

Oferendas? Preparos e composições afro-religiosas em dois mundos

DANDARA RODRIGUES DORNELES*

JOSÉ CARLOS GOMES DOS ANJOS**

Resumo: O artigo versa sobre composições e preparos afro-religiosos que são conhecidos e denominados amplamente como “oferendas”. O objetivo é problematizar e discutir esse termo, juxtapondo a sua utilização em dois âmbitos – o externo à religiosidade afro-brasileira e na comunidade do Centro Africano Ogum e Iansã, terreiro do Rio Grande do Sul. A etnografia, seguindo os princípios da observação participante, é a estratégia de investigação adotada neste estudo. Como resultado observa-se que no âmbito externo oferenda se trata de um termo genérico, que comumente permeia mais a esfera pública do que um termo que seja empregado no interior da comunidade afro-religiosa. O termo oferenda acaba por “traduzir” diferentes processos ritualísticos, envolvendo as contendas raciais. Já dentro do terreiro, não há oferendas, mas uma variedade de preparos em conformidade ao objetivo, ao culto e às entidades. São composições complexas que mobilizam um pensar negro ancestral que não é apreendido pelo termo “oferenda”.

Palavras-chave: Terreiro; Ebó; Religiosidade Afro-brasileira; Educação e/em Terreiros.

Offerings? Afro-religious preparations and compositions in two worlds

Abstract: The article deals with Afro-religious compositions and preparations that are widely known and called “offerings”. The objective is to problematize and discuss this term, juxtaposing its use in two scopes - the external to Afro-Brazilian religiosity and in the community of the African Center Ogum and Iansã, terreiro of Rio Grande do Sul. Ethnography, following the principles of participant observation, is the research strategy adopted in this study. As a result, is observed that in the external scope the offering is a generic term which commonly permeates the public sphere, more than a term that is used within the Afro-religious community. The term offering “translates” different ritualistic processes, involving racial strifes, while inside the terreiro there are no offerings, but a variety of preparations in accordance with the objective, cult and entities. They are complex compositions that mobilize an ancestral black thinking that is not apprehended by the term “offering”.

Key words: Terreiro; Ebó; Afro-Brazilian Religiosity; Education and/in Terreiros.



* **DANDARA RODRIGUES DORNELES** é Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGEdu/UFRGS).



** **JOSÉ CARLOS GOMES DOS ANJOS** é Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pós-doutorado em Ecole Normale Supérieure de Paris. Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul atuando nos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e Desenvolvimento Rural.

Introdução

Os conjuntos de preparos afro-religiosos, que são elaborados e ensinados no cotidiano de um terreiro¹ e denominados amplamente de “oferendas”, são o foco da discussão que se propõe no presente artigo. Longe de definir e limitar essas complexas e diversificadas composições ritualísticas, que variam dependendo do culto, da linha² e da nação³ do terreiro, bem como do estado e da região em que a comunidade se encontra, interessa, neste momento, argumentar que existe um pensar e um fazer negro no qual o ocidentalismo implicado no termo “oferenda” não dá conta.

De forma geral, quando se menciona “oferenda”, muito possivelmente, uma pessoa externa ao “mundo dos terreiros” – pelo menos dentro do contexto brasileiro – pensará em um “artefato” oriundo de cultos afro-religiosos. Tal termo, consideravelmente conhecido, é bastante recorrente nos meios de comunicação (jornais, *sites*, redes de televisão, etc.). Inclusive, se buscarmos a palavra “oferenda” em *sites* de busca, as primeiras imagens que aparecerão são de elementos relacionados à religiosidade afro-brasileira, retratando essa relação construída com o termo.

Do mesmo modo, “oferenda” é frequentemente utilizada em alguns diálogos corriqueiros entre pessoas que desconhecem e não compartilham dos pressupostos presentes nos terreiros. Sob o olhar desses sujeitos, comidas, flores, pratos adornados, bebidas, ou mesmo um conjunto inusitado de objetos são amplamente designados como oferendas. Em outras palavras, elementos que estão dispostos ou não nas ruas, mesmo com origem, significado e circunstâncias diferentes, são usualmente denominados e entendidos como oferendas afro-religiosas pelas pessoas externas a essa religiosidade.

Em paralelo, pode-se dizer que a oferenda tal como referida, de forma genérica, “não existe” dentro dos terreiros, principalmente no contexto das comunidades de axé no Sul do Brasil. Pressupomos que o modo como as oferendas afro-religiosas são amplamente conhecidas e mencionadas se constitui em uma demasiada generalização ocidental, e que de dentro dos terreiros emanam outros sentidos, significados e conhecimentos a respeito.

