NÃO CHUTE MINHA MACUMBA, PORQUE A RUA TAMBÉM É MINHA: MEMÓRIA E RESISTÊNCIA NOS TERRITÓRIOS DE AXÉ

Juliane Cristine Dias de Barros Jankowski[1]

RESUMO

Este artigo se propõe analisar as oferendas nas religiões de matriz africana, particularmente na Umbanda compreendendo-as como práticas ritualísticas que articulam sagrado e profano, produzem territorialidade e inscrevem memória, ancestralidade e axé nos espaços públicos. A pesquisa parte da observação do progressivo deslocamento das oferendas das ruas, encruzilhadas, cemitérios, rios e outros espaços públicos para áreas internas dos terreiros, problematizando as tensões sociais, religiosas e territoriais que atravessam esse processo no contexto de Curitiba e Região Metropolitana. A partir de uma perspectiva decolonial e da posição da pesquisadora-cambone, a estudo articula memória, experiência e reflexão sociológica para discutir colonialidade, a branquitude e o racismo religioso sobre a legitimidade das práticas religiosas afro-brasileiras nos espaços públicos. Em diálogo com autores como Durkheim, Marcel Mauss, Muniz Sodré, Leda Maria Martins, Luiz Antonio Simas, Luiz Rufino, Antônio Bispo dos Santos E Cida Bento, compreende-se a oferenda não apenas como ato individual de devoção, mas como prática, mas como prática coletiva que estabelece relações entre

[1] Mestranda em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná– Pesquisa apresentada no 14° Seminário Nacional de Sociologia e Política.

pessoas, ancestralidade, entidades e território. Argumenta-se que as oferendas constituem inscrições territoriais do sagrado e formas de resistência diante do processos histórico de deslegitimação e invisibilidade das cosmologias afro-diaspóricas. Nesse sentido, disputar permanência das oferendas nos espaços públicos significa também disputar o direito à cidade, à memória e à manifestação de diferentes formas de produção do sagrado.

Palavras-chave
Umbanda; oferendas; espaço público; sociologia da religião; desterritorialização; religiosidades afro-brasileiras; macumba.

ABSTRACT

This article aims to analyze offerings in African-derived religions, particularly Umbanda, understanding them as ritual practices that articulate the sacred and the profane, produce territorialities, and inscribe memory, ancestry, and *axé* in public spaces. The research starts from the observation of the progressive displacement of offerings from streets, crossroads, cemeteries, rivers, and other public spaces to designated areas within *terreiros*, problematizing the social, religious, and territorial tensions that permeate this process in Curitiba and its Metropolitan Region. From a decolonial perspective and from the positionality of the *pesquisadora-cambone*, the study articulates memory, experience, and sociological reflection to discuss how coloniality, whiteness, and religious racism affect the legitimacy of Afro-Brazilian religious practices in public spaces. In dialogue with authors such as Émile Durkheim, Marcel Mauss, Muniz Sodré, Leda Maria Martins, Luiz Antonio Simas, Luiz Rufino, Antônio Bispo dos Santos, and Cida Bento, offerings are understood not merely as individual acts of devotion, but as collective practices that establish relationships among people, ancestry, spiritual entities, and territory. The article argues that offerings constitute territorial inscriptions of the sacred and forms of resistance to historical processes of delegitimization and invisibilization of Afro-diasporic cosmologies. In this sense, disputing the continued presence of offerings in public spaces also means disputing the right to the city, to memory, and to the expression of different ways of producing the sacred.

Keywords

Umbanda; offerings; public space; sociology of religion; deterritorialization; Afro-Brazilian religions; macumba.

INTRODUÇÃO

Na encruzilhada, padê[2] arriado e assim começa essa gira.

Popularmente conhecidas como "comida de santo" ou "despacho", dentro das religiões de matrizes africanas, as oferendas constituem uma maneira de conexão entre o sagrado e o profano. Neste sentido, as oferendas operam como instrumentos em um processo de conexão complexa e íntima de articulação entre mundos visíveis e invisíveis, bem como exprimem identidade e saberes ancestrais que são passados através da oralidade.

Cairo Mohamad Ibrahim Katrib (2021) observa ser importante salientar que as oferendas, sejam elas uma prática mantida no interior dos terreiros ou dadas a ler nos espaços públicos, elas apresentam uma série de elementos simbólicos e representativos, ou seja, esses elementos ofertados nos espaços públicos ou na privacidade dos terreiros carregam a potência de uma conexão sagrada entre o indivíduo, ancestralidade e os campos de atuações. Portanto o padê arriado na encruzilhada, o marafó[3] cuspido na cruz das almas ou mesmo uma simples canjica[4] ofertado em uma campina, são utilizadas com propósitos específicos, pois carregam representações simbólicas que ritualizam o sagrado e o profano.

Camila Spolon Silva e Andreia Borelli (2021) compreendem que a relação do povo de terreiro com os alimentos adquire um caráter místico que movimenta o axé[5], conectando homens e divindades. Nesse contexto, cada entidade ou Orixá possui suas peculiaridades, onde o alimento adequado dinamiza o axé ao corpo e ao espirito. Por outro lado, a oferenda feita de forma inadequada pode provocar um contra-axé, ou seja, uma perda de energia vital.

[2] Prato ofertado a Exu feito de farinha de milho ou mandioca, dendê, agua ou pinga

[3] Bebida com teor alcoólico

[4] Canjica alimento ofertado a Oxalá

[5] A ideia de axé designa um modo de relacionamento com o real fundamentado na crença em uma energia vital – que reside em cada um, na coletividade, em objetos sagrados, alimentos, elementos da natureza, práticas rituais; na sacralização dos corpos pela dança, no diálogo dos corpos com o tambor. – que deve ser constantemente potencializada, restituída e trocada para que não se disperse. (Nei Lopes, 2020)

Como canta Toninho Garaes[6] na música Preceito: "A comida que é de santo. É pra quem sabe preparar. Sem saber mexer na coisa. Deu dendê pra Oxalá".

Nesse sentido, como uma metáfora da vida, a oferenda, para o povo de terreiro, é o axé plantado que semeia e nutre aqueles que sabem preparar. Dito isso, a Umbanda possui uma ligação profunda com a alimentação (oferendas), pois é através dessas práticas que se recebe o Axé. Assim, por meio da alimentação ritualística, é possível compreender processos sociais, culturais, religiosos, políticos e nutricionais, redes que se constroem entre o visível e invisível.

Cabe lembrar, no entanto, que a Umbanda sempre foi território de disputa ao longo da história. Entendê-la como uma síntese do Brasil corrobora com a compreensão das violência e apagamento gerados pelo colonialismo contra saberes e corpos da diáspora africana e povos originários. A própria constituição histórica da Umbanda expressa tensões entre diferentes matrizes culturais, religiosas e raciais que, ao se cruzarem, foram sendo hierarquizadas conforme os interesses de uma sociedade marcada pela branquitude e pela lógica colonial.

Entende-se a Umbanda como território de disputas, entre outros aspectos, pelo modo como seu mito fundador foi narrado. A versão hegemônica, construída especialmente a partir da década de 1970, consolidou a figura de Zélio Fernandino de Moraes como o fundador de uma religião "genuinamente brasileira", apagando a centralidade dos saberes negros e indígenas que compõem sua base ritual e cosmológica (GIUMBELLI, 2002, p. 189). Ao enfatizar o protagonismo de um homem branco, essa narrativa contribuiu para a colonização simbólica da própria religião, operando processos de embranquecimento, silenciamento e ordenação das forças que compõem o universo umbandista.

Luis Antonio Simas (2019) afirma que é sintomático que a Umbanda tenha começado a estruturar o seu culto em um momento singular dos debates sobre a construção da identidade nacional: pós abolição e as primeiras décadas da República. Nesse sentido, a origem mítica da Umbanda associa-se à "casa grande", distanciando-se desde esse início da negra senzala. Ainda que o tempo desse período histórico se alongue, pode-se situar a posição social ocupada pelo jovem Zélio como a de um "sinhozinho" da Casa Grande, como sugere De Sá Junior (2012, p.7).

[6] Mineiro erradicado no Rio de Janeiro no final da década de 1970, é considerado um dos grandes compositores 17 de todas as décadas desde 1980, com sambas eternizados tanto na sua voz quanto dos intérpretes mais conhecidos do gênero a partir de então.

Ao observarmos esses processos históricos, torna-se possível reconhecer os campos de disputa que se estabelecem no plano simbólico e que operam até a contemporaneidade, reconfigurando imaginários, práticas e legitimidades dentro e fora dos terreiros.

Sabe-se que a religião é uma linguagem que atravessa gerações, Nesse sentido, a historiografia, mostra que as religiões, por meio de seus ritos, imprimem marcas profundas na sociedade, penetrando em diversos aspectos da vida cotidiana. Assim, cada elemento ritualístico cria fronteiras entre o sagrado e o secular. Os saberes que percorrem as tradições não são estáticos, ou seja, estão em constante ressignificação.

Desta maneira, como agentes históricos que somos, compreender e analisar como se dá essas redes de tensões de disputas onde o visível e invisível interage, contribuem para ampliação do conhecimento a respeito dessas culturas que operam em um modo de socializar muito peculiar, ou seja é criar mecanismos de ocupar o vazio é Pilintralizar[7] os saberes oficiais, pois é nas asas do vento que os saberes são dinamizados, praticando travessuras que rasuram a pretensa universalidade cânone ocidental.

Ainda podemos justificar que a escrita pode ser uma prática de resistência provocada por relações de poder, desta maneira a arte de escrever se configura como uma atividade solitária e singular, que percorrem as fronteiras entre o estabelecido e o que está nas margens. Sua tarefa não é "atuar para que seu público se sinta bem: o importante é causar embaraço". (SAID, 2005, p.27). Chimamanda Ngozi Adichie (2015) ainda complementa que "escolher escrever é rejeitar o silencio, desta maneira, esse projeto procura preencher esse vazio ao se propor problematizar como uma religião como a Umbanda, na qual seus espaços sagrados se estendem além do próprio terreiro, estão perdendo essa conexão com esses territórios do axé? A quem pertencem esses espaços públicos?

[7] Conceito criada por Simas e Rufino onde a poética da malandragem encruza caminhos a favor da multiplicidade de formas explicativas e de conhecimento de mundo. Assim, os movimentos em viés riscados pelas sabedorias corporais dos malandros rompem com as dicotomias e o maniqueísmo que comprime e reduzem as complexidades sociais.

DESENVOLVIMENTO

Partindo do conceito cunhado por Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018) o pesquisador Cambono[8], para esses autores o cambono é aquele que se permite afetar pelo outro e atua em função do outro. Ou seja, o cambono é a figura que opera na condição tática da ignorância. Ainda que a Umbanda seja um campo familiar em minha própria trajetória, ela se encontra nessa encruzilhada, onde há uma infinita trama de saberes ainda por serem compreendidos, estudados e praticados.

Ao exercitar o olhar da cisma, foi possível observar que as oferendas feitas em locais públicos são, muitas vezes, desrespeitadas. A expressão "chuta que é macumba" foi propagada ao longo da história e, ainda hoje, é comum ouvi-la diante de oferendas encontradas em ruas, cemitérios, rios ou praias. Nesse contexto, o racismo e a intolerância religiosa operam na manutenção de estruturas de controle sobre o poder, os saberes e as formas de existência no mundo.

