

Genesco Alves de Sousa

**COM O PÉ NA ÁFRICA:**

corpo, arte e lazer em um terreiro de candomblé

Belo Horizonte

Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional / UFMG

2021

Genesco Alves de Sousa

**COM O PÉ NA ÁFRICA:**

corpo, arte e lazer em um terreiro de candomblé

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Estudos do Lazer.

Área de Concentração: Cultura e Educação  
Linha de Pesquisa: Identidade, sociabilidades e práticas de lazer  
Orientador: Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli  
Coorientadora: Mameto Kitaloyá (Maria de Fátima Nogueira)

Belo Horizonte

Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional / UFMG

2021

S725c Sousa, Genesco Alves de  
2021 Com o pé na África: corpo, arte e lazer em um terreiro de candomblé [manuscrito]  
/ Genesco Alves de Sousa – 2021.  
143 f.: il.

Orientador: José Alfredo Oliveira Debortoli  
Coorientadora: Maria de Fátima Nogueira

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional.

Bibliografia: f. 125-131

1. Lazer – Teses. 2. Cultura – Teses. 3. Cultos afro-brasileiros – Teses. 4. Candomblé – Teses. I. Debortoli José Alfredo Oliveira. II. Nogueira, Maria de Fátima. III. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional. IV. Título.

CDU: 379.8



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
 ESCOLA DE EDUCAÇÃO FÍSICA, FISIOTERAPIA E TERAPIA OCUPACIONAL  
 CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS DO LAZER

### ATA DA 70ª DEFESA DE TESE DE DOUTORADO

#### GENESCO ALVES DE SOUSA

Às 14h00min do dia 25 de junho de 2021 reuniu-se de forma virtual (online) pela plataforma Google Meet a Comissão Examinadora de Tese, indicada pelo Colegiado do Programa para julgar, em exame final, o trabalho *"Com o pé na África: corpo, arte e lazer em um terreiro de candomblé"*, requisito final para a obtenção do Grau de Doutor em Estudos do Lazer. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra para o candidato, para apresentação de seu trabalho. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença do candidato e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes indicações:

Membros da Banca Examinadora	Aprovado	Reprovado
Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli (Orientador)	X	
Profª. Dra. Mameto Kitaloyá (Coorientadora)	X	
Prof. Dr. Amauri Carlos Ferreira (PUC-MG)	X	
Profª. Dra. Cristiane Miryam Drumond de Brito (UFMG)	X	
Prof. Dr. Cesar Geraldo Guimaraes (UFMG)	X	
Profª. Dra. Sônia Cristina de Assis (UEMG)	X	

Após as indicações o candidato foi considerado: APROVADO

O resultado final foi comunicado publicamente, para o candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora.

Belo Horizonte, 25 de junho de 2021.

Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli

Profa. Dra. Mameto Kitaloyá

Prof. Dr. Amauri Carlos Ferreira

Profa. Dra. Cristiane Miryam Drumond de Brito

Prof. Dr. Cesar Geraldo Guimaraes

Profa. Dra. Sônia Cristina de Assis



Documento assinado eletronicamente por **Cristiane Miryam Drumond de Brito, Professora do Magistério Superior**, em 28/06/2021, às 13:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jose Alfredo Oliveira Debortoli, Servidor(a)**, em 29/06/2021, às 08:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sônia Cristina de Assis, Usuário Externo**, em 30/06/2021, às 17:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria de Fátima Nogueira, Usuário Externo**, em 02/07/2021, às 08:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cesar Geraldo Guimaraes, Professor do Magistério Superior**, em 12/07/2021, às 12:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Amauri Carlos Ferreira, Usuário Externo**, em 13/07/2021, às 14:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **0805553** e o código CRC **A29FCE96**.

*Dedicado a:*

*Brisa do Vento do Céu;*

*Caboclo Pena Verde;*

*Exú Ventania;*

*Maria Padilha;*

*Caboclo Sertão;*

*Caboclo Juremeiro.*

## GRATIDÃO

Gabriela (Gabis). Amor, sabedoria e paciência.

Tateto Itaranguê. Sabedoria, força e tranquilidade.

Tateto Luango Dangi. Alegria e sabedoria sem limites.

Mameto Kitaloyá. Carinho e generosidade na partilha dos saberes.

Tateto Odecidogy e Mameto Mavulegy. Sabedoria para esta e outras existências possíveis.

Todos os parentes do Nzo Atim Kitalodé, da Arca Brasileira, do Nzo Atim Angoromim, do Nzo Atim Oya Oderim. Enriquecendo e expandindo as forças.

José Alfredo Oliveira Debortoli. Amigo, irmão, orientador. Expressão encarnada de coragem, ética e generosidade.

Marcus Vinícius e Martha Martins. Admiração, carinho e respeito.

Dona Elza, minha mãe. Com respeito, carinho e admiração!

A Grande Família. Carinho e sangue nas veias (e nos olhos).

Consuelo Curi e toda sua família. Com carinho e admiração!

Éder Fernandes, Márcia Stanislav, Dona Sônia. Caros amigos.

Hard, Ferlaine, Angelika, Peter. Hakuna Matata, Liebe Freunde.

Parentes da Banda. Força, cuidado e amizade.

Edgar Barbosa Rodrigues, Sônia Cristina de Assis e Eliene Lopes Faria. Contribuições valiosas para a qualificação desse trabalho.

Parentes do Grupo de Estudos “Na Prática”, por todas as sextas-feiras de aprendizagens.

Parentes do Centro de Estudos em Design da Imagem – ED/UEMG. Na luta por uma educação pública, gratuita e de qualidade.

Parentes do Reinado Mineiro. Especialmente Capitão Dirceu, sua família e todo o povo da Irmandade do Quilombo de Nossa Senhora do Rosário de Justinópolis. Salve Maria!

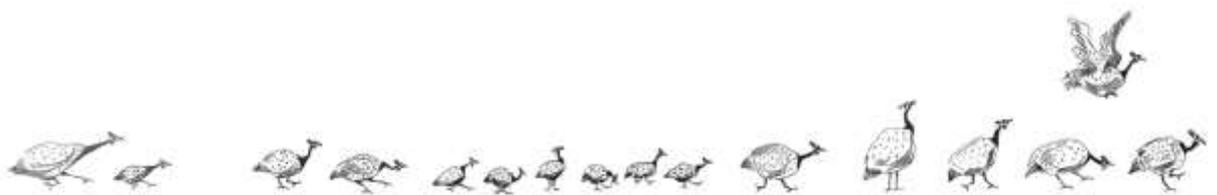
Walesson Gomes e Bruno Nigri. Na abertura dos caminhos.

Professora Cristiane Drummond. Alegria transformadora.

Professora Elisângela Chaves. Amizade e carinho.

Professores César Guimarães e Amauri Carlos Ferreira. Admiração e respeito.

Danilo e toda a equipe do PPGIEL / EEFFTO / UFMG. Apoio incondicional.



*Quem atravessa o rio em bando não tem medo de crocodilo.*

*(Provérbio africano)*

## RESUMO

Este estudo versa sobre o processo de imersão em um terreiro de candomblé localizado na Região Metropolitana de Belo Horizonte, percebido e abordado como contexto de experiências culturais, capaz de entrelaçar modos de vida, cosmopercepções, relações intersubjetivas, saberes e práticas sociais distintas. Versões elaboradas pelos integrantes dessa comunidade a respeito das suas próprias vivências nesse contexto, e a riqueza que delas emergem, foram tomadas como pontos de partida para articular diálogos envolvendo diferentes ramos do conhecimento, conferindo ao estudo dessas experiências um caráter marcadamente interdisciplinar. Nessa abordagem, que focaliza os sujeitos e suas interações cotidianas, foram acolhidas contribuições provenientes especialmente dos universos da antropologia, da arte, da educação e dos estudos do lazer. Trata-se, portanto, de uma proposição etnográfica que pretende ampliar os debates sobre manifestações culturais de matriz africana no Brasil, propondo inclusive outras possibilidades de aproximação e de compreensão em relação às suas configurações atuais.

**Palavras-chaves:** Corpo. Arte. Lazer. Cultura. Matriz africana.

## RESUMEN

El presente estudio aborda el proceso de inmersión en un terrero de candomblé ubicado en la Región Metropolitana de Belo Horizonte (Minas Gerais- Brasil), percibido y tratado como un contexto de experiencias culturales, capaz de entrelazar formas de vida, cosmopercepciones, relaciones intersubjetivas, saberes y prácticas sociales. Las versiones elaboradas por los miembros de esta comunidad sobre sus propias vivencias en este contexto, y la riqueza que de ellas se desprende, fueron tomadas como puntos de partida para articular diálogos que involucran diferentes ramas del conocimiento, otorgando al estudio de estas experiencias un carácter marcadamente interdisciplinario. En este enfoque, que se centra en los sujetos y sus interacciones diarias, se recibieron aportes especialmente de los universos de la antropología, del arte, de la educación y de los estudios del ocio. Se trata, por tanto, de una propuesta etnográfica que pretende ampliar los debates sobre las manifestaciones culturales de matriz africana en Brasil, proponiendo incluso otras posibilidades de aproximación y comprensión en relación a sus configuraciones actuales.

**Palabras clave:** Cuerpo. Arte. Ocio. Cultura. Matriz africana.

## **ABSTRACT**

The current study deals with the process of immersion in an “candomblé community” located in the metropolitan region of Belo Horizonte (Minas Gerais – Brazil), approached as a context of cultural experiences capable to intertwining different ways of life, cosmoperceptions, intersubjective relations, knowledge and specific social practices. Versions elaborated by the members of this community regarding their own experiences in this context, and the richness that emerge from them, were taken as starting point for articulating dialogues involving different fields of knowledge, giving the study of these experiences a markedly interdisciplinary character. In this approach, which focuses on the subjects and their daily interactions, contributions were received especially from the universes of anthropology, art, education and leisure studies. This work is, therefore, an ethnographic proposition that intends to broaden the debate about certain cultural manifestation of African origins in Brazil, even proposing other possibilities of approximation and understanding related to its current configurations.

**Keywords:** Body. Art. Leisure. Culture. African origins.

## LISTA DE SIGLAS

AECOFABA	Associação das Escolas das Comunidades e Famílias Agrícolas da Bahia
ARCA BRASILEIRA	Associação da Resistência Cultural Afro-brasileira Jacutá de Iansã
CDHDC – CMBH	Comissão de Direitos Humanos e Defesa do Consumidor da Câmara Municipal de Belo Horizonte
CENARAB	Centro Nacional de Africanidade e Resistência Cultural Afro-Brasileira
COLTEC – UFMG	Colégio Técnico da Universidade Federal de Minas Gerais
CUIA	Projeto de Capacitação e Assessoria Interdisciplinar em Pedagogia da Alternância
DPIR	Diretoria de Políticas de Reparação e de Promoção da Igualdade Racial
EACMA	Escola Agrícola Comunitária Margarida Alves (Ilhéus/Bahia)
ED – UEMG	Escola de Design da Universidade do Estado de Minas Gerais
EEFFTO – UFMG	Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional da UFMG
EFA	Escola Família Agrícola
DCIE – UESC	Departamento de Ciências da Educação da UESC
DLA – UESC	Departamento de Letras e Artes da UESC
FONSANPOTMA	Fórum de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana
FORUMDOC.BH	Festival do Filme Documentário e Etnográfico de Belo Horizonte
FUNCEB	Fundação Cultural do Estado da Bahia
JIJFI – SMPUBH	Junta Integrada de Julgamento Fiscal da Secretaria Municipal de Política Urbana de Belo Horizonte

MPMG	Ministério Público de Minas Gerais
NA PRÁTICA	Núcleo de Estudos Sobre Aprendizagem Social Na Prática
PPGIEL – UFMG	Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer da UFMG
PUC Minas	Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
REBA – RMBH	Rede de Bancos de Alimentos da Região Metropolitana de Belo Horizonte
REDE	Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas
SECULT – BA	Secretaria de Cultura do Governo do Estado da Bahia
SEFIPS	Setor de Fiscalização de Penas Substitutivas
SUDC – SMASACBH	Subsecretaria de Direitos de Cidadania de Belo Horizonte da Secretaria Municipal de Assistência Social, Segurança Alimentar e Cidadania
SUSAN – BH	Subsecretaria de Segurança Alimentar e Nutricional de Belo Horizonte
TDH	<i>Terre des Hommes Suisse</i>
UEMG	Universidade do Estado de Minas Gerais
UESC	Universidade Estadual de Santa Cruz – Bahia
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
VEP – BH	Vara de Execuções Penais de Belo Horizonte

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Encantamentos .....	16
Figura 2 – Vista aérea da região com destaque para a localização do território do terreiro .....	34
Figura 3 – Vista área do espaço destinado à “área verde” do bairro.....	39
Figura 4 – Ocupações residenciais e comerciais do espaço destinado à “área verde” .....	39
Figura 5 – Situação da área sob os cuidados da comunidade do terreiro em 2009..	40
Figura 6 – Situação da área sob os cuidados da comunidade do terreiro em 2019..	40
Figura 7 – Contraste entre a área verde do terreiro e o seu entorno .....	41
Figura 8 – Adensamento da área “verde” promovido pela comunidade do terreiro...	41
Figura 9 – Direito de ser e viver .....	45
Figura 10 – Nos caminhos de <i>Matamba</i> .....	48
Figura 11 – Enredos.....	52
Figura 12 – Etno-grafias: Saída 01.....	55
Figura 13 – Etno-grafias: Saída 02.....	56
Figura 14 – Etno-grafias: Saída 03.....	57
Figura 15 – Etno-grafias: Saída 04.....	58
Figura 16 – Etno-grafias: Saída 05.....	59
Figura 17 – Etno-grafias: Saída 06.....	60
Figura 18 – Etno-grafias: Saída 07.....	61
Figura 19 – Calendário anual de festas do Terreiro .....	74
Figura 20 – Acervo vivo.....	78
Figura 21 – Cultivo e partilha das forças .....	82
Figura 22 – Criações .....	83
Figura 23 – Insabas I.....	84
Figura 24 – Insabas II.....	85
Figura 25 – Insabas III.....	86
Figura 26 – NGudiá .....	87
Figura 27 – Indumentária .....	88
Figura 28 – Coisas I .....	89
Figura 29 – Coisas II .....	90
Figura 30 – Gestos I.....	91

Figura 31 – Gestos II.....	92
Figura 32 – Movimentos.....	93
Figura 33 – Forças e formas I.....	94
Figura 34 – Forças e formas II.....	95
Figura 35 – Cuidados I.....	96
Figura 36 – Respeito.....	97
Figura 37 – Chamados.....	98
Figura 38 – Encruzilhanças.....	99
Figura 39 – Enlaces bioenergéticos por simpatia.....	112
Figura 40 – Dar comida à cabeça.....	117

## SUMÁRIO

<b>1 CONFLUÊNCIAS</b> .....	<b>16</b>
1.1 Encontros.....	20
1.2 Outros rumos.....	26
1.3 Terreiro: contexto de experiências culturais.....	28
1.4 O território e suas tramas.....	33
1.5 Pelo direito de ser e de viver (a tradição).....	42
1.6 Nos caminhos de Matamba.....	47
<b>2 MOVIMENTOS ETNO-GRÁFICOS</b> .....	<b>52</b>
2.1 Encontros intersubjetivos: campo, gestos e grafias.....	53
2.2 Saída.....	62
2.3 A trama da festa.....	72
<b>3 O TERREIRO E SUA MAGIA</b> .....	<b>78</b>
3.1 Inventário: das forças e das formas.....	79
<b>4 CORPOS, MOVIMENTOS E APRENDIZAGENS</b> .....	<b>99</b>
4.1 Encruzilhanças.....	100
4.2 Jogos de corpo.....	105
4.3 Com os pés na África.....	115
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>122</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>128</b>
<b>GLOSSÁRIO</b> .....	<b>135</b>
<b>ANEXO A – Termo de Autorização para Realização da Pesquisa</b> .....	<b>140</b>
<b>ANEXO B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido</b> .....	<b>141</b>

## 1 CONFLUÊNCIAS

Figura 1 – Encantamentos



Fonte: Acervo do autor (2021).

Esta pesquisa é resultado de um ciclo de encantamentos, cujos antecedentes remetem às diversas experiências culturais que tive a oportunidade de vivenciar, desde a minha infância, no Vale do Jequitinhonha, especialmente na região do Baixo Jequitinhonha, ponto de aproximação entre o lendário rio e o Oceano Atlântico. Integrando uma jornada iniciada por meio destas experiências, o presente estudo reúne percepções decorrentes da imersão no contexto de um terreiro de candomblé localizado na região noroeste de Belo Horizonte.

Como um rio que atravessa diferentes paisagens até se confundir com o mar, esse mergulho no universo do candomblé contemporâneo encontra-se estreitamente vinculado aos sentimentos, sensações e sentidos proporcionados por manifestações culturais como o *Boi de Janeiro*, o *Cordão de espadas*, o *Reinado*, a *Folia de Reis* e a *Queima do Judas*, entre outras práticas lastreadas por “sentidos do mundo” e “cosmopercepções” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 39) de matrizes africanas e dos povos originários brasileiros. Vivências que talharam profundamente a minha constituição e orientaram os meus movimentos, refletidos inclusive na opção por uma trajetória de formação acadêmica interdisciplinar que teve o campo das artes como ponto de partida.

Opção que foi determinada pela labuta com referências culturais de natureza múltipla, configuradas em diferentes formas, modalidades, linguagens artísticas, gestos, sons, aromas, cores, texturas e sabores, e que demandaram distintos modos de aproximação. Constata-se, assim, por que esta pesquisa, marcada desde as suas origens mais remotas pelo traço da interdisciplinaridade, encontra no campo dos Estudos do Lazer o terreno fértil para semear e cultivar outras possibilidades de compreensão e de engajamento com manifestações culturais de matriz africana no país, em suas vertentes e configurações atuais.

Possibilidades que contribuiram para nortear incursões em direção às interfaces entre arte, educação, lazer e religiosidades, por meio das quais tentarei descrever e compreender a riqueza dos entrelaçamentos que são elaborados e expressos no cotidiano de uma comunidade em que práticas e saberes tributários de uma matriz cultural que floresceu e se multiplicou por todos os cantos do país contribuem para tornar a cultura brasileira mais rica, diversa e complexa.

Trata-se, portanto, de um esforço de descrição e de compreensão que acolhe diversas orientações teórico-metodológicas, oriundas de diferentes ramos do conhecimento. Mas que considera, em primeiro lugar, as contribuições que

emergem de “confluências” (SANTOS, 2015) proporcionadas pelo trabalho de campo e pelas elaborações conceituais suscitadas por diálogos com a comunidade do terreiro, definindo essa pesquisa e os seus resultados, definitivamente, como um trabalho de autoria coletiva. Aspecto que justifica a utilização da narrativa em terceira pessoa em diferentes passagens desta tese.

Metodologicamente, a realização deste trabalho foi vislumbrada a partir de três etapas distintas, abrangendo os movimentos de participação direta em atividades cotidianas, revisão bibliográfica e mobilização de forças expressivas distintas. Na prática, além da presença efetiva em eventos restritos à participação da comunidade interna, acompanhei e colaborei na organização e na realização de cerimônias e rituais abertos ao público em geral, encontros de imersão com a participação de outros estudiosos, entre outras atividades. Em diversos momentos, as conversas informais se apresentaram como fontes reveladoras, enquanto, em outros, a oportunidade de utilizar recursos como desenhos, fotografias, gravações em áudio e vídeo, contribuiu para engendrar outras “grafias” (INGOLD, 2015, p. 317).

Na primeira etapa, focalizamos as narrativas das lideranças, especialmente no que diz respeito às suas trajetórias de formação em diferentes vertentes e linhagens culturais de matriz africana – *umbanda*, *candomblé*, *omolocô*, *culto à Ifá* –, incluindo os processos de fundação e de construção dos seus templos, também conhecidos como terreiros. Trajetórias e processos que estão imbricados com os vínculos que esses territórios sagrados e seus integrantes estabelecem com outras comunidades, instituições, pessoas e partes da cidade. Vínculos que também envolvem conflitos, ocorrências que norteiam parte das reflexões que compõem o primeiro capítulo.

Na segunda etapa, realizamos um inventário das “coisas” (INGOLD, 2012, p. 27) que movimentam o cotidiano do terreiro, no intuito de organizar um acervo de artefatos e práticas culturais, incluindo insígnias, emblemas, peças utilitárias, alimentos, vestuários, gestos, danças, cantos, comportamentos, animais, vegetais, minerais, etc. Para tal, recorreremos ao uso de desenhos, fotografias, registros audiovisuais e gravação de áudios. Processo por meio do qual as festas públicas se destacaram e adquiriram centralidade como eventos capazes de potencializar o acesso e a participação externa em relação ao patrimônio cultural do terreiro. Potência que lastreou a organização do segundo e do terceiro capítulos.

Na terceira etapa, retomamos as narrativas de outros integrantes da comunidade, além das lideranças, buscando compreender os processos de aprendizagem implicados nos diferentes usos e formas de apropriação desse patrimônio cultural, considerando, especialmente os movimentos de aproximação e engajamento dessas pessoas com as práticas e os saberes que são colocados em cena no cotidiano do terreiro.

Em relação aos resultados do processo de imersão etnográfica, as seguintes premissas devem ser consideradas. Primeiro, perceber o terreiro como um contexto de experiências culturais, cujos entrelaçamentos com outras partes da cidade extrapolam os limites da religiosidade, dimensão privilegiada pela maioria dos estudos que se debruçam e versam sobre o universo do candomblé no país. Enfim, perceber o terreiro como um “corpo-território” (GAGO, 2019, p. 97) que protagoniza e participa de diferentes dramas e tramas da cidade.

Segundo, sem negar o caráter estruturante da dimensão religiosa, considerar que, por meio de vivências individuais e coletivas, outras dimensões vão sendo constituídas e incorporadas. A emergência dessas outras dimensões interfere na configuração do patrimônio cultural, artístico e ritualístico, cujos usos e apropriações cotidianas suscitam elaborados processos de “aprendizagem da cultura” (INGOLD, 2010; GOMES, 2014; LAVE, 2015), temas que serão tratados em articulação com a questão da centralidade do corpo nesses movimentos, especialmente no quarto capítulo.

Mas, antes de apresentar os resultados dessa jornada pelo universo do candomblé contemporâneo em Belo Horizonte, considero pertinente recuperar trechos da minha própria trajetória de aproximação e engajamento com esse contexto e com as temáticas que motivaram a realização desta pesquisa. Caminhos que podem contribuir para uma melhor compreensão da proposta inicial apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer da Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGIEL/EEFFTO/UFMG), dos seus desdobramentos e das reflexões que compõem esta tese.

## 1.1 Encontros

Durante a graduação (1995-2000), elaborei projetos autorais, de formação e experimentação artística que tiveram continuidade após a conclusão do curso de Bacharelado em Artes Plásticas, pela Escola Guignard da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), em 2000. Projetos que foram viabilizados por meio de parcerias com outros artistas, instituições e organizações comunitárias da Região Metropolitana de Belo Horizonte. A arte, mais uma vez, se apresentando como um fio articulador e condutor de novas “confluências” (SANTOS, 2015).

A partir de 2005, integrei a equipe de coordenação do projeto CUIA – Capacitação e Assessoria Interdisciplinar em Pedagogia da Alternância –, uma proposta de formação docente continuada, financiada pela agência de cooperação internacional *Terre des Hommes Suisse* (TDH). Projeto realizado no período entre 2005 e 2012, com a participação das equipes de educadores da AECOFABA – Associação de Escolas Famílias Agrícolas da Bahia –, uma rede composta por vinte e uma EFA – Escolas Famílias Agrícolas, com presença e atuação em quatorze microrregiões do estado da Bahia.

As Escolas Famílias Agrícolas protagonizam uma vertente singular de educação no e para o campo, fundamentada nos princípios da Pedagogia da Alternância (GIMONET, 2007), que é realizada mediante parcerias com comunidades camponesas, quilombolas, ribeirinhas, de povos originários, assentamentos de reforma agrária e acampamentos de Movimentos Sociais em processos de luta pelo direito à terra. Por meio do projeto CUIA, tive a oportunidade de encontrar pessoas, conhecer territórios diversos e aprender com eles, especialmente com diálogos e ações sobre diversidade cultural e educação contextualizada.

Em 2006, enquanto participava das atividades do Projeto CUIA, ingressei no Curso de Especialização em Educação e Relações Étnico-Raciais, do Departamento de Ciências da Educação da Universidade Estadual de Santa Cruz (Bahia), uma iniciativa pioneira com objetivo de preparar educadores de diversas áreas do conhecimento para atuarem em consonância com as determinações da Lei Federal nº 10.639/2003 (BRASIL, 2003), que foram ampliadas posteriormente pela Lei Federal nº 11.645/2008 (BRASIL, 2008).

A obrigatoriedade de inclusão de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nos currículos da Educação Básica trata-se de decisão política, com fortes repercussões pedagógicas, inclusive na formação de professores. Com esta medida, reconhece-se que, além de garantir vagas para negros nos bancos escolares, é preciso valorizar devidamente a história e cultura de seu povo, buscando reparar danos, que se repetem há cinco séculos, à sua identidade e a seus direitos. A relevância do estudo de temas decorrentes da história e cultura afro-brasileira e africana não se restringe à população negra, ao contrário, diz respeito a todos os brasileiros, uma vez que devem educar-se enquanto cidadãos atuantes no seio de uma sociedade multicultural e pluriétnica, capazes de construir uma nação democrática (BRASIL, 2004, p. 17).

Em meio à convivência simultânea com os debates acadêmicos e com o convívio nos territórios de abrangência das EFA, práticas culturais assentadas em “cosmopercepções” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 39) de matrizes africanas e dos povos originários do Brasil adquiriram outros contornos e texturas, aguçando meu interesse e minha sensibilidade em relação às suas especificidades filosóficas e epistemológicas. Participar de rituais, festas e outras atividades culturais promovidas pelas comunidades, dentro e fora dos seus territórios, suscitou outras possibilidades de estudo, reflexão e engajamento.

Neste trabalho, recorro ao termo “cosmopercepção” e à expressão “sentidos do mundo” com acepção que se aproxima da proposta apresentada pela pesquisadora nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmi no livro *A invenção das mulheres: uma perspectiva africana sobre os discursos ocidentais de gênero*<sup>1</sup> (1997), tomando como referência a versão traduzida para o espanhol por Alejandro Montelongo González (2017) e levando em consideração a distinção que a autora estabelece entre os termos “*world-sense*” e “*worldview*”, traduzidos do inglês para o espanhol respectivamente como “*sentidos del mundo*” e “*visión del mundo*”.

De acordo com Oyěwùmi (1997), o termo “cosmopercepção” e a expressão “sentidos do mundo” seriam mais coerentes e inclusivos que “visão de mundo” ou “cosmovisão”, sobretudo por questões epistemológicas, já que os usos de “visão de mundo” e de “cosmovisão” tendem a reforçar o privilégio do visual, característica do pensamento ocidental, em detrimento de outros sentidos ou da combinação de vários sentidos além da visão na produção de conhecimentos. Consideração que perpassa todo o nosso trabalho.

---

<sup>1</sup> *The invention of Women: making an African sense of Western gender discourse* (1997).

Retomando o percurso. À medida que as vivências nos contextos das EFA subsidiavam as reflexões sobre educação e cultura brasileira, questões pertinentes à ancestralidade de matriz africana e suas interlocuções com os universos da arte e da religiosidade popular foram formando um corpo mais robusto como temas de pesquisa. Novos horizontes foram traçados e outros desafios foram surgindo, determinados, inclusive, pela relação entre os diferentes modos de ser e de viver nas comunidades com lacunas históricas da formação acadêmica apontadas por diferentes estudiosos em distintos ramos do conhecimento, especialmente no âmbito dos chamados estudos afro-brasileiros.

Assim foram delineados os primeiros passos de aproximação com a temática da ancestralidade de matriz africana, potencializados pelo interesse em abordagens e tratamentos das relações étnico-raciais no país e no mundo por parte de artistas brasileiros, em diálogo com os desafios trazidos pela Lei nº 10.639/2003. A partir desse movimento inicial, o contato com o universo do candomblé se intensificou e, nesse processo, outros dois fatores foram decisivos.

Em primeiro lugar, perceber que a compreensão de particularidades desse universo demandaria outro tipo de aproximação, pressupondo participação e engajamento. Em segundo, o fato de ter como orientadores pesquisadores-adeptos do candomblé, tanto no Programa de Especialização em Educação e Relações Étnico-Raciais como no Programa de Mestrado em Letras: Linguagens e Representações, fato que facilitou a abertura de muitas portas e o traçado de novos caminhos.

Entre 2006 e 2008, minha orientadora no curso de especialização realizou uma pesquisa que deu origem à tese *Águas de Angola em Ilhéus: um estudo sobre construções identitárias no candomblé do Sul da Bahia* (AMIM, 2009). E durante o mestrado, entre 2009 e 2011, tive como orientador o autor de *Web-terreiros d'além-mar: transnacionalização e ciberinformatização das religiões afro-brasileiras* (FREITAS, 2002). Duas abordagens distintas e elucidativas sobre o universo do candomblé que me instigaram a aprofundar os estudos sobre o assunto.

Em 2011, concluí o mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Representações (DLA/UDESC), realizando um estudo de caso sobre a trajetória, o processo criativo e a produção artística do fotógrafo Eustáquio Neves (SOUSA, 2011), trabalho que suscitou outros desafios relacionados aos diálogos estabelecidos por artistas brasileiros com o universo da ancestralidade de matriz

africana no país. Eustáquio Neves é um fotógrafo brasileiro reconhecido internacionalmente como um dos grandes expoentes da chamada “fotografia expandida” (FERNANDES JÚNIOR, 2006), cuja produção é permeada pela questão do “ser negro” no Brasil na atualidade.

Seu processo criativo e a sua produção artística nos remetem à identificação de formas de apropriação e ressignificação de elementos associados às culturas de matriz africana no Brasil, evidenciando como modos de viver, sociabilidades, subjetividades e materialidades específicas transbordam seus contextos de origem para adquirir outros sentidos no panorama da cultura global. O interesse por esses movimentos de transbordamento e de ressignificação identificados na proposta de trabalho do fotógrafo Eustáquio Neves motivou a realização de uma residência artística em Cuba,<sup>2</sup> país cujas histórias também são fortemente marcadas pela presença da ancestralidade africana.

Em Cuba, tive a oportunidade de visitar instituições tais como *Callejon de Hamel* (Havana), *Casa del Caribe* (Santiago de Cuba), *Cabildo de los Congos Reales de San Antonio* (Trinidad), conversar com os habitantes de diferentes regiões do país e entrevistar artistas, líderes comunitários e religiosos, produtores culturais e educadores, alguns destes com atuação reconhecida nacional e internacionalmente. Para a realização da residência artística, a experiência adquirida durante o trabalho realizado com as EFA foi fundamental. Por meio dos depoimentos dessas pessoas, percebi como os estudos e os debates sobre o tema da ancestralidade africana têm contribuído para mobilizar e conectar diferentes ramos do conhecimento, colocando a questão da interdisciplinaridade no centro das discussões, como um aspecto estruturante de reflexões sobre diferentes práticas sociais, artísticas, econômicas e políticas naquele país.

Assim que retornei ao Brasil, elaborei um projeto de formação artística baseado no diálogo entre diferentes gerações, em parceria com uma especialista em estudos do lazer e adepta do candomblé. O projeto foi realizado com a participação de integrantes de diversas comunidades camponesas do Litoral Sul da Bahia, entre estes, estudantes e professores da EFA de Ilhéus (EACMA). Essa experiência foi decisiva para estreitar os laços com referenciais teórico-metodológicos dos Estudos do Lazer e da Antropologia. Além disso, percebemos, sob a perspectiva dos

---

<sup>2</sup> Projeto de intercâmbio cultural selecionado e premiado no Edital Mobilidade Artística da Secretaria de Cultura do Governo do Estado da Bahia, em 2012 (FUNCEB/SECULT).

participantes do projeto, que diferentes práticas culturais foram apontadas e concebidas simultaneamente como manifestações de arte, de lazer, de educação e de religiosidade. Algo muito próximo das percepções que tive durante a residência em Cuba. Um entrelaçamento recorrente que chamou a atenção.

Nesse mesmo contexto, o universo do candomblé emergiu, mais uma vez, como lugar privilegiado e propício a novos movimentos de investigação. Momento em que as associações envolvendo as noções de festa, ritual (SODRÉ, 1988) e “aprendizagem da cultura” (INGOLD, 2010; GOMES, 2014; LAVE, 2015) tornaram-se mais presentes nas reflexões. Acrescentam-se aqui motivações de cunho pessoal, que impulsionaram o desafio de compreender a tessitura dessas convergências.

Vivi durante sete anos no Litoral Sul da Bahia, entre 2005 e 2013. Período em que convivi e trabalhei, conforme mencionado, com adeptos e praticantes do candomblé e de outras vertentes religiosas de matriz africana e com integrantes de comunidades dos povos originários. Participei regularmente de festas públicas, rituais internos e outros eventos promovidos por terreiros da região. Nesse processo, fui acolhido por uma dessas comunidades, contexto em que fui iniciado em uma das vertentes do candomblé. Iniciação que possibilitou a participação nos processos de fundação e de construção de um terreiro na região.

Em 2013, fui morar em Belo Horizonte, momento em que fui acolhido e iniciado em uma vertente do candomblé distinta da anterior. A partir desse momento, iniciei outra etapa de estudos, inclusive como docente e pesquisador na Escola de Design da Universidade do Estado de Minas Gerais (ED/UEMG), com destaque para a atuação no curso de Graduação em Artes Visuais – Licenciatura, especialmente na condução, ao longo de quatro anos (2016-2019), da disciplina “Histórias e Culturas Afro e Indígenas Brasileiras”. Foi, portanto, na condição de pesquisador-adepto que ingressei com a proposta de pesquisa no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer da Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional (PPGEIL/EEFFTO) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em 2017.

Ao refazer esse percurso, percebo como os movimentos de aproximação, acolhimento, iniciação e engajamento com o universo do candomblé foram marcados por sinuosidades, descontinuidades e confluências. Características que contribuíram para aguçar o meu interesse em relação às narrativas de outras

peças, dentro e fora da comunidade que integro, e pelos modos como estas narrativas são imaginadas e materializadas nos termos dos seus autores.

A maioria das pessoas com as quais interagi durante a realização desta pesquisa não nasceu e não cresceu dentro de terreiros de candomblé, mas, em distintos momentos e situações, tiveram suas vidas transformadas por descobertas, reencontros e tomadas de consciência sobre aspectos das suas ancestralidades africanas. Trajetórias individuais marcadas por pontos de virada a partir dos quais essas pessoas tentam compreender e elaborar versões sobre os seus próprios ciclos de encantamento, sem perder de vista os estranhamentos, sinuosidades, desvios e reencontros que caracterizam os seus trânsitos pelo universo dos saberes, práticas, valores e sociabilidades de matriz africana.

Estas pessoas, conforme observado por outros estudiosos do assunto (BASTIDE, 2001, p. 73), costumam se referir a esses contextos de descobertas e reencontros como “pedaços de África” no Brasil. Constatação que também tivemos a oportunidade de registrar durante a pesquisa, tal como aconteceu em um dos encontros de imersão,<sup>3</sup> realizados no terreiro em 2019, quando a sacerdotisa anfitriã comentou, diante de um grupo de estudantes, educadores e pesquisadores que participