

**Florence Dravet**

Universidade Católica de  
Brasília – UCB

E-mail: [flormd@gmail.com](mailto:flormd@gmail.com)

ORCID:

<https://orcid.org/0000-0002-3822-3627>

**Gustavo de Castro**

Universidade de Brasília –  
UnB

E-mail:

[gustavo.castro@fac.unb.br](mailto:gustavo.castro@fac.unb.br)

ORCID:

<https://orcid.org/0000-0001-7126-6947>



Este trabalho está licenciado sob  
uma licença [Creative Commons  
Attribution 4.0 International  
License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

**Copyright (©):**

Aos autores pertence o direito  
exclusivo de utilização ou  
reprodução

ISSN: 2175-8689

## O corpo comunicante e o fenômeno midiático-alimentar das quizilas no culto aos Orixás

*The communicate body and the mediatic  
phenomenon of banned food in Afro-Brazilians  
religions*

*El cuerpo comunicante y el fenómeno  
mediático-alimentario de las quizillas en el  
culto a los Orishás*

Dravet, F., & Silva, G. C. O corpo comunicante e o fenômeno  
midiático-alimentar das quizilas no culto aos Orixás. Revista  
Eco-Pós, 27(3), 136–155. [https://doi.org/10.29146/eco-  
ps.v27i3.28193](https://doi.org/10.29146/eco-ps.v27i3.28193)

## RESUMO

Nas religiões afro-brasileiras, o alimento é um ser vivo que cumpre papel de mídia no processo de construção do pertencimento dos filhos de santo. Com Peter Sloterdijk (2016), Tobie Nathan (2017), Francesca Bassi (2012) e Miriam Rabelo (2013), entende-se o fenômeno alimentar como *intermediário, dinâmica relacional, verdade de incorporação, precaução e construção de pertencimento*. Estabelece-se um diálogo com o antropólogo Viveiros de Castro (2015) para tratar de uma metafísica canibal, baseada em relações de alianças entre seres vivos que estão na base da cultura ameríndia. Desta forma, diálogos entre fenômenos tradicionais e pensamento contemporâneo permitem pensar as relações de alteridade enquanto descentramento e ampliam o alcance do pensamento comunicacional à alimentação como mediação.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Corpo; Mídia; Quizila; Religiões afro-brasileiras; Alteridade.*

## ABSTRACT

In Afro-Brazilian religions, food is a living being that plays mediating role in the process of constructing the sense of belonging of the children of the saint. With Peter Sloterdijk (2016), Tobie Nathan (2017), Francesca Bassi (2012) and Miriam Rabelo (2013), the phenomenon of food is understood as an *intermediary, relational dynamics, truth of incorporation, precaution and construction of belonging*. A dialogue is established with the anthropologist Viveiros de Castro to address a cannibal metaphysics, based on relationships of alliances between living beings that are at the basis of Amerindian culture. In this way, dialogues between traditional phenomena and contemporary thought allow us to think about relationships of otherness as decentering and expand the scope of communicational thought to food as mediation.

**KEYWORDS:** *Body; Media; Quizila; Afro-Brazilian religions; Alterity.*

## RESUMEN

En las religiones afrobrasileñas, la comida es un ser vivo que desempeña el papel de medio de comunicación en el proceso de construcción de la pertenencia de los hijos del santo. Con Peter Sloterdijk (2016), Tobie Nathan (2017), Francesca Bassi (2012) y Miriam Rabelo (2013), el fenómeno alimentario se entiende como *intermediario, dinámica relacional, verdad de incorporación, precaución y construcción de pertenencia*. Se establece un diálogo con el antropólogo Viveiros de Castro (2015) para discutir una metafísica caníbal, basada en relaciones de alianzas entre seres vivos que son la base de la cultura ameríndia. De esta manera, los diálogos entre los fenómenos tradicionales y el pensamiento contemporáneo nos permiten pensar las relaciones de alteridad como descentramiento y ampliar el alcance del pensamiento comunicacional a la comida como mediación.

**PALABRAS CLAVE:** *Cuerpo; Media; Quizilla; Religiones afrobrasileñas; Alteridad.*

Submetido em 09 de janeiro de 2024.

Aceito em 23 de agosto de 2024.

## Introdução

Nas religiões afro-brasileiras, cada filho de santo obedece a quizilas comportamentais e alimentares, a depender do Orixá<sup>1</sup> para o qual é feito. As quizilas são prescritas próximo à hora da feitura pela Yalorixá ou Babalorixá<sup>2</sup> e devem ser seguidas pelo filho por toda sua vida. Algumas delas são respeitadas por princípio, outras, tornam-se repulsivas e podem provocar mal-estares fisiológicos. Há também casos em que a quizila se torna remédio. Objetiva-se aqui tratar do fenômeno do interdito alimentar nas religiões dos Orixás, enquanto fenômeno midiático que se dá no corpo então considerado como veículo de comunicação, lugar de trânsito (Baitello Jr., 2005) e dinâmica relacional (Rabelo, 2013). Dito de outro modo, investiga-se o fenômeno das quizilas alimentares enquanto modo de relação com o sagrado, mas também enquanto sistema de aproximação entre sagrado e profano, de interação entre vida espiritual e vida corporal, vida divina e vida humana. Tal proposta consiste em uma ampliação do campo comunicacional, conforme já apresentado em publicações anteriores (Dravet, 2019; 2023).

Parte-se da hipótese: a quizila corresponde a um princípio de construção de pertencimento e participação a uma esfera do sagrado e de que os adeptos se moldam e passam pouco a pouco a corresponder a esse pertencimento, respondendo com reações não apenas espirituais, mas também fisiológicas às prescrições do culto. Muito além de uma série de valores simbólicos atribuídos aos alimentos, há uma perspectiva totalizante a ser levada em conta nesta reflexão sobre as quizilas: a perspectiva do alimento como agente de vida, morte ou loucura que se manifesta no corpo. Aqui, o corpo é entendido como uma mídia cujo trajeto digestivo pode levar a diversas *verdades de incorporações* (Sloterdijk, 2016). Segundo o autor, “absorver alguma coisa e deixar-se absorver em alguma coisa: com estes dois gestos, os seres humanos asseguram o que se pode chamar sua competência participativa”. E segue afirmando “Ao consumir, eles absorvem alimentos e bebidas, e ao tomar seu lugar em uma roda de consumidores revelam sua admissão a uma comunidade de mesa” (Sloterdijk, 2016, p. 472).