É e através dessa cisma que o questionamento surge ao observar que os terreiros de Umbanda da região de Curitiba passaram a instituir, em seus espaços privados, áreas destinadas especificamente para às oferendas. Considerando que a Umbanda se define como uma religião cujos espaços sagrados se estendem para além dos limites físicos do terreiro, alcançando ruas, encruzilhadas e elementos da natureza, como compreender o afastamento progressivo desses territórios simbólicos? Em que medida estamos presenciando um enfraquecimento da conexão com os espaços tradicionais do axé no contexto urbano contemporâneo?

Essa observação só se torna possível porque vivencio o chão de terreiro desde a década 1980, ainda menina. Ainda que, naquele momento, não tivesse a compreensão e a maturidade que hoje me atravessam, o terreiro sempre foi parte constitutiva da minha identidade.

Ao revisitar essas memórias, e me reconhecer nessa posição de tática, de cambone que sempre cisma com o girar da canjira[9], as oferendas e as comidas de santo sempre estiveram nesse local de interesse.

[8] Cambone dentro das comunidades de axé se refere-se a um cargo, onde o indivíduo opera em diferentes funções que vão desde, receber os visitantes, acompanhar as consultas das entidades, transcrever as receitas, banhos, ebós para os visitantes, auxiliar as entidades no acender velas, cigarros entre outras afazeres.

[9] É um termo de origem banto (quimbundo/umbundo) que se refere à dança ritual, roda de candomblé/umbanda. É sinônimo de **gira, roda,** ou **enjira,** sendo usado em rituais onde filhos de santo giram e dançam.

Desde muito nova, a gira começava na cozinha. Antes mesmo de iniciarem os "trabalhos" eram preparados os pratos das entidades. A comida, nesse sentido, sempre esteve nesse campo celebrativo, de partilha e de construção coletiva com a comunidade.

Nesse sentido, para além do partilhamento com os ancestrais que "baixavam" no chão do terreiro, as oferendas também fazem parte das minhas memorias e da constante cisma a respeito dessa prática, um incômodo que não se encerra, mas que insiste, retorna e me atravessa, convocando perguntas sobre seus sentidos, seus deslocamentos e suas permanências.

E aqui cabe lembrar que, talvez pela ausência, na infância, de consciência mais elaborada sobre as dinâmicas sobre de intolerância religiosa, racismo e preconceito dirigidos as religiões de matrizes africanas, eu não tinha clareza das tensões implicadas em "arriar" uma oferenda nas ruas, cemitérios ou praças.

Lembro, porém, dos modos como essas oferendas eram feitas, geralmente na calada da noite ou em horários de pouco movimento, provavelmente para evitar olhares desaprovadores, xingamentos ou mesmo agressões. Ainda assim, apesar da hostilidade silenciosa, esses espaços eram ocupados.

Havia, portanto, um gesto de afirmação, ainda que atravessado pelo medo, que insistia em marcar presença, em inscrever o sagrado na cidade, mesmo diante das tentativas de contenção e invisibilidade.

Com o passar do tempo e à medida que amadureci dentro da minha própria trajetória no chão do terreiro, passei a perceber que esses espaços parecem ser, cada vez menos habitados por essas práticas.

Dito isso, observei que as oferendas vêm sendo progressivamente deslocadas para áreas internas dos próprios terreiros, cuidadosamente delimitadas para esse fim, uma espécie de "domesticação" do sagrado imposta tanto pelas pressões externas quanto por estratégias de uma eugenização do culto que visam enquadrá-lo na estética da branquitude sob o discurso de proteção.

O que antes implicava na circulação do axé pelo espaço público e urbano, agora se vê restringido pela força de um racismo religioso que vigia, criminaliza e reconfigura o que pode ou não ser entendido como legitima expressão religiosa no cotidiano da cidade.