Nessa direção, uma vez que o sentido constitui e forma realidades (HALL, 2016), dinamizamos, no presente artigo, as seguintes indagações: do que as “oferendas afro-religiosas” tratam e como são usualmente entendidas? Em paralelo, como essas oferendas se inscrevem em um terreiro no Rio Grande do Sul? Por meio dessas questões, o objetivo é problematizar e discutir o termo “oferenda”, juxtapondo seus usos dentro e fora de uma comunidade afro-religiosa e, do mesmo modo, destacando que o debate não está livre de relações de poder e das contendas raciais que circundam os modos de existência negros na sociedade brasileira.

¹ Terreiro, terreira, casa, ilê, templo, centro, axé, reino e sociedade são algumas das denominações para o local sagrado e central de cultos e cerimônias afro-religiosas, conforme Leite (2017) menciona.

² Linha Branca, Sete linhas, Linha das Almas e Angola, Linha Cruzada, Linha do Caboclo são alguns exemplos.

³ Egbá, Ijebu, Ijexá, Ketu, Anagô e Eyó, no complexo cultural Nagô, por exemplo, bem como Fon, Mali, Jegum entre outros com o nome genérico de Jeje (SODRÉ, 2017). De acordo com Lopes (2011, p. 905), “‘de nação’ é expressão usada para designar determinada linha de culto tida como africana [...]”.

Para tanto, direcionamos o olhar às assim chamadas oferendas em dois contextos socioculturais (em dois mundos) – um externo à religiosidade afro-brasileira; e outro no contexto da comunidade do Centro Africano Ogum e Iansã, terreiro do Rio Grande do Sul – Brasil. A este respeito, “externos”, aqui, fazem alusão aos grupos e sistemas culturais heterogêneos com uma compreensão da religiosidade desde “fora” (dimensão “*etic*”), diferente dos “internos”, que entenderiam a religiosidade a partir de “dentro” (dimensão “*emic*”). Dessa forma, o propósito é destacar que há diferentes sistemas culturais envolvidos neste debate, considerando que o “grupo externo” possui bases civilizatórias ocidentais.

Este estudo foi realizado sob inspiração etnográfica a partir da observação participante, tendo Mãe Negra Ângela⁴, a Iyalorixá do Centro Africano Ogum e Iansã, como a principal interlocutora. Juntamente, narrativas e discursos externos aos terreiros, que foram identificados ao longo da pesquisa etnográfica em diferentes contextos e em plataformas digitais, foram considerados na estratégia de investigação. Assim, esses materiais possibilitaram certa contextualização e, ao mesmo tempo, articulação entre as questões atinentes à religiosidade afro-brasileira e às oferendas.

Ademais, cabe destacar que a religiosidade afro-brasileira, para além do seu aspecto religioso e cultural, é entendida enquanto um modo de existência e de compreensão de mundo.

⁴ Todas as informações apresentadas tiveram a liberação da comunidade do Centro Africano Ogum e Iansã, na figura da Iyalorixá Negra Ângela (Mãe Ângela), para a publicação. Isso também inclui a Figura 1, que foi registrada pela primeira autora.

Tal como argumenta Sodré (2017), o envoltório religioso dos cultos afro-brasileiros seria igualmente uma estratégia para a continuidade de uma forma intensiva de existência e para a permanência de uma outra filosofia. Ainda, segundo Santos (2015), também conhecido como Nêgo Bispo, “a religião é uma dimensão privilegiada para o entendimento das diversas maneiras de viver, sentir e pensar a vida entre os diferentes povos e sociedades [...]” (SANTOS, 2015, p. 20). Assim, argumentamos inicialmente que as maneiras de viver a/na religiosidade afro-brasileira – essa “forma intensiva de existência” (SODRÉ, 2017, p. 16) – articulam um pensar e fazer negro presente, inclusive, nas ditas “oferendas”.

Oferenda: uma generalização demasiada

Para iniciar, como já referido, pode-se dizer que para as pessoas que não vivenciam a religiosidade afro-brasileira, pessoas externas, oferenda parece ser qualquer coisa, elemento, material disposto na rua, em matas, na praia, em esquinas, ou em outros locais públicos. Oferenda é por esses entendida, descrita e definida como um presente, um donativo, uma oblação, bem como muitas vezes mencionada enquanto parte de cultos maléficos, sendo rapidamente relacionada às religiões afro-brasileiras.

Destaca-se também que alguns zeladores, iyalorixás e babalorixás, aqueles mais envolvidos com as esferas públicas, por vezes, utilizam desse termo quando visam à comunicação com leigos e pessoas externas. Em entrevistas concedidas, na escrita de textos abertos em redes sociais ou em sites de *internet*, são outros exemplos onde veríamos o termo “oferenda” sendo utilizado por

iniciados⁵ com uma determinada dimensão educativa visando ensinar e também se comunicar, pois esses sujeitos, como diriam Flor do Nascimento e Botelho (2020), são também habitantes de entremundos. Assim, o termo “oferenda” quando proferida por esses assume um caráter educativo para que pessoas de diferentes sistemas culturais se compreendam e dialoguem.