---

<sup>1</sup> Orixás são os deuses do panteão africano Iorubá, trazidos pelos negros africanos ao Brasil durante o período da escravidão.

<sup>2</sup> Sacerdote ou sacerdotisa das religiões afro-brasileiras, chefe espiritual e administrador do terreiro, responsável pelo culto aos Orixás e por fazer a cabeça dos filhos de santo, ou seja, entregá-los ao culto a seu Orixá.

As pessoas que praticam as quizilas – supõe-se que, de uma forma ou de outra, todos os seres, uma vez que todos têm suas preferências e ojerizas – sentem repulsa, nojo, rejeição ou apetite diante de certos alimentos. Esses últimos não são neutros e serão tomados aqui, na esteira de Tobie Nathan (2017), como seres vivos, dotados de intenções e capazes de transformar as pessoas, tornando-as dependentes ou adeptas de determinados seres de poder, forças ou pessoas, podendo inclusive matá-las e/ou enlouquecê-las. Existe, portanto, uma pragmática da absorção alimentar a ser apreendida, na vida cotidiana de maneira geral, mas especialmente na observação do culto de que tratamos aqui. Existem definições das características e dos limites do pertencimento de cada um, inscritas no próprio corpo, que não podem ou não devem ser ultrapassadas sob pena de desrespeitar a natureza da pessoa, cuja divindade se manifesta não apenas através de seu espírito, alma ou *psiqué*, sobretudo em seu corpo.

Após apresentar a metodologia de análise e o aparato conceitual que permite a leitura, mostra-se como os filhos de santo testemunham de certas reações físicas e fisiológicas a suas quizilas, como essas podem curá-los ou adoentá-los, a importância e o sentido que tais preceitos tomam em suas vidas cotidianas. Apresentamos relatos de filhos de santo e suas experiências com as quizilas apenas a título de exemplificação, e não de análise, uma vez que nosso artigo busca mais evidências teóricas e ensaísticas, do que demonstrações empíricas.

Neste sentido, além dos poucos depoimentos, atenta-se mais para a bibliografia clássica relativa ao assunto no Brasil (Querino, 1938; Augras, 1987; Lody, 1998; Verger, 1981, 2000; Bassi, 2012; Rabelo, 2013) e conclui-se sobre a participação dos alimentos e seu papel de mídia na afirmação de um pertencimento, particularmente em meios multiculturais: um pertencimento a um só tempo a uma esfera espiritual (ser filho de uma determinada divindade) e a uma esfera cultural (ser praticante do culto aos deuses naturais e imanentes que são os deuses do vasto panteão africano), tendo o alimento como mídia.

## **1 Comunicação ampliada: aproximações entre pensamentos contemporâneos e práticas rituais**

O exercício neste artigo consiste em articular observações etnográficas e levantamentos bibliográficos a respeito do fenômeno das quizilas no universo afro-brasileiro, com concepções contemporâneas da dinâmica das relações entre seres vivos, mantendo o foco na mediação e na

alteridade. Para tanto, aproximam-se autores de abordagens disciplinares diversas como a Antropologia com Viveiros de Castro (2015), a Filosofia com Peter Sloterdijk (2016), a Etnopsiquiatria com Tobie Nathan (2017) e as Etnografias de Miriam Rabelo (2013) e Francesca Bassi (2012). Os autores têm em comum o fato de terem tratado os trajetos alimentares e digestivos na perspectiva midiática que ora se pretende explorar. Tal desafio traz a responsabilidade de contextualizar brevemente seus pensamentos para mostrar onde e como convergem para o fenômeno que nos interessa estudar.

Viveiros de Castro discute, em seu livro *Metafísicas canibais* (2015), o contexto antropológico em que o perspectivismo indígena ameríndio lhe permite apresentar uma leitura da antropofagia na perspectiva nativa como meio de reforçar posições através da assimilação digestiva do outro e de assim estabelecer um modo próprio de subjetivação. Para além das questões teóricas disciplinares, o fenômeno traz elementos para aquilo que se quer defender aqui: os alimentos enquanto mediadores de relações entre vários tipos de seres; no caso em estudo, seres humanos e divinos. Como veremos, Viveiros de Castro (2015) não entende a antropofagia como um modo de relação com o sagrado e sim como afirmação de posição e relações com o outro; relações em que o outro é a mídia porque é através dele, de sua assimilação dentro do corpo que a relação se fortalece. Por isso, suas reflexões nos permitem integrar um tipo de relação com a alteridade que parece corresponder ao que se propõe neste artigo.

Trata-se de uma antropologia ameríndia da alteridade, em que o exercício é o de pensar outramente, ou, ainda, pensar outra mente, com outra mente, diz o antropólogo brasileiro. Comer o outro é incorporar o ser do outro para dentro de si, de maneira a fortalecer-se, não só individualmente, nem mesmo coletivamente, mas em relação ao outro. Fortalecer-se através do outro e em relação a ele sem que haja rejeição, partição, mas sim assimilação e partilha. A alteridade ocupa um lugar dentro de si, não havendo relações de oposições dialéticas (eu *versus* o outro) e sim de inclusão dialógicas (eu com o outro).

Nessa mesma direção, por sua vez, Peter Sloterdijk (2016) propõe, em sua trilogia das Esferas aquilo que consideramos ser uma nova teoria da mídia, uma concepção ampliada de mídia em que a esfereologia (indo do estudo das microesferas celulares àquele das macroesferas planetárias e galácticas) constitui o modelo de toda relação de algo, com algo em algo. No primeiro volume de *Esferas, 1 Bolhas* (2016), o ser humano habita um mundo em que está aparentemente apartado da sua origem protetora, mas ao mesmo tempo intrinsecamente

conectado a ela; a esfera, tendo sido a imagem símbolo da metafísica judaico-cristã da proteção que permitiu ao homem se sentir amparado e protegido, é retomada pelo filósofo através da microimagem da bolha, denotando que o que se pensa por espírito ou alma é apenas o ar da vida insuflado em um espaço de partilha. Micro e macro esferas se interconectam de várias maneiras, como na amamentação, no toque e no olhar que interconectam mães e filhos antes intrinsecamente uniduais, formando o que o autor chama de *díadas*, que após o nascimento se encontram apartados pelo ar.

