciação e identidade na cultura Afro-brasileira**; 2ª ed. Rio de Janeiro - RJ; Pallas, 1998.

WEHLER C. et. al. **Childhood Hunger Identification Project: A model of domestic hunger – demonstration Project in Seatle**. J Nutr Educ 1992: 24 Suppl: 29-35.

WERTEIN, Jorge. Apresentação: in. **História, Natureza e cultura Parque Metropolitano de Pirajá** – Coleção Cadernos do Parque. Centro de Educação Ambiental de São Bartolomeu. Salvador/BA, 1998.

WOORTMAN, Klaus. **Hábitos e ideologia alimentares em grupos sociais de baixa renda**, Brasília. UNB, 1978.

WERNECK, Jurema (org.). **O livro da saúde das Mulheres Negras: nossos passos vêm de longe**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2002.

ANEXOS

Universidade Federal da Bahia - Instituto de Saúde Coletiva

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Título do projeto: *Concepções e Estratégias de Segurança Alimentar e Nutricional entre os Terreiros de Candomblé de Novos Alagados*

Desenho do estudo e objetivo(s)

Esse será um estudo etnográfico, desenvolvido através de entrevistas e observação participante, nos terreiros de Candomblé de Novos Alagados. Esta pesquisa visa produzir conhecimentos para a comunidade acadêmica e para a sociedade civil em geral sobre os conceitos e estratégias adotadas pelos terreiros no desenvolvimento de ações que caracterizem e busquem garantir a Segurança Alimentar e Nutricional de suas comunidades. As informações fornecidas serão utilizadas exclusivamente para este fim e sua participação será voluntária neste estudo.

Descrição dos procedimentos que serão realizados, com seus propósitos

Serão realizadas entrevistas com representantes das casas que se dispuserem a concedê-las. Algumas entrevistas serão gravadas, quando isso for permitido, para posterior análise dos discursos e reprodução integral das falas. Também serão feitas fotografias, caso seja permitido, das atividades que caracterizem o cuidado com o alimento e a distribuição do mesmo, a fim de permitir uma melhor compreensão e registro das atividades e práticas analisadas em todas as etapas de preparação até a distribuição da alimentação.

Benefícios para o participante

Não há benefício direto para o participante. Trata-se de um estudo que visa aprofundar conhecimentos sobre práticas alimentares e de saúde para contribuir com as políticas de Segurança Alimentar e Nutricional em prol da população de um modo geral.

Garantia de acesso

Em qualquer etapa do estudo, você terá acesso aos profissionais responsáveis pela pesquisa para esclarecimento de eventuais dúvidas. A principal investigadora é a Sra. Denize de Almeida Ribeiro, que pode ser encontrada no: Instituto de Saúde Coletiva da UFBA, ou pelo telefone: 71- 3316-5264 ou 71- 8639-6883, ou ainda pelo e-mail: ialode28@hotmail.com.

Se você tiver alguma consideração ou dúvida sobre a ética da pesquisa, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Saúde Coletiva da UFBA – Rua Basílio da Gama, s/n – 2º andar – CEP: 40.110-040 – Salvador /BA – Tel: 71-3283-7441. Horário de funcionamento: das 14 às 16hs.

É garantida a liberdade da retirada de consentimento

A qualquer momento você pode deixar de participar do estudo, sem qualquer prejuízo à continuidade de seu tratamento na Instituição;

Direito de confidencialidade

As informações obtidas serão analisadas em conjunto com a de outros entrevistados, não sendo divulgado a identificação de nenhum participante.

Despesas e compensações

Não haverá despesas pessoais para o participante em qualquer fase do estudo. Também não há compensação financeira relacionada à sua participação. Afirmo o compromisso da pesquisadora de utilizar os dados e o material coletado somente para esta pesquisa.

Acredito ter sido suficientemente informado a respeito das informações que li ou que foram lidas para mim, descrevendo o estudo ”*Concepções e Estratégias de Segurança Alimentar e Nutricional entre os Terreiros de Candomblé de Novos Alagados”*

Eu discuti com a pesquisadora: *Denize de Almeida Ribeiro* sobre a minha decisão em participar nesse estudo. Ficaram claros para mim quais são os propósitos do estudo, os procedimentos a serem realizados, as garantias de confidencialidade e de esclarecimentos permanentes. Ficou claro também que minha participação é isenta de despesas.