Aprendi desde muito cedo, a perceber o terreiro e suas práticas a partir do tempo espiralar, para o caboclo Tupinambá o "tempo da pena": um tempo que retorna sem jamais ser o mesmo, que repete criando, que cria retomando, e que nos ensina a sentir o mundo para além da linearidade. Nesse retorno que nunca

se repete de forma idêntica, movimento que amarra passado, presente e futuro em um mesmo sopro, também me reconheço e me interrogo. Como mulher branca, inserida em uma religião afro-diásporica, sou constantemente convocada a lidar com as camadas históricas que atravessam meu corpo, minhas aprendizagens e minha forma de pertencer, reconhecendo os privilégios herdados da colonialidade e as responsabilidades éticas que emanam desse lugar.

Cida Bento (2022) nos lembra que muito se fala sobre a herança da escravidão e seus impactos negativos para a população negra, mas quase nunca se aborda a herança escravocrata e os impactos positivos que ela produziu, e continua produzindo, para as pessoas brancas. Nesse sentido, como mulher branca e Mãe de Santo, tento, busco, por meio desta pesquisa, construir um caminho que não compactue com o pacto narcísico da branquitude. Para isso, faz-se necessário fazer o silencio falar.

Trata-se de convocar reflexões e debates sobre essa herança que, ao longo das décadas, expropriou, violentou e deslegitimou práticas e saberes afro-diásporicos, produzindo assimetrias que ainda estruturam o modo como corpos, territórios e tradições são reconhecidos, ou negados, no espaço público.

As oferendas então constituem um ponto privilegiado de análise, pois, ao materializarem o sagrado no espaço público, tornam visíveis as disputas de legitimidades e violências coloniais que regulam o que pode ou não nesses territórios.

Nesse sentido, as oferendas realizadas em espaços públicos não apenas marcam a presença religiosa, mas também tecem uma rede de sociabilidade e afirmam a identidade das comunidades de axé, reconfigurando e resinificando o território urbano. Conforme destaca Vagner Gonçalves da Silva (1994), a propagação do culto pode ser verificada pelo número de terreiros e pela presença constante de oferendas que se proliferam nas ruas e encruzilhadas das áreas urbanas, evidenciando a dimensão pública e coletiva dessas práticas.

As oferendas em espaços públicos se configuram como espécie de memória que, de alguma maneira, alimentam a reinvenção de territorialidade. Como bem nos lembra Muniz Sodré (2002), o axé é capaz de gerar espaço, assim, esses território urbanos se tornam arquivos vivos, verdadeiras bibliotecas de ancestralidade. Leda Maria Martins (2021) complementa ao afirmar que as culturas negras, ao se inscreverem nos territórios americanos, evidenciam os cruzamentos entre tradições e memórias africanas, que se reinscrevem no corpo, no tempo e nos espaços de axé.

Nessa perspectiva, as oferendas adentram ao campo cultural por meio do compartilhamento de significados. Os participantes das religiões de matriz africana partilham conceitos e ideias que lhes permitem sentir, refletir e portanto interpretar o mundo de forma semelhante como bem observa (HALL, 2016, p.23). Em diálogo, Durkheim (1989) elucida que a religião constitui a primeira forma de organização simbólica e coletiva da vida social. Assim, as práticas religiosas criam e reforçam laços comunitários, sobrepondo a coletividade ao indivíduo. As oferendas, portanto, podem ser compreendidas como expressões ritualísticas que reafirmam essa dimensão social, ao inscreverem o sagrado no espaço urbano e assim compartilharem sentidos coletivos.

Cabe lembrar, contudo, que as narrativas hegemônicas ao longo da história no que se refere às religiões de matrizes africana, fomentam discursos negativos, estigmatizando seus cultos como "práticas malignas", "cultos ao diabo" ou até mesmo como rituais de maus-tratos aos animais em decorrência dos sacrifícios. Essas representações depreciativas não apenas reforçam preconceitos, mas também atuam como mecanismos de invisibilização e deslegitimação das práticas religiosas afro-brasileiras, inserindo-as em uma lógica de racismo religioso e de colonialidade do saber.