À medida de sua explanação sobre as formas de relação entre seres nunca isolados, o filósofo adentra o argumento da incorporação, no sentido da assimilação no e pelo corpo. A música, por exemplo, é algo que se assimila no corpo através do sentido da audição e do órgão do ouvido. Nessa direção, os alimentos são incorporados, assimilados e podem trazer não apenas sensações e informações, mas sobretudo verdades, como veremos mais adiante, junto com a noção de competência participativa investida por Sloterdijk (2016) para mostrar seres vivos em um universo em movimento; viver implica em participar da partilha, ser parte de multiplicidades em relação: as esferas.

Tobie Nathan (2017), em conferência gravada na Universidade Popular do Quai Branly, em Paris, tratou diretamente dos interditos alimentares nas culturas africanas (Nathan; Clément, 2017). Ao se referir à noção de precaução para afirmar que os interditos são formas de prevenir eventuais modos de relação de dependência entre seres que desejam dominar uns aos outros, o autor nos elucida sobre o fato dos alimentos terem função ativa, viva e significativa em um mundo onde – haja vista o conjunto da obra do etnopsiquiatra – sabemos que os seres em relação dinâmica e constante não são apenas seres visíveis, mas também aquelas forças que os acompanham: os antepassados permanecem conectados a cada um por diferentes fluxos energéticos ou psíquico-emocionais. A estes seres e estas forças o autor dá o nome de *alteridade radical*.

Neste ponto, vale a pena ressaltar que, sobre o culto aos Orixás, Pierre Verger (1981) atesta a relação entre vivos e mortos, ancestralidade e divindade seguindo a mesma lógica:

A religião dos Orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O Orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida estabeleceria vínculos que lhe garantiriam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais, ou ainda,

adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização (Verger, 1981, p. 18).

Sabemos que Tobie Nathan (2017) investe a crença do outro em seu método terapêutico, dando-lhe valor de realidade que lhe permitirá encontrar caminhos de cura coerentes com o sistema de crenças e a experiência de realidade que seus pacientes lhe reportam. Nisso, o autor não está epistemologicamente distante de Viveiros de Castro (2015).

Miriam Rabelo (2013), em seu estudo sobre os percursos da comida no candomblé, observa que “o ebó, o bori, o assentamento” revelam que “a comida é o veículo por excelência pelo qual se fazem pessoas e santos (ou pessoas com seus santos), pelo qual se promovem participações e transformações” (Rabelo, 2013, p. 106). Para a autora, “a comida vincula borrando fronteiras, instituindo reversibilidade entre dentro e fora, humano e orixá, cabeça e corpo” (Rabelo, 2013, p. 106), mas sobretudo é um “intermediário”, por possuir uma “dinâmica relacional” (Rabelo, 2013, p. 106), uma vez que o ato de preparar a comida mobiliza todo o terreiro, além de que, o ato de comer ritualisticamente, põe o corpo dos filhos e filhas em relação com os orixás, neste sentido, acaba moldando uma sensibilidade estética e ética.

Francesca Bassi (2012), por sua vez, após analisar interditos, tabus e quizilas tanto na vasta literatura antropológica produzida a respeito, como em terreiros baianos de contexto Jeje-Nagô<sup>3</sup>, ao tentar entender o papel da *obrigações* e *precauções* de cada filho de santo em relações aos alimentos, observa que o corpo do adepto é como “locus privilegiado” (Bassi, 2012, p. 182) de encontros e desencontros energéticos específicos, já que os alimentos, uma vez incorporados, *são veículos dos princípios dos orixás*.

Os estudiosos contemporâneos, aqui citados, percorrem caminhos distintos, com objetivos diferentes e nem sempre em tudo dialogantes; porém, todos eles passam, em algum momento de suas construções, pela contemplação reflexiva sobre o ato de alimentar-se e sobre os trajetos digestivos e suas significações para o estabelecimento de relações afetivas, psíquicas e sociais, imanentes e transcendentais. Fazê-los dialogarem para compreender melhor o fenômeno das quizilas, permite extrapolar os discursos e as prescrições rituais do contexto afro-

---

<sup>3</sup> A Nação Jeje compreende as culturas de diversos povos, tais quais os Fons, Ewes, Adjas, Minas, Popos, Gans, etc. Povos que têm em comum sua forma de religião: o culto ao Vodun. Mas a diversidade no culto varia de povo para povo, de segmento para segmento. Esses povos habitavam o antigo reino de Dahomey, situado onde hoje é o Benin, próximo à Nigéria, onde se situam os povos iorubás, e que mantêm em suas regiões fronteiriças, uma mescla de seus cultos, fazendo com que os *jejes* adotassem alguns Orixás em seu panteão (voduns nagôs como Oyá, Òsún, Yemanjá), assim como os nagôs adotaram alguns voduns em seu panteão (Naná, Omolu, Oxumaré, por exemplo).

brasileiro para integrá-los a uma concepção midiática das relações de um mundo em partilha. O estudo da palavra quizila e os relatos de vivências por praticantes do culto aos Orixás também trazem suporte para a compreensão do fenômeno.

## 2 Sobre quizilas ou *ewó*: da palavra ao fenômeno

Todo filho feito no Santo cumpre quizila. Nos terreiros pesquisados e na literatura estudada, quizila é algo proibido por preceito, um comportamento que, a partir do momento em que o filho de santo é feito, não poderá mais adotar, por respeito à divindade. De acordo com Lody (1998), “os alimentos, a preparação dos alimentos e o ato de comer têm uma função importante como símbolo de uma identidade social e religiosa, tanto da pessoa individual como de uma comunidade” (Lody, 1998, p. 119). Acrescentamos que as quizilas individuais, ou mesmo as coletivas (aquelas que determinam preceitos a serem seguidos na cozinha do santo, por exemplo), também fazem parte dessa dinâmica de articulação simbólica para o fortalecimento do sentido de pertencimento a uma comunidade de partilha entre homens e deuses.

O termo quizila não se refere apenas a comidas, mas também a gestos, cor de roupa, horários para se fazer determinadas coisas etc. Os exemplos são inúmeros porque variam a depender da tradição de cada terreiro. Pode-se citar, à guisa de ilustração, alguns exemplos tomados da tradição Jeje-Nagô. Filhos de Omolu, não podem comer ao relento e, sim, sempre em área coberta. Filhos de Obaluaiê não podem levar sol na cabeça, devem sempre andar de cabeça coberta nos horários de forte luminosidade solar. Nenhum filho feito para qualquer santo pode usar roupa de outras pessoas, comer caranguejo, raspar fundo de panela e muitos outros tabus ou *ewó*, em língua Iorubá<sup>4</sup>.

O uso da palavra quizila, segundo o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* foi registrado pela primeira vez em 1681 por António Oliveira de Cadornega, em sua *História Geral das Guerras Angolanas*<sup>5</sup>. O termo viria do quimbundo *kijila*, que significa preceito, mandamento, regra, do verbo *kujila* jejuar. Já no Dicionário de arabismos da língua Portuguesa, de Adalberto Alves, de 2013, a palavra *quezília* vem do árabe *qazal*, que significa coxo, coxeadura. As *quezílias*

<sup>4</sup> O termo iorubá *ewó* vem sendo usado pelos adeptos de terreiros de tradição nagô, principalmente devido ao forte movimento de reivindicação do caráter predominantemente africano dos candomblés que, ao longo dos séculos de adaptação ao Brasil, acabaram mesclando usos e tradições de origens variadas presentes na cultura brasileira. Desta forma, a palavra quizila já largamente assimilada ao vocabulário da língua portuguesa é substituída nos terreiros nagôs pela palavra iorubá *ewó* que significa propriamente proibição ou tabu.

<sup>5</sup> António Oliveira de Cadornega. *História Geral das Guerras Angolanas* 3 vol. Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1972.



acabam frequentemente na agressão física – briga; discussão; contenda; desentendimento; embirração; transtorno. Do substantivo, derivam o verbo quezilar (brigar, embirrar, importunar, aborrecer, incomodar) e o adjetivo quezilento (que causa quezílias, brigão, enfadonho, importuno). No Brasil, constam várias acepções para quizila: “1. Aversão espontânea, irracional, gratuita por (alguém ou algo); antipatia, inimizade. 2. Sensação de impaciência, aborrecimento 3. Conflito de interesse, briga, rixa, pendência” (Houaiss, 2001, p. 2367). Também há derivações para seu uso comum, tais como o verbo quizilar, empregado tanto no sentido de causar como de sofrer quizila; ainda os adjetivos quizilento e enquizilado, que qualificam aquele que tem quizilas.

Embora incerta e contestada por alguns filólogos da língua portuguesa, como Silveira Bueno<sup>6</sup>, a origem angolana não tanto da etimologia da palavra, mas sobretudo da transmissão do costume traz algumas informações importantes sobre a forma como as quizilas são estabelecidas e sua relação com a ancestralidade. Raphael Bluteau, em seu *Vocabulário portuguez e latino (...)*<sup>7</sup>, datado do século XVIII, dá a seguinte explicação sobre o uso angolano do termo quimbundo *kijila*: “maldição que os pais dos negros de Angola dão aos filhos” (Bluteau, 1709/1712 *apud* Houaiss, 2001), dizendo que se comerem veado, carneiro, etc., lhes dão sua maldição; e que comendo-os lhes vêm umas nódoas ou outros sinais, e morrem.

Também o Dicionário da Língua Portuguesa de Moraes Silva, datado de 1789<sup>8</sup>, registra:

antipatia que os pretos da África têm com alguns comeres ou ações, de sorte que se os contrariam nisso, padecem doenças ou talvez se lhes chegue a morte: dizem alguns que essas antipatias se lhes causam da proibição de seus pais, que os perseguem se contravêm a elas, vindo do outro mundo a isso suas almas!!! (Silva, 1989 *apud* Houaiss, 2001).

Não sabemos ao certo se na África, de acordo com os relatos acima, eram de fato os pais biológicos que transmitiam suas quizilas aos filhos, ou se, como nos terreiros afro-brasileiros, as quizilas eram transmitidas pelos pais de cabeça, os deuses (Orixás, N’kisis ou Voduns, a depender

---

<sup>6</sup> Francisco da Silveira Bueno (Atibaia, 1898 — São Paulo, 1989) foi um cronista, poeta, jornalista, lexicógrafo, filólogo, ensaísta e tradutor brasileiro. Publicou o *Dicionário Silveira Bueno*, Editora FTD, 1ª edição de 1956. Silveira Bueno vê a palavra quizila como criação portuguesa e não africana.

<sup>7</sup> Bluteau, Raphael. *Vocabulário portuguez & latino*: aulico, anatomico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v.

<sup>8</sup> Dicionário da língua portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 2: L - Z) Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

da tradição, sendo, respectivamente, Nagô, Banto ou Fon), ou seja, os seres divinos a quem pertencem o filho. O fato é que, no Brasil, as quizilas são estabelecidas através do jogo de búzios e dependem não só da qualidade específica do Orixá que habita a cabeça do filho, mas também da relação que esse estabelece com ele durante sua trajetória de iniciado. Certas quizilas são conhecidas e compartilhadas por todos os filhos de um mesmo Orixá. É o caso do azeite de dendê, maior quizila de todos os filhos de Oxalá, e do ovo cozido, quizila absoluta das filhas de Oxum. Já, outras são identificadas pelo filho ao longo de um processo de vivência e experiência em que se trata de observar o próprio corpo em suas reações fisiológicas e de perceber as precauções necessárias para se manter um bom relacionamento com o Orixá. Este é o aspecto que interessa tratar aqui: o alimento efetua um trajeto digestivo que regula a relação harmônica ou desarmônica entre si mesmo (o filho) e o outro (a divindade). Considera-se o alimento, portanto, como uma mídia, portadora de mensagem, tentando ir além de interpretações simplistas que as veem apenas como “antipatia supersticiosa que os africanos nutrem por certos alimentos e determinadas ações” (Querino, 1938, p. 76). Como observado em Viveiros de Castro (2015) e Nathan (2017), é preciso olhar os fenômenos sociais e culturais a partir da metafísica daquele que a vivencia e pratica, que também a pensa e teoriza.