Em paralelo, dentro do terreiro Centro Africano Ogum e Iansã, por exemplo, – um terreiro cruzado fundado no ano de 1996, que realiza rituais de umbanda, quimbanda e nação (batoque), que são os mais recorrentes no Rio Grande do Sul (CORRÊA, 1991) – “oferenda” sequer é mencionada nas situações do cotidiano, tampouco na forma como é amplamente conhecida e referida. Se dentro desse espaço comunitário qualquer pessoa se utilizar desse termo para reportar algo precisará, minimamente, dar maiores explicações acerca do que está falando a fim de ser compreendida. Não é que lá os iniciados não saibam o que ela pode vir a ser, que desconheçam completamente o termo, ou, tampouco, que outra palavra possa ser utilizada como sinônimo. Antes, “oferenda”, tal como é entendida pelas pessoas externas, fazendo alusão a tudo e a praticamente todos os preparos ritualísticos que envolvem diferentes tipos de “materiais”, não corresponde especificamente a nenhum dos variados processos que se dão nessa comunidade e nas suas precursoras.

No contexto do Rio Grande do Sul, desde aquilo que foi arriado a fim de presentear e presenciar as entidades e ancestrais; o que posteriormente será despachado; os serviços já feitos; as

obrigações como objetos e roupas de iniciados que morreram; as levantações após os rituais de batoque; as comidas de obrigação; e até mesmo o mercado⁶ são amplamente denominados e entendidos por pessoas externas como oferendas. Diferentes preparos afro-religiosos, os quais colocam em relação iniciados, entidades, comidas, materiais, intensidades, espaços (como apontaremos na seção seguinte) são externamente generalizados. Como se diz nos terreiros, “tudo é colocado no mesmo saco”, trivializando, e, dessa forma, diminuindo a importância, os significados e as potências desses preparos.

Se cultura diz respeito ao “compartilhamento de significados”, em que os “membros da mesma cultura compartilham conjuntos de conceitos, imagens e ideias que lhes permitem sentir, refletir e, portanto, interpretar o mundo de forma semelhante” (HALL, 2016, p. 23), logo, podemos pensar que tais processos ritualísticos partilhados também podem ser entendidos como fazendo parte de uma cultura. Assim, quando se tem um conjunto de processos ritualísticos que se convencionou chamar de “oferendas”, e que são compreendidos, tomados e vivenciados de formas diferentes entre pessoas “internas” e “externas” aos terreiros, estamos, *grosso modo*, tratando de uma temática que envolve distintos sistemas culturais.

Oferenda trata-se, assim, de um termo que comumente permeia mais a esfera

⁵ Iniciados são aqueles que realizaram rituais de iniciação se tornando filhos/as de santo em um terreiro.

⁶ Corrêa (2005) descreve o mercado como um “pacote”, “no qual há pequenas porções das principais comidas preparadas [para o batoque]. Comer dessas comidas é sacralizar-se, se o mercado permite estender tais benefícios aos familiares que ficaram em casa” (CORRÊA, 2005, p. 75). Em outras palavras, trata-se de comidas levadas para casa, e com familiares compartilhadas, após ritual do batoque.

pública, por meio de pessoas externas à religiosidade afro-brasileira, e também por meio daquilo que podemos denominar como interlocuções entre sistemas culturais (por exemplo, entre aqueles de bases civilizatórias de matrizes africanas e outros), do que um termo que seja empregado no interior das comunidades-terreiros e, assim, entre os iniciados. O termo “oferenda”, desse modo, acaba por dar nome a/“traduzir” variados processos ritualísticos frente a outras culturas.

Nessa direção, é possível dizer que ao se compreender uma cultura através de outro sistema de significados, algo se perde, pois não há equivalências. Também os entendimentos acerca do que vem a ser “oferenda”, como um tipo de “tradução” entre culturas, ocasiona perdas. Tal perda geraria, assim, um tipo de “traição” em relação às religiões afro-brasileiras, pois seus diferentes preparos com variados sentidos ritualísticos podem ser percebidos de maneira superficial e generalista. Compreendida como um conjunto complexo de ritos e elementos nos terreiros, a tradução de/para um outro sistema cultural reduz ou minimiza suas especificidades, diferenças, contextos e significados.