Nesse sentido, as oferendas configuram práticas que apresentam uma série de elementos simbólicos e representativos, ou seja, esses elementos ofertados nos espaços públicos ou na privacidade dos terreiros carregam a potência de uma conexão sagrada entre o indivíduo, ancestralidade e os campos de atuações. Portanto o padê arriado na encruzilhada, o marafó cuspido na cruz das almas ou mesmo uma simples canjica[10] ofertado em uma campina, são utilizadas com propósitos específicos, pois carregam representações simbólicas que ritualizam o sagrado e o profano.

Mauss (1979), por sua vez, amplia essa compreensão ao destacar que toda expressão coletiva carrega força moral e caráter obrigatório, funcionando como uma linguagem socialmente regulada. As oferendas, nesse quadro, não podem ser reduzidas a gestos individuais de devoção, mas devem ser entendidas como atos simbólicos que implicam e convocam a participação comunitária. Elas instauram uma comunicação entre os praticantes, seus ancestrais e o espaço em que se inscrevem. Vistas dessa forma, constituem linguagens ritualizadas que, ao mesmo tempo, marcam presença, produzem memória e reconfiguram os territórios urbanos como espaços de resistência e ancestralidade.

10 Canjica alimento ofertado a Oxalá

Durkheim (1989) ressalta ao afirmar que a distinção entre o sagrado e o profano é fundamento da vida religiosa e social. O sagrado não se esgota na experiência individual, ele é constituído e reconhecido pelo grupo, e só faz sentido enquanto parte de uma coletividade que legitima. Assim, ainda que o gesto ritual da oferenda seja realizado por uma pessoa ou um pequeno grupo, o seu significado extrapola o âmbito individual e inscreve-se em uma rede coletiva de sentidos. Nesse processo, o coletivo se sobrepõe ao indivíduo, ou seja, o alimento, a bebida ou a flor ofertada não representam apenas a intenção de quem os deposita, mas a continuidade de uma tradição que pertence à comunidade de axé como um todo. Deste modo, as oferendas não apenas ritualizam a passagem entre sagrado e profano, mas também reafirmam a centralidade da coletividade na produção do religioso, reinscrevendo saberes afrodiasporicos no espaço urbano e convertendo a cidade em território simbólico compartilhado.

Camila Spolon Silva e Andreia Borelli (2021) compreendem que a relação do povo de terreiro com os alimentos adquire um caráter místico que movimenta o axé[11], conectando homens e divindades. Nesse contexto, cada entidade ou Orixá possui suas peculiaridades, onde o alimento adequado dinamiza o axé ao corpo e ao espirito. Por outro lado, a oferenda feita de forma inadequada pode provocar um contra-axé, ou seja, uma perda de energia vital.

Nesse sentido, torna-se fundamental compreender as particularidades de cada Orixá e de cada ancestral, uma vez que o preparo e a oferta dos alimentos não são neutros, mas orientados por saberes específicos e relações simbólicas.

Servir, por exemplo, dendê a Oxalá não é apenas um equívoco ritual, é uma quebra de fundamento.

Carlos Roberto Antunes dos Santos (2005) observa que o alimento constituiu uma categoria histórica, social e cultural. Os interditos e particularidades de cada entidade ou Orixá são constituídos por meio da oralidade e dos mitos, transmitidos entre gerações. Sob essa perspectiva, a comida de axé se configura como categoria histórica e social, carregada de sentido coletivos. É nesse quadro que os despachos nas encruzilhadas revelam sua potência, em cada esquina que Exu e os ancestrais comem, o mundo é reinventado.

[11] A ideia de axé designa um modo de relacionamento com o real fundamentado na crença em uma energia vital – que reside em cada um, na coletividade, em objetos sagrados, alimentos, elementos da natureza, práticas rituais; na sacralização dos corpos pela dança, no diálogo dos corpos com o tambor. – que deve ser constantemente potencializada, restituída e trocada para que não se disperse. (Nei Lopes, 2020)

A comida e a rua, portanto, instauram uma pedagogia própria, na qual os saberes ancestrais não apenas se preservam, mas se atualizam na prática ritual.

Quando um padê é arriado na esquina, os sentidos extrassensoriais despertam, instaura-se uma fusão irremediável que dramatiza o encontro entre o visível e o invisível, entre o mundo que e caminha e o mundo que se caminha junto. É partilha de energia vital que nutre e celebra os ciclos, pois todo alimento plantado, colhido e ofertado carrega o esforço da terra, da água e do tempo e das mãos humanas. Como bem nos lembra Antônio Bispo dos Santos (2023) a comida alimenta o corpo e alimenta a alma, a comida para nós não é só comida.

Dito isso, a comunidade de terreiro reinscreve a encruzilhada como espaço de prática e saber. Para Simas e Rufino (2018), o rito emerge das experiências e das corporeidades de seus praticantes, construindo uma gramática própria das encantarias que se manifestam em cada esquina por meio das oferendas. Essa gramática revela que, para o povo de axé, o sagrado e o profano coexistem em permanente trânsito. As oferendas, nesse quadro, tornam-se expressão máxima da diáspora enquanto grande amálgama, ora sacralizando o profano, ora profanando o sagrado, instaurando uma dinâmica de recriação constante que dá forma e sentido à vida em comunidade.

CONCLUSÃO

Dessa forma, este pesquisa busca tensionar a colonialidade epistêmica que invisibiliza saberes e práticas afro-diaspóricas, compreendendo as oferendas como inscrições territoriais do sagrado que resistem, mesmo diante da violência simbólica, jurídica e religiosa. Ao escutar essas experiências no contexto urbano de Curitiba e Região Metropolitana, pretende-se contribuir com o debate acadêmico sobre racismo religioso, des-territorialização e memória.

Entende-se que as oferendas nos espaços públicos, no contexto das cidades modernas, são marcadas por normas urbanas eurocêntricas, que estabelecem limites e exclusões que frequentemente deslegitimam tais práticas.

Nessa perspectiva, Muniz Sodré (2019) contribui ao afirmar que o espaços de axé não se configuram como locais plenamente visíveis; eles operam como "entrelugares", ou seja, uma encruzilhada entre o visível e o invisível, onde saberes ancestrais, Orixás e representações da ancestralidade anseiam pelos corpos

dos povos de terreiro para habitá-los, ampliando a compreensão do sagrado para além das limitações impostas pelo sistemas normativos urbanos.

Nesse sentido, as oferendas nas encruzilhadas e ruas constituem-se como um exercício constante de ressignificação, resistência e criação social, que não apenas desafia normas estatais e urbanas, mas também afirmam uma cosmologia que acolhe a transgressão e o movimento. Como observam Simas e Rufino (2018), em cada esquina onde Exu está presente, o mundo é reinventado enquanto terreiro; um espaço vivo de cruzamento onde se misturam saberes, práticas e significados em constante transformação.

Desta forma, as oferendas em espaços públicos representam, então, um espaço de disputa simbólica, onde se tencionam ordem e transgressão, visível e invisível, reafirmando a vitalidade e resistência cultural dos povos de terreiro.

Cabe lembrar que as encruzilhada, como espaço simbólico e material, constitui lugar privilegiado onde a cosmologia tanto de Orixá como a dos próprios ancestrais se manifesta em sua complexidade, evidenciando a coexistência dinâmica entre ordem e transgressão, tradição e reinvenção. As oferendas são mais que simples rituais; elas são expressões vivas de pertencimento, resistência e criação social que desafiam as normativas urbanas e os discursos excludentes, reafirmando a presença e a identidade das religiões afro-brasileiras. Tal processo lhe confere uma potência pedagógica e política singular, que convida a repensar as formas de laicidade e pluralismo em nosso país, reconhecendo a legitimidade e a vitalidade das múltiplas cosmologias que configuram a vida social e espiritual do Brasil contemporâneo.