### 3 O trajeto digestivo e a *verdade de incorporação* – comer o outro ou ser devorado por ele

A teoria antropofágica brasileira percebe as relações de alteridade como uma série de atos de deglutição. A datação do *Manifesto antropófago* confirma esta observação: “Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha” (Andrade, 1976). Ao referir-se à “teoria antropofágica brasileira”, não se trata apenas das ideias enunciadas pelos modernistas da semana de 1922 e suas releituras posteriores, tais como a do Tropicalismo (Velo, 2012) e do Teatro oficina (José Celso Martinez Correia), mas também aquilo que Lévi-Strauss (2000) chamou, ao se referir aos trabalhos etnográficos brasileiros, de *metafísica da predação*, e que Viveiros de Castro (2015) desenvolve como uma pista para pensar *metafísicas canibais* a partir da perspectiva ameríndia.

Duas questões se colocam a respeito da prática antropofágica indígena no Brasil: a da interação dos humanos com os deuses e o mundo dos mortos e a dos humanos entre si. São duas formas de profundas relações de alteridade. A primeira é radical (o outro divino), a segunda, é

relativa (o outro humano). Não se sabe se o envolvimento de entidades incorpóreas (deuses ou espíritos mortos) nos atos ritualísticos canibais sempre tinham finalidade propiciatória (qual seja, de colocá-las a seu favor). Há várias teses sobre o assunto. Para Florestan Fernandes (1970), o sacrifício de um ser humano sempre se dirigia a uma entidade espiritual e tinha como finalidade a vingança dos mortos em guerra e a celebração pela execução e devoração em grupo do cativo inimigo. Já Viveiros de Castro (2015) contesta a ideia de que essa fosse a finalidade última. Para o autor, podia haver entidades espirituais envolvidas, mas nem sempre a finalidade era a de propiciar vingança junto a esses seres e, sim, de reforçar a identidade do grupo através do inimigo. Com isso, o antropólogo brasileiro corrobora com a tese segundo a qual a metafísica da predação ameríndia embasa os modos de relação entre seres vivos que compartilham o mundo – humanos, animais, deuses, plantas, etc. Dão-se por aliança e não por filiação, como na perspectiva ocidental de base cristã. Ao absorver a carne do inimigo o ameríndio, por um lado, assegura para si sua posição dominante com relação ao outro, mas também o aceita dentro de si, fortalecendo sua posição através dele e não o excluindo por ele não ser da mesma linhagem ou filiação. Nesse caso, percebemos que a antropofagia é um meio que serve para intermediar as relações entre os seres, no caso, seres humanos, reforçando posições de força.

Ao observar, a partir da perspectiva deles, a prática da antropofagia entre os ameríndios, Viveiros de Castro (2015) propõe uma metafísica canibal própria daqueles povos, na qual o sagrado (tal como o concebemos) ocupa uma posição cujo centro está deslocado com relação ao lugar que outros antropólogos, como Florestan Fernandes (1970), haviam lhe dado. Pode-se supor que a ingestão de alimentos e suas implicações na relação com o sagrado, no caso das culturas afro-brasileiras, também corresponda a metafísicas específicas. É o que deduzimos dos trabalhos de Francesca Bassi (2012) e Miriam Rabelo (2013) a respeito. Bassi (2012) critica o modelo europeu de corpo cindido, definido como objeto biológico por um lado e de uma tradição metafísica, por outro, que opõe corpo e mente, “de maneira que não deixa espaços para entender as relações de um corpo com outros organismos segundo uma abordagem mais ecológica” (Bassi, 2012, p. 186). Rabelo (2013), por sua vez, entende, a partir das noções de *fluxos e transformações* que o percurso da comida no corpo age “absorvendo as energias negativas nele retidas” (Rabelo, 2013, p. 89). “Talvez seja melhor dizer que corpo e comida se misturam (as fronteiras entre eles são temporariamente afrouxadas)” (Rabelo, 2013, p. 89).

Como já informa Sloterdijk (2016), à mesa, fazemos refeições e sobre os altares somos comidos pelos deuses:

Quem não perdeu totalmente a razão, ou seja, o sentido de correspondência, sempre saberá com suficiente precisão quando ele é o receptáculo e quando é o conteúdo; quando ele consome e quando ele próprio é o consumido. Precisamos dizer que toda verdade oral repousa nessa diferença entre as mesas: para se tornar um ser suficientemente completo, é preciso aprender em que mesas somos os comensais e em quais nos tornamos o que é comido. Às mesas as quais comemos chamam-se mesas de refeições; aquelas em que somos comidos chamam-se altares. (Sloterdijk, 2016, p. 472)

É possível, portanto, não só apreender metafísicas próprias a partir de uma determinada forma de se fazer corresponder alimentos e deuses, por um lado, alimentos e humanos, por outro, mas, e forçosamente, compreender como se estabelecem através do alimento, as correspondências entre homens e deuses, entre mesas e altares. É nesse sentido que cremos ser pertinente afirmar que as relações de alteridade são mediadas pelo que os seres ingerem (os alimentos) e determinadas pelas regras (no caso das religiões afro-brasileiras e nos ritos indígenas, as quizilas e as oferendas), que presidem às relações entre filhos e deuses, filhos e ancestrais, ou, dito de outro modo, os que estão no mundo aqui e agora e os que os precederam e vivem em outro mundo (o mundo das Almas, o *Orún*, para-além-daqui).

São seres de naturezas diversas que necessitam de sistemas de comunicação, circulação, transmissão, aqui chamados de mídias, para viverem em relação uns com os outros numa perspectiva, como dito em introdução, totalizante. Há, inevitavelmente, em meio à complexidade desses trajetos comunicacionais, alimentos convenientes e alimentos inconvenientes, os que fazem bem e os que fazem mal, remédios e venenos: em suma, pode-se morrer de comer a alteridade.