Concordo voluntariamente em participar deste estudo e poderei retirar o meu consentimento a qualquer momento, antes ou durante o mesmo, sem penalidades ou prejuízos, ou perda de qualquer benefício que eu possa ter adquirido.

Assinatura do entrevistado/*representante legal

Data / /

Assinatura da testemunha

Data / /

(*para casos de entrevistados menores de 18 anos, analfabetos, semi-analfabetos ou portadores de deficiência auditiva ou visual).

(Somente para o responsável do projeto)

Declaro que obtive de forma apropriada e voluntária o Consentimento Livre e Esclarecido deste entrevistado ou representante legal para a participação neste estudo.

Assinatura do responsável pelo estudo

Data / /

Carta de Anuência

Prezado(a)_____(Nome do Responsável pela casa). Eu, Denize de Almeida Ribeiro estou realizando a pesquisa intitulada: "Concepções e Estratégias de Segurança Alimentar e Nutricional entre os Terreiros de Candomblé de Novos Alagados" e venho através deste solicitar sua autorização para ter acesso e permanência em seu terreiro para o desenvolvimento deste trabalho de pesquisa. Esclareço que tais informações serão utilizadas por mim na elaboração da tese resultante deste trabalho.

Esclareço ainda, que essa autorização é uma pré-condição ética para a execução deste estudo como de qualquer outro estudo envolvendo seres humanos, sob qualquer forma ou dimensão, em consonância com a resolução 196/96 do Conselho Nacional de Saúde.

Agradeço antecipadamente seu apoio e compreensão, certa de sua colaboração para o desenvolvimento desta pesquisa científica.

Caso concorde, registre aqui sua assinatura autorizando a pesquisadora a ter acesso e permanência no seu terreiro para a realização deste trabalho.

Salvador,_____ de_____de 2010

_____

Assinatura do Responsável pelo Terreiro:_____

ROTEIRO DE ENTREVISTAS

IDENTIFICAÇÃO DO(A) INFORMANTE

NOME:

IDADE:

RAÇA/COR; PRETA ( ) PARDA ( ) AMARELA ( ) INDÍGENA (   ) BRANCO ( ) NÃO DECLAROU (   )

NOME DO TERREIRO:

ENDEREÇO:

QUESTÕES A SEREM DISCUTIDAS

QUAL O ORIXÁ QUE REGE A CASA?

FAZ QUANTO TEMPO QUE SE INSTALOU AQUI?

O QUE É FOME PRA VC?

O QUE É FOME PARA O CANDOMBLÉ?

PESSOAS EM SITUAÇÃO DE FOEM PROCURAM SUA CASA? SE SIM, O QUE É RECOMENDADO NESTES CASOS?

QUAL O SIGNIFICADO DA FOME PARA OS ORIXÁS?

SEU TERREIRO/CASA JÁ PASSOU POR DIFICULDADES FINANCEIRAS?

SE SIM, ESSAS DIFICULDADES EMPATARAM AS OBRIGAÇÕES DA CASA?

O QUE ACONTECE QUANDO UM TERREIRO NÃO TEM CONDIÇÕES DE OFERECER OS ALIMENTOS DAS OBRIGAÇÕES?

SEU TERREIRO RECEBE OU RECEBEU ALGUM AUXÍLIO PARA DISTRIBUIÇÃO DE ALIMENTOS NESTA COMUNIDADE? JÁ RECEBEU CESTAS EMERGENCIAIS?

O QUE PENSA SOBRE ESSAS INICITIVAS DE DISTRIBUIÇÃO DAS CESTAS?

COMO A FOME É TRATADA PELO CANDOMBLÉ?

QUAIS AS DIFICULDADES MAIS FREQUENTES E TRATADAS POR SEU TERREIRO/CASA?

QUAIS OS ORIXÁS QUE ESTÃO MAIS LIGADOS AO ENFRENTAMENTO DA FOME?

QUAIS SERIAM AS RECOMENDAÇÕES DO CANDOMBLÉ PARA O DESENVOLVIMENTO DE UMA POLÍTICA DE COMBATE A FOME?