Roger Bastide (1971) ao reconhecer a cultura afro-brasileira como cultura viva que estão em constante transformação, apontando assim para a necessidade de superar os limites das categorias teóricas tradicionais, enfatizando a importância de reconhecer a complexidade das práticas religiosas de matriz africana no Brasil.

Assim, conclui-se, portanto, que disputar o direito à oferenda é também disputar o direito à cidade e a esses espaços públicos como dimensões construtivas do sagrado, já que as oferendas em espaços públicos evidenciam simultaneamente sagrado e profano, revelando um campo multidimensional, estratégico e de disputas simbólicas onde os corpos, espaços, tempo, memória, emoções e resistência cultural são engolidas de um jeito para serem cuspidas de outro; ecoando a máxima das macumbas brasileiras que diz que Exu é "a boca que tudo come, e que nos devolve de maneira modificada".

Cabe destacar, por fim, que esta é uma pesquisa em andamento, cujas análises ainda se encontram em processo de aprofundamento, não sendo possível, neste momento, esgotar as complexidades do fenômeno investigado. Nesse sentido, a pesquisa encontra-se, atualmente, em fase de campo no terreiro do Pai Congo, localizado no bairro Hauer, em Curitiba-PR, a pesquisa se encontra nesse momento onde o conhecimento se produz de forma situada, a partir do encontro com os sujeitos, territórios e práticas que constituem o universo das oferendas em espaços públicos.

Mais do que um levantamento empírico, o campo configura-se como um espaço relacional de escuta, troca e implicação, no qual interpretações aqui produzidas permanecem abertas, provisórias e atravessadas pelas dinâmicas vivas do fenômeno.

RECEBIDO em 14/06/2026
APROVADO em 18/09/2026

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos Feministas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo: Enio Matheus Guazzeli & CIA. LTDA, 1971.

BENTO, Cida. **O Pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

DE SÁ JUNIOR, Mario Teixeira. **A invenção do Brasil no mito fundador da Umbanda**. Revista Eletronica História e Reflexão, v.6, n.11, 2012. Disponível em < https://ojs.ufgd.edu.br/historiaemreflexao/article/view/1892/1055>. Acessado em 08/11/2025.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares de vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo, SP: Paulus, 1990.

GIUMBELLI, Emerson. **Zélio de Morais e as origens da umbanda no Rio de Janeiro**. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). Caminhos da alma. São Paulo: Selo Negro, 2002.

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

KATRIB, C. I. Mesa dos Orixás: experiências do ofertar e do receber na Umbanda. **Dialogos**, v. 25, n. 3, p. 38-53, 16 out. 2021.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: OLIVEIRA R.(org.). **Antropologia social.** São Paulo: Ática, 1979. p. 147-153

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória:** o Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva, 2021.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas.** Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

UFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. **Fogo no Mato:** A ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SAID, Edward, 2005, **Representações do Intelectual: as conferências Reith de 1993**. São Paulo: Companhia das Letras.

SANTOS, Antônio Bispo dos. A terra dá a terra quer. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SANTOS, Carlos Roberto Antunes. **A alimentação e seu lugar na história: os tempos da memória gustativa.** Revista da Academia Paranaense de Letras, n°51,2005, pp.165/188. Disponível em < http://www.historiadaalimentacao.ufpr.br/artigos/artigo001.htm> Acessado em 20/08/2023.

SILVA, Camila Spolon; BORELLI, Andrea. Cozinha de Santo: a Relação do Homem com os Alimentos Sagrados nos Terreiros de Candomblé em São Paulo. **Pluri discente**, [*s. l.*], junho 2021. Disponíve em: < https://pluridiscente.cruzeirodosulvirtual.com.br/pluridiscente/article/view/96/82

SILVA, Vagner Gonçalves. Reafricanização e sincretismo: interpretação acadêmicas e experiências religiosas. **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, antissincretismo, reafricanização, praticas terapêuticas, etnobotânica e comida. p. 149-n157. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social Negro-Brasileira** Rio de Janeiro: Muaud X, 2019.