O alimento é uma mídia porque liga os seres ao mundo pela boca e porque cria “relações entre os integrantes do terreiro”, “dinâmicas relacionais” (Rabelo, 2012, p. 92), e liga os seres às divindades de culto. Não fosse o formato de todos os sistemas endócrino, laríngeo, esofágico, que lembram dutos, canais ou vias comunicantes, a comida atravessa (informa) e fornece, durante esse trajeto, uma *verdade oral*, sensitiva, estética, fenomenológica, capaz de ser percebida e falada, mas nunca transportada integralmente para a consciência de outrem. A comida trata não só de uma verdade íntima, obtida via oral, como também de um saber comunicacional. Sloterdijk (2016) afirma que:

Há, na história intelectual europeia, uma tradição à parte, e dotada de alguma influência, segundo a qual a verdade é algo que não se deixa articular pela fala e, menos ainda, pela escrita, mas apenas pelo canto e, sobretudo, pela alimentação. Nessa concepção, a verdade não consiste em apresentar ou representar logicamente uma coisa em outro meio, mas em incorporar ou integrar uma coisa em outra. (Sloterdijk, 2016, p. 471).

Observe-se aqui o termo *incorporar*, integrar ao corpo: Sloterdijk chama de *verdade de incorporação* a assimilação do conteúdo ao que contém ou do que devora ao que é devorado. Ao consumir a hóstia ou ao engolir a oferenda, o praticante assume Cristo ou a divindade à qual fez a oferta. Quando a metafísica é canibal, os seres se devoram. Assim, um mito de Exu ensina que, ao nascer, esse começou por engolir todos os seres vivos do mundo. Só depois de ter sido reverenciado como *Aquele que come primeiro*, Exu regurgitou o que havia comido e os seres criados sobre a terra se tornaram potencialmente divinos, todos habitados pelo axé da divindade: uma verdade de incorporação universal transmitida pelo mito. Em artigo anteriormente publicado sobre esse mito, Dravet (2018) explica:

Ao comer todos os seres, Exu – o filho manifesto sobre a Terra – imprime-lhes sua qualidade divina, ele os aproxima de si, de sua natureza, de sua interioridade divina e com a regurgitação, da força que lhe sai pela boca. Os seres, enquanto corpos, tornam-se humanos pelo fato de serem marcados pelo divino, de serem dotados dessa alma comum que Exu lhes atribui com seu ato devorador. Sendo assim, ao devorar os seres, Exu lhes dá, em realidade, a possibilidade da vida harmônica com a esfera divina. É dizer que antes de Exu, a vida na Terra seria inviável para os seres então desconectados da divindade. A vida, portanto, só é viável se for relacional (divino/humano e corpo/alma ou ainda cultura/natureza). E o que relaciona os seres entre si e com o divino é, propriamente, o sistema digestivo. Nesse sentido, Exu é aquele que permite o trânsito entre o dentro e o fora, o fora e o dentro; o comunicador de uma força vital, dinâmica e relacional, também transformadora (Dravet, 2018, p. 6).

Diferente das *verdades de apresentação*, em que se pode, na maioria das vezes, indicar com suficiente precisão, quando estão reunidos os pressupostos de sua ocorrência, nunca se pode dizer o mesmo de forma muito precisa sobre as *verdades de incorporação*. A imprecisão não é aqui vista como uma falha; é seu modo de existência. Menear a cabeça e relaxar o corpo ao ouvir uma peça musical são expressões de uma verdade de incorporação, no caso, de uma incorporação musical, em que alguém adequa a forma de seu corpo à música ouvida. A imprecisão reside no fato de não se saber exatamente onde se encontra o ouvinte quando

mergulha no espaço dessa experiência. O mesmo pode-se dizer do deus que está sendo comido, quando o alimento é consumido. Onde ele se encontra? É preciso desenvolver uma “competência participativa” (Sloterdijk, 2016, p. 472) para tecer alguma suposição sobre esse lugar de verdade.

É precisamente esta competência que os adeptos do culto aos Orixás desenvolvem ao administrarem suas quizilas. “A fórmula ‘razão participativa’ implica a tese de que há participações adequadas e inadequadas, que se relacionam umas às outras como o verdadeiro e o falso” (Sloterdijk, 2016, p. 474). A oferenda à divindade é a participação com ela em sua comida, do mesmo modo que a quizila é a participação com a divindade na recusa (pelo respeito e cuidado) com esta mesma comida.

Ao tratar de interditos alimentares, Tobie Nathan (2017) diz que a lógica obedece a um *princípio de precaução*, e não a tabus no sentido de proibição pela lei da comunidade. Relacionando a lógica da razão participativa com a do princípio de precaução, obtém-se que a competência participativa implica no reconhecimento do alimento adequado ou inadequado ao fortalecimento das relações dos filhos com seus Orixás. Ou seja, a alimentação é, por princípio, o lugar da vida e da morte (por envenenamento, que pode se dar de várias maneiras: mau olhar, inveja, substância venenosa, inversão, associação, maledicência, etc.), de modo que é preciso precaver-se. De acordo com os relatos dos filhos de santo, a vida comunitária é uma vida de interdependências entre todos os seres que dela fazem parte. Com isso, compreende-se o outro potencialmente como amigo e inimigo.

Explica-se assim o sentido de certas quizilas como a de nunca abandonar um prato de comida descoberto. Esse é um dos maiores sinais de falta de cuidado consigo mesmo. Qualquer comida, enquanto não for tocada, permanecerá encoberta. Também se explica por que, entre muitos povos da África, segundo Tobie Nathan (2017), recomenda-se às crianças que nunca aceitem comida vinda de pessoas de fora da casa. Algo que também os contos tradicionais europeus expressam pela maçã envenenada, ou pela casa de doce das bruxas em meio à floresta (lugar emblemático do desconhecido). Nathan (2017) narra que na África Central, as crianças feiticeiras sempre foram primeiro enfeitiçadas por um mais velho por ingestão de alimentos, na maioria das vezes doces ofertados pelo ancião interessado em ter o domínio mágico sobre aquela criança. Para desfazer o feitiço, é preciso forçar a criança a *vomitar* o alimento, como se diz, o que

consiste em fazê-la narrar como foi enfeitada, confessar detalhadamente os atos de bruxaria cometidos e, finalmente, purificar-se moral e espiritualmente.

Quizila, portanto, não deve ser entendido como um tabu ou uma proibição, mas como um preceito estabelecido por um princípio de precaução e cuidado consigo e com o outro, como aponta Rabelo (2013), que cada filho de santo, ao desenvolver sua própria competência participativa na comunidade do terreiro e na comunhão com seu ser divino, aprende, ao longo dos anos, a reconhecer, estabelecendo assim sua relação de intimidade com o Orixá. Uma relação que se dá pela boca, em que o alimento é *veículo* e *mídia*. Vejamos agora que relação de intimidade é essa, propiciada pelo cumprimento da quizila.

#### 4 A construção/transformação de si através do outro: competência participativa e precaução

Apresentam-se aqui a título de exemplos, não exaustivos, alguns relatos de filhos de santo e suas experiências com as quizilas, coletados para esta pesquisa, que permitiram perceber uma grande diversidade de reações e relações mantidas por cada um deles com suas quizilas. Em um dos terreiros frequentados<sup>9</sup>, uma filha de Ewá – Orixá feminino representado segurando uma cobra, deusa da aurora, da arte e de todas as transições – nos contou que, antes mesmo de ser iniciada, quando ainda se encontrava em preparação, comeu sem saber carne de cobra e passou mal. Para ela, comer cobra é como comer a si mesma. Um processo de autofagia cuja consequência pode ser a própria morte, ou, mais provavelmente, o enlouquecimento. Depois que a moça descobriu a quizila de seu Orixá, ficou claro que, se já fosse iniciada quando comeu o pedaço de cobra, poderia ter definhado e enlouquecido. Não há remédio para a autofagia.

Outra filha do mesmo Orixá nunca comeu cobra, mas diz que sente coceira pelo corpo e fica com a pele avermelhada pelo simples fato de ver amendoim (quizila de Ewá). Não consegue suportar o cheiro. Não há perigo dela ser enganada por ninguém: seu Orixá já lhe dá seus sinais pelas reações físicas. *Essa quizila, eu vou respeitar até o fim*, diz ela. *Aliás, Ewá é mãe muito presente. Não permite que suas filhas falhem*. Morango é outra conhecida quizila de Ewá, mas a moça em questão diz que só não come por puro respeito, que até gostaria de comer porque gosta muito do sabor e acha que não ocorreria nada.

<sup>9</sup> Terreiro Xangô-Quatro-Luas, situado em Vicente Pires, Distrito Federal.

Os relatos deixam claro que o corpo dos filhos de santo, depois da iniciação, passa a reagir aos alimentos de seus Orixás. Esses tornam-se repugnantes sem que haja motivo aparente, correspondendo perfeitamente ao uso comum da palavra quizila definida pelo dicionário Houaiss (2001): “1. Aversão espontânea, irracional, gratuita por (alguém ou algo); antipatia, inimizade”. A ingestão desses alimentos antipáticos causa então todo tipo de mal, mas principalmente males relacionados ao trajeto digestivo e suas derivações como, aquelas relativas ao sistema linfático: disenterias, vômitos, irrupções na pele, coceiras, etc. Na maioria das vezes, os filhos descumprem as quizilas por falta de cuidado, por desconhecimento ou mesmo para testar se aquele alimento é de fato uma quizila a ser seguida para além do preceito.

Esse processo de autoconhecimento através da relação com o Orixá, aquele ser divino – por um lado, radicalmente outro por pertencer a uma outra esfera de vida, por outro lado, discretamente íntimo por ser o filho uma parte hologramática de sua energia – se verifica quando a filha de Ewá declara que seu Orixá é *mãe muito presente* que não a *deixa falhar*. Ou quando o filho de Xangô exclama: *Deus me livre de comer carneiro, Xangô não perdoa*. Esse mesmo processo também permite à outra filha de santo dizer que às vezes come caranguejo considerando tratar-se de siri e *está tudo resolvido*. Não se trata de um autoengano, mas de um processo de substituição pela palavra. Essa narrativa é clássica entre os filhos de santo de vários terreiros afro-brasileiro, e é contada também por Augras (1987), em seu artigo *Quizilas e preceitos: transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo*, no qual ela explicita: “Esse tipo de malandragem é bem frequente nos terreiros. Chamar abóbora de inhame vermelho, ou caranguejo de siri, é meio de contornar as situações” (Augras, 1987, p. 54). No mesmo sentido, Cossard (1981) também diz que a precaução verbal serve para que a divindade “não possa perceber a ofensa que lhe é feita” (Augras, 1987, p. 136).

Dizem que uma mãe de santo comia sua quizila na frente de todos sem o menor pudor e, se visse algum de seus filhos olhando, gritava: *O que é? Está vendo alguém comendo aqui?* O filho então sabia que devia responder negativamente. A transgressão estava neutralizada pela palavra. Essa história, como tantas outras, é motivo de brincadeira nos terreiros. Reconhece-se a força da mãe de santo cujo pragmatismo burla a lógica ensinada e transmitida por ela mesma, por dever, a seus filhos. Tudo indica que personalidades fortes conseguem acalmar seus Orixás usando de artifícios de linguagem, cuja pragmática faz a magia ser o mais eficiente dos recursos para criar infinitamente *verdades de incorporação*. O verbo mágico, as falas repetidas, aquilo que



se afirma diante de todos, histórias que se narram sobre as próprias experiências formam o conjunto das competências participativas necessárias para se pertencer à comunidade dos filhos de santo.

### **Considerações finais: *Exu come tudo* ou a teoria midiática aplicada à alimentação**

O corpo comunicante é lugar de passagem/trânsito/trocas entre seres vivos humanos e não-humanos: no corpo, os alimentos percorrem um trajeto digestivo que faz o elo e alimenta não apenas o organismo físico, mas também a ligação mística entre humanos e deuses; uma ligação que não poderia ser mais íntima, dando-se por ingestão, assimilação e incorporação, ou, nos casos de incompatibilidade, por rejeição antipática do próprio organismo do filho às antipatias do seu Orixá.

Para a teoria antropofágica, comer o inimigo é um ato de autoconhecimento que só pode se dar através do conhecimento do outro, um tipo de sabedoria da autodeterminação pela assimilação do outro. Ora, para conhecer o outro, é preciso comê-lo. Essa é uma das interpretações possíveis para um dos mitos de Exu – aquele que *come tudo* – aquele que, ao nascer, engoliu todos os seres vivos do mundo, humanos e não humanos, que causou a primeira fome essencial e, insaciavelmente, comeu até seus próprios pais; aquele que também regurgitou tudo, devolvendo à vida novos seres, ressarcidos e agora plenos de axé divino. Exu, o deus filho, o procriado, é também aquele que habita o corpo de cada ser vivo. Chamado de *Rei do corpo* (*bara*, em Iorubá) possui todos os corpos vivos, sendo o alimento e a quizila ao mesmo tempo, o anverso e o reverso, o bem e o mal, o positivo e o negativo. Come todas as oferendas, já que, por preceito, aquilo que se oferta a um Orixá, primeiro se oferta a ele. Conhecido misticamente como *aquele que faz o erro virar acerto e o acerto virar erro*, supõe-se que ele seja também o dono de todas as quizilas. O fato é que para entender qualquer realidade do mundo dos Orixás, é preciso primeiro compreender Exu, talvez o ser mais incompreendido e mais inquietante de todos os seres cultuados nos terreiros afro-brasileiros.

Para a teoria da comunicação, por sua vez, tal perspectiva aqui desenvolvida pode parecer mesmo uma heresia conceitual. Embora, para alguns teóricos do corpo, ele seja lugar de trânsito (Baitello Jr., 2005), reconhecemos que o estudo dos alimentos como mensagens e como fluxos transformadores do corpo, ainda é um campo a ser explorado do ponto de vista midiático.

Ao tratar do caráter totalizante da dinâmica do alimento enquanto mídia, considera-se que é um ser não neutro, dotado de intencionalidade, que manifesta no corpo, através da percepção de apetites, rejeições, atrações e repulsões, a expressão simultânea de uma identidade pessoal e comunitária, mas também da qualidade e do nível de interação que um filho de santo estabelece com seu Orixá.

O fenômeno midiático alimentar é total pelo fato de estabelecer de forma incontável o *modus operandi* de uma relação que conecta o plano da matéria – do corpo dos humanos – e o plano metafísico e cósmico dos deuses; uma relação de ingestão-indigestão, potencialmente discreta (assimilação íntima humano-divina) e indiscreta (rejeição, descompensação, morte). Nesse sentido, a teoria da mídia e de seu papel circular de mediação, tal como proposta por Sloterdijk (2016) se aplica também ao fenômeno alimentar, como mostra a lógica implícita na prática das quizilas.

### Referências

- ANDRADE, Oswald. Manifesto antropófago. In: TELES, G. M. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976.
- ALVES, Adalberto. *Dicionário de arabismos da língua portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da moeda, 2013.
- AUGRAS, Martine. Quizilas e preceitos: transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.
- BAITELLO JR., Norval. *A era da iconofagia*. Ensaios de comunicação e cultura. São Paulo: Hacker, 2005.
- BASSI, Francesca. Revisitando os tabus: as cautelas rituais do povo-de-santo. *Religião e Sociedade*, v. 1, p. 170-192, 2012.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v.
- COSSARD, Gisele B. A Filha de Santo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Olóòrisà: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo: Agora, 1981.
- DICCIONARIO da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 2: L - Z) Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.
- DRAVET, F. Entrever no (in)visível: imaginação, comunicação oracular e potência criativa. *E-Compós*, n. 22, v. 1, 2019. <https://doi.org/10.30962/ec.1627>.

DRAVET, Florence. Imaginário do aborto e comunicação medial. *MATRIZES* (Online), v. 17, p. 57-76, 2023.

DRAVET, Florence. Exu, o andrógino canibal: aproximações entre mitologia e imaginário antropófago brasileiro para pensar alteridade. *Revista Famecos*, Porto Alegre, v. 25, n. 2, p. 1-14, maio/jun./jul./ago. 2018: ID27839. DOI: <http://dx.doi.org/10.15448/1980-3729.2018.2.27839>.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "Postface", *L'Homme* [En ligne], Paris, v. 1, n. 57, p. 154-155 | avril-septembre 2000. Disponível em: <http://lhomme.revues.org/57>. Acesso em: 15 out. 2023.

LODY, Raul. *Santo também come*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

NATHAN, Tobie; CLEMENT, Catharine. Les interdits alimentaires en Afrique et en Inde. *Document Audio*. Université populaire du quai Branly, 2017.

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

QUIZILA. In: DICIONÁRIO de arabismos da língua Portuguesa. Adalberto Alves, 2013.

QUIZILA. In: DICIONÁRIO Houaiss da Língua Portuguesa, 2001.

RABELO, Miriam. Os Percursos da Comida no Candomblé. Papeles de Trabajo (Instituto de Altos Estudios Sociales. en Línea). *Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín*. ISSN 1851-2577. a. 7, n. 11, Buenos Aires, mayo de 2013. Dossier: "Materialidad y agencia: un debate con la obra de Tim Ingold".

SLOTERDIJK, Peter. *Esferas 1 - Bolhas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

VELOSO, Caetano. *Antropofagia*. São Paulo: Penguin e Companhia das Letras, 2012.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*. São Paulo: Corrupio e Círculo do Livro, 1981.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

**Florence Dravet** - Universidade Católica de Brasília – UCB

Professora do PPG Inovação em Comunicação e Economia Criativa da Universidade Católica de Brasília, bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq, nível 2.

E-mail: [flormd@gmail.com](mailto:flormd@gmail.com)

**Gustavo de Castro** - Universidade de Brasília – UnB

Professor da Universidade de Brasília - UnB, bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq, nível 2.

E-mail: [gustavo.castro@fac.unb.br](mailto:gustavo.castro@fac.unb.br)

- Este artigo foi apoiado pelo Edital PPGCOM (FAC/UnB) nº 04/2023 – Auxílio pesquisador