Há ainda que se ponderar que o processo de “tradução” em situação colonial implica, quase sempre, em um abastardamento das formas de linguagem do dominado. Fanon (2008, p. 94) já chamava a atenção para a articulação entre a dominação linguística e o processo de bestialização que retira do colonizado toda a originalidade e o obriga a se ver como “um parasita do mundo”. As relações de poder que articulam as formas subalternas afro-religiosas de existência à linguagem do colonizador se expressam de forma mais acabada na frase “chuta que é macumba”, a consequência lógica da

banalização que o termo “oferenda” oferece ao senso comum. Modos de existência que envolvem um pensar negro, ancestral e que possuem bases em matrizes civilizatórias africanas, quando traduzidos para o senso comum colonialista à brasileira redundam em naturalizações que banalizam, criam absolutismos e colocam em circulação metanarrativas discriminatórias sobre a religiosidade afro-brasileira. É como um modo de existência é sistematicamente desqualificado por um sistema cultural externo.

De forma errônea e preconceituosa, por exemplo, toda sorte de animais mortos e objetos variados em lugares públicos são também tomados como oferendas por pessoas externas, muitas vezes culpabilizando afro-religiosos por poluições e mortes (de pessoas e animais). Igualmente, é conveniente mencionar que as ditas oferendas também são chamadas de feitiços, batuque, macumba, coisa-feita ou saravá, de forma pejorativa, retratando as hostilidades que acometem essas religiões e seus iniciados.

A esse respeito, Moraes (2013), em um estudo sobre como as religiões afro-brasileiras são mobilizadas no contexto da Lei 10.639/2003 (que inclui, no currículo oficial da Rede de Ensino, a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira), aponta a frase “chuta que é macumba” como uma expressão amplamente conhecida na sociedade, e que “agride, desrespeita, mesmo se enunciada metaforicamente” (MORAIS, 2013, p. 253). Assim, tais metanarrativas fomentam discursos e práticas representacionais negativas do negro, do afro-religioso, bem como de seus rituais, que vêm sendo vistos, ao longo do tempo, como práticas “do mal”, “cultos ao diabo” ou mesmo de maus-tratos aos animais. Em nível mais

específico, as próprias “oferendas” são acometidas por essas metanarrativas, pois fogem às práticas preconizadas pelo cristianismo e pelo homem branco.

Uma vez que há rupturas e continuidades, bem como atualizações de mecanismos discriminatórios históricos, as formas pelas quais os africanos e seus descendentes foram e são tratados historicamente (com invisibilidade, silenciamento, racismo) também seriam reproduzidas sobre a religiosidade afro-brasileira e os rituais de oferendas que acabam sendo construídas como nocivas, maléficas, desumanas, bárbaras, etc. Em razão disso, as questões que envolvem as oferendas, bem como as interpelações e as críticas lançadas a elas não estariam livres das contendas raciais.

Hall (2016), ao tratar de modo amplo sobre cultura e representação, menciona que “os sentidos também regulam e organizam nossas práticas e condutas: auxiliam no estabelecimento de normas e convenções segundo as quais a vida em sociedade é ordenada e administrada” (HALL, 2016, p. 22). Dessa forma, é necessária atenção e questionamento às direções em que as “oferendas” são compreendidas, pois os sentidos que lhes são atribuídos permitem diferentes possibilidades de regulação, criação de normas e convenções baseadas em entendimentos externos aos terreiros, que produzem e reproduzem representações discriminatórias e que impactam profundamente a vida afro-religiosa.

Oferenda, tal como é amplamente conhecida e mencionada fora dos terreiros, se constitui em uma demasiada generalização ocidental, além de ser um termo que carrega visivelmente mais propriedades do cristianismo (oferenda/ofertório/oferta), por exemplo, do que de um pensar e fazer negro

presente no mundo dos terreiros. Se trata, portanto, de um termo pertinente para problematizar a trama de questões que se entrecruzam em torno da religiosidade afro-brasileira na sociedade contemporânea, pois o processo de nomeação não é mero reflexo de uma realidade que existe lá fora; esse processo produz, constitui e forma a própria realidade. As categorias que usamos para definir e entender o mundo social compõem verdadeiros sistemas que nos permitem ou impedem de pensar, ver e dizer certas coisas.

Ao contrário dessas generalizações, traduções e as decorrências do modo como as oferendas são entendidas e definidas, dentro do terreiro, em um “Mundo africano”⁷ (SILVA, 2010), não há oferendas, mas uma variedade de processos ritualísticos e preparatórios dotados de potências e magnitudes. Passamos, assim, a apresentar e a discutir, mesmo que brevemente, alguns desses múltiplos preparos e composições afro-religiosas a partir do que se ensina e se aprende no Centro Africano Ogum e Iansã.

Preparos e composições no mundo do terreiro

Ebós⁸, bandejas, serviços, trabalhos⁹, ecós¹⁰, seguranças, presentes,

⁷ O termo é emprestado de Silva (2010, p. 12), que o define como “espaço simbólico e físico habitado e significado por mulheres e homens negros do Continente [Africano] e da Diáspora.”

⁸ Muitas palavras do Iorubá talvez não tenham uma tradução literal, como Ebó. Além disso, acreditamos ser essa uma das palavras que, se traduzida, perde sua potência. Dessa forma, apontamos apenas que ebó no contexto do RS, faz relação com uma “obrigação de 4 pé” no batuque, como também ao próprio iniciado que se aprontou, por exemplo. Lopes (2011), designa como um tipo de “oferenda” e sacrifício.

⁹ O termo êmico trabalho é mencionado por Anjos (2001), que se refere aos preparos ritualísticos para o “tratamento” de algumas doenças dentro do terreiro, por exemplo.

barquinhos, feitura¹¹ e frentes são algumas das múltiplas denominações de preparos e composições afro-religiosas do dia a dia do Centro Africano Ogum e Iansã. Tratam-se, devido às suas frequências e intensidades, de importantes processos diários e constitutivos dessa comunidade. De acordo com Rabelo (2014, p. 253), as realizações de preparos como esses “marcam o cotidiano de um terreiro”, podendo ser desde os mais simples, preparados através de um alimento, até os mais elaborados, envolvendo diferentes tipos de comidas e de materiais.

Pode-se dizer, em linhas gerais, que se trata de composições que possuem diferenças em seus objetivos, significados, modos, épocas de realização e elementos integrantes. Além disso, em cada preparo há uma variação nos atributos que dependem da entidade acionada, de onde ele será arriado¹², bem como das pessoas envolvidas e de com quem elas aprenderam. A partir do prisma da religiosidade afro-brasileira teremos uma variedade de formas possíveis e necessárias para a realização destes preparos e composições, pois possuem uma multiplicidade incapaz de ser descrita em sua totalidade, restando apenas mencionar, de forma geral, algumas de suas características e sentidos.

Os elementos constitutivos destes preparos e composições podem ser aqueles de origem vegetal (flores, folhas, frutas, grãos, raízes), animal (“inteiro ou em partes”), bem como aqueles que possuem algum tipo de

produção fora do terreiro, como balas, quindins, cachaça, pentes, brincos e perfumes, por exemplo. Isto é, são todos elementos que, de uma forma ou de outra, passam por processos e, portanto, tal como menciona Rabelo (2015, p. 245), são feitos, ou seja, “são alvo de algum tipo de intervenção”.

Durante esses preparos complexos, que são genericamente denominados de “oferendas” por pessoas externas à religiosidade, os iniciados têm que aprender onde estão as coisas para esses fazeres dentro da comunidade, bem como o que é necessário à preparação, o que pode ser substituído e o que é imprescindível. Em outras palavras, é preciso entender a importância do espaço da cozinha do terreiro e de seus “utensílios” como espaço do fazer e do saber, das preparações. Quais pratos podem ser usados ou não? E por quê? Com que colher se pode mexer? Qual é a panela que podemos utilizar? Quais são os tamanhos e os materiais indicados para cada preparação? Qual é a quantidade, a concentração e mesmo a textura dos ingredientes e dos elementos envolvidos? O que pode ser feito em grupo ou individualmente?

Assim, será na cozinha do terreiro que farelos, grãos, vegetais e carnes serão cozidos, fritos ou torrados, bem como frutas, bebidas e doces serão elaborados e organizados. É lá também que ações, palavras, rezas e pensamentos serão ensinados, entoados e acionados no processo de preparo, pois as ciências¹³ também estão nos detalhes daquilo que é proferido dentro da cultura da oralidade,

¹⁰ Faz menção a determinados preparos ritualísticos que são proteção do terreiro.

¹¹ Feitura, dentre outras coisas, reporta à iniciação de uma pessoa na religião.

¹² Arriar: diz respeito à ação de assentar, colocar, depositar um preparo afro-religioso em algum lugar.

¹³ Aqui levamos em consideração que as ciências fazem menção aos processos específicos, complexos e aos conhecimentos ancestrais acionados nos preparos afro-religiosos. Faz menção aos detalhes capazes de encadear axé, de mobilizar forças e energias aos propósitos em questão. Do mesmo modo, diz respeito àquilo que fica em segredo.

que é característica nesses territórios negros (BITTENCOURT, 2010).

A oralidade ritual, presente nos preparos e nas composições afro-religiosas, “é essencialmente constituída de preceitos que interditam maus encadeamentos e solicitam posturas adequadas” (ORO; ANJOS, 2009, p. 100). Tal como se refere Machado (2013, p. 98), “na tradição africana, é a palavra que diz o que é sendo. [...] A palavra é vida, é ação. É sopro que transforma. É a palavra que plasma o acontecimento que preexiste em potência em cada movimento do universo”. Dessa forma, é através de palavras/rezos/rezas que vão sendo entoadas e ensinadas que “as coisas” se constituem/se fazem, assim, a oralidade é primordial nestes preparos e composições ritualísticas.

Também cabe dizer que os elementos dessas composições irão variar em quantidade (número, par, ímpar), cor (todas as cores e tonalidades possíveis, assim como a combinação delas), formas de preparo dos alimentos (frito, cozido, cru ou torrado), formas de “apresentação” (cortado, fatiado, aglomerado, espalhado ou isolado), disposição (formando círculos, um abaixo ou acima do outro, formando quadrados, de lado, na frente ou atrás, no centro), etc. Na sequência, os elementos podem ser acomodados em bandejas de papel, toalhas, folhas, tigelas de louça, pratos, tabuleiros, gamelas, alguidares, barcos de madeira, cestas. Assim, após o preparo dos alimentos iniciam as suas organizações específicas, as quais possuem determinados significados religiosos e sociais correlacionados às divindades e aos propósitos.

Os objetivos para a realização dos rituais vão desde a obtenção de emprego, harmonia familiar, fortificação, alimentação, defesa, até intenções mais complexas, como revigoramento da

saúde, limpeza energética, fortalecimento das conexões com os orixás, cultos, processos preparatórios, novos fazeres e desfazer. Além disso, tais preparos ritualísticos, dependendo da intencionalidade, podem ter como objetivo “encadear” uma ou mais entidade. Uma bandeja pode, por exemplo, ser dividida para Ogum e Iansã “comerem” juntos, e uma mesa pode ser arriada para vários pretos-velhos ou para o povo de rua (exus, pombagiras, ciganos).

Todos esses detalhes e formas são realizados seguindo os aprendizados sobre os momentos mais adequados do dia (cedo da manhã, com luz solar, no entardecer, à noite, à meia-noite, em hora específica), de acordo com as fases da lua, os dias de homenagem, os dias da semana,¹⁴ os meses (dependendo do calendário da comunidade) e as épocas do ano. Como refere Leite (2017),

[...] as maneiras de preparar os alimentos, sua apresentação final, as correlações entre os pratos e as divindades, os locais das oferendas, as datas relacionadas ao calendário das celebrações, todos esses aspectos têm um sentido religioso e estão repletos de significados sociais (LEITE, 2017, p. 64-65).

Estamos, portanto, diante de uma multiplicidade presente no mundo dos terreiros que, como menciona Rabelo (2015), nunca é plenamente revelada e, portanto, está sempre escapando e criando novos circuitos.

Além disso, de acordo com as intencionalidades, os preparos ficam restritos ao terreiro por algum tempo, sendo lá trabalhados e, posteriormente, despachados no lugar correspondente às

¹⁴ Cada entidade tem um dia de semana. Bará, primeiro orixá do panteão da nação/batuque, no contexto das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul tem a segunda-feira, por exemplo.

entidades e aos objetivos, seguindo, assim, destinos e fluxos. Ou ainda, assim que prontos, eles podem descansar no terreiro por um breve tempo e, após, serem levados e arriados para serem trabalhados nos respectivos lugares de força (lugares em que as entidades estão/são/trabalham, de onde emanam seus axés). Desse modo, esses locais onde as composições serão arriadas ou despachadas são igualmente importantes. Canteiros de ruas, cemitérios, em cima de pedras, nas matas ou nas praias, por exemplo, dependendo das entidades (orixás, caboclos, exus, pretos-velhos) que acionam. Como exemplifica Anjos (2006):

Conseguir um bom emprego ou fazer com que alguém o perca, realizar um casamento, ou mesmo realizar um ritual religioso, tudo pode ser facilitado se garantir a boa vontade do “povo da rua” o exu. E o lugar do exu são as encruzilhadas (ANJOS, 2006, p. 17).

Deve-se aprender para onde levar o preparo, onde arriá-lo, e, como efeito, vê-lo seguindo outros fluxos em corpos, rios e mares. É necessário aprender, inclusive, a identificar o local propício para arriar e sentir o “seu convite”. Em outras palavras, “tem que saber arriar”, como diz Mãe Ângela.

Ademais, cabe mencionar um aprendizado importante para os terreiros do Rio Grande do Sul: os preparos ritualísticos, mesmo quando arriados por outros iniciados, devem sempre ser “cumprimentados” e respeitados pelo povo de terreiro¹⁵. Como refere Anjos (2006):

Se a “pessoa de religião”, ao passar por uma encruzilhada, deparar-se com um ebó (galo sacrificado, um punhado de milho torrado, sete batatas sobre um papel vermelho), é provável que discreta e respeitosamente possa saudar o ‘povo da rua’ que “come” (ANJOS, 2006, p. 17).

Assim, todas essas ritualísticas mencionadas são realizadas sob um olhar, um fazer e um respeito minucioso que prossegue aprendizados avitos.

¹⁵ Povo de terreiro é uma denominação comum no Rio Grande do Sul para o “conjunto” de indivíduos iniciados nas religiões afro-brasileiras. O termo teve maior difusão principalmente após a criação do Conselho

Estadual do Povo de Terreiro do Estado, em 2014.



Figura 1. Bandeja para a Cabocla Jurema contendo pipoca, milho verde, laranja, uva, banana e maçã, posteriormente oferecida em uma área florestal. 20/01/2018. Acervo dos autores.

A Figura 1 apresenta uma bandeja elaborada para presentear/presenciar e agradecer a Cabocla Jurema. Tal bandeja foi preparada visando uma homenagem anual realizada no mês de janeiro, mais especificamente no dia 20 deste mês, pelo lado da umbanda. Sua preparação iniciou com a decoração minuciosa de uma bandeja de papelão com dois babados de papel seda verde ao seu redor (repare o tom específico). Uma ciência, conforme quem estava oferecendo, foi realizada e ficou embaixo de todas as comidas. Acima dela, encobrindo-a, há grãos de milho estourado em pipocas claras, grandes e cheirosas. Com relação ao “encobrimento”, Rabelo (2015), se referindo a um balaio de presente à Oxum no candomblé, aponta que determinadas disposições fazem com que os presentes perpassem o campo das táticas visuais, pois ocultam alguns objetos, ao passo em que exibem outros.

Em continuidade, acima das pipocas, temos frutas, como laranja e maçã, detalhadamente adornadas com cortes específicos, em tamanhos “uniformes”, além de abertas de forma transversal e dispostas em pares – repare que na posição dos alimentos os pares foram

alternados. Destaca-se, também, a forma de corte longitudinal da banana, sendo disposta nas beiradas da bandeja com seu lado côncavo para a parte interna. Por último, por sobre a preparação vem o mel – líquido, denso, viscoso, translúcido – gotejado em cima de alguns elementos, arrematando com doçura. Todas essas características, de acordo com os preceitos da comunidade, se relacionam à entidade.

Para apontar rapidamente outro exemplo ligado à religiosidade afro-brasileira, destacamos os preparos à Iemanjá, orixá dona do pensamento. Para esse orixá os denominados Barquinhos de Iemanjá são elaborados anualmente no dia de sua consagração nos terreiros do Rio Grande do Sul e, posteriormente, consumados no mar (DORNELES; SANTOS, 2020). Eles são “materializados” em pequenos barcos de papelão, com cerca de trinta centímetros, enfeitados com babados de papel de seda azul claro. São compostos de merengues, cocadas, canjica branca cozida, mel, sabonetes e perfumes, por exemplo. Tais composições, segundo Dorneles e Santos (2020), enredam pessoas, saberes e fazeres que geram vivências e experiências a partir de um

conjunto de ensinamentos da religiosidade afro-brasileira.

Apresentamos esses exemplos, que fazem parte dos aprendizados vivenciados no cotidiano de um terreiro do sul – ainda que possua algumas especificidades quanto aos rituais realizados – buscando demonstrar a magnitude das dinâmicas educativas, circunstâncias e possibilidades implicadas nestas composições, afastando, assim, as compreensões mais aligeiradas que veem tais fazeres de modo reducionista. Por meio das distintas formas de preparação e das características consideradas importantes para o terreiro onde o estudo foi realizado, se aprende que as coisas devem ser bem feitas, requerendo zelo, compromisso, cautela e atenção aos detalhes. Envolvem, desse modo, conhecimentos específicos e que se expressam na experiência, na diversidade e na potência dos preparos e das composições afro-religiosas. Assim, consideramos que há dentro das comunidades-terreiros ao longo do território brasileiro, um pensar negro inerente a um mundo amplo, diverso e vivo. Um pensar que dá sentido, que ensina, que faz preparos e composições múltiplas enredando elementos e sujeitos atravessados por forças africanas e afro-brasileiras. Um pensar atrelado a um saber no qual o ocidentalismo implicado no termo “oferenda” não dá conta.

O apronte desta composição para seguir caminhos e fluxos

Sem a pretensão de esgotar ou de descrever os diversos preparos ritualísticos e os discursos que o circundam, temos aqui um panorama mais geral para uma compreensão inicial do que pode vir a ser uma “oferenda”. Trata-se de um termo que comumente permeia mais a esfera pública, por meio de pessoas externas à religiosidade afro-

brasileira, do que um termo que seja empregado no interior da comunidade-terreiro.

No âmbito externo, oferenda se trata de um termo amplo, genérico, que acaba por dar nome a/“traduzir” variados processos ritualísticos frente a outras culturas. Tal tradução trivializa e, dessa forma, diminui a importância e os significados desses preparos. Além disso, as oferendas são tributárias de metanarrativas discriminatórias, pois se distanciam das práticas preconizadas por uma base cultural ocidental-cristã. As questões que envolvem as oferendas, bem como as interpelações e as críticas lançadas a elas não estariam livres das contendas raciais. Assim, argumentamos que esse termo, carregado de sentidos ocidentalizados, generaliza, simplifica e não dá conta do que, como vimos, dentro do terreiro (em um mundo africano), envolve uma variedade de processos dotados de potências.

São processos que possuem porquês em conformidade ao culto, às entidades, ao terreiro e à nação, os quais são aprendidos ao longo das relações entre os antigos e os iniciados. Ou seja, para além das variações em cada terreiro que repercutem modos de ensinar e de aprender no decorrer das gerações de afro-religiosos, esses preparos são, assim, composições “ordenadas” e não aleatórias, bem como complexas e múltiplas em termos de sentidos, saberes e fazeres da/na religiosidade afro-brasileira e que, sobretudo, mobilizam um pensar negro que não é apreendido pelo termo oferenda.

Portanto, a partir do que foi apresentado neste artigo-composição, é de se observar as relações entre a constante inflexão de determinados termos oriundos do universo religioso afro-brasileiro e o racismo que sistematicamente distorce seus

significados, desconsidera suas histórias e sua inserção em epistemologias outras.

Referências

ANJOS, J. C. G. DOS. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In: LEAL, O. F. (Org.). **Corpo e significado**: ensaios de Antropologia Social. 2. ed. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2001.

ANJOS, J. C. G. DOS. **No território da linha cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

BITTENCOURT JR., I. C. Territorialidade negra urbana: a evocação da presença, da resistência cultural, política e da memória dos negros, em Porto Alegre, delimitando espaços sociais contemporâneos. In: POSSAMAI, Z. R. (Org.). **Leituras da cidade**. Porto Alegre: Evangraf, 2010. p. 129-159.

CORRÊA, N. F. A Cozinha é a Base da Religião: a culinária ritual no batuque do Rio Grande do Sul. In: CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. (Org.). **Antropologia e nutrição**: um diálogo possível. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005. p. 69-85.

CORRÊA, N. F. O batuque do Rio Grande do Sul: uma visão panorâmica. In: TRIUMPHO, V. (Org.). **Rio Grande do Sul**: aspectos da negritude. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1991. p. 145-166.

DORNELES, D. R.; SANTOS, L. H. S. dos. Saberes, fazeres e educação na terreira: ensinamentos durante o preparo dos Barquinhos de Iemanjá. **Revista Educação e Cultura Contemporânea**, v. 17, n. 48, p. 513 - 532, 2020. Disponível em: <http://periodicos.estacio.br/index.php/reeduc/article/viewFile/7118/47966773>. Acesso em: 19 mai 2020.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FLOR DO NASCIMENTO, W.; BOTELHO, D. **Èkó láti sayé**: Educação e resistência nos candomblés. **Revista Educação e Cultura Contemporânea**, v. 17, n. 48, p. 408 - 425, 2020. Disponível em: <http://periodicos.estacio.br/index.php/reeduc/article/view/7157/47966786>. Acesso em: 19 mai 2020.

HALL, S. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: PUC - Rio: Apicuri, 2016.

LEITE, I. B. (Coord.). **Territórios do Axé**: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos. Florianópolis: Editora UFSC, 2017. Disponível em: <http://kadila.net.br/wp-content/uploads/2016/08/Terrio%CC%81rios-do-Axe%CC%81-NUER-2017.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2019.

LOPES, N. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

MACHADO, V. **Pele da cor da noite**. Salvador: EDUFBA, 2013.

MORAIS, M. R. DE. **Não chute, é macumba!** ou melhor, uma oferenda! – notas sobre as religiões afro-brasileiras no contexto da lei 10.639. **Revista Educação e Políticas em Debate**, v. 2, p. 249-270, 2013. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/revistaeducaopoliticas/article/view/24069/13269>. Acesso em: 19 mai 2020.

ORO, A. P.; ANJOS, J. C. G. **Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre**: sincretismo entre Maria e Iemanjá. Porto Alegre: Secretaria Municipal da Cultura e Editora da Cidade, 2009.

RABELO, M. C. M. **Enredos, feitura e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

RABELO, M. C. M. O presente de Oxum e a construção da multiplicidade no candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 35, n. 1, p. 237-255, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rs/v35n1/0100-8587-rs-35-1-00237.pdf>. Acesso em 19 mai 2020.

SANTOS, A. B. DOS. **Colonização, Quilombos**: modos e significações. Brasília: INCTI e MinC, MEC e MCTI, 2015.

SILVA, P. B. G. Colonos e Quilombolas, todos negros! In: SANTOS, I. (Coord.) *et al.* **Colonos e quilombolas**: memória fotográfica das colônias africanas de Porto Alegre. Porto Alegre: s/n, 2010. p. 12-15.

SODRÉ, M. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

Recebido em 2020-05-19
Publicado em 2021-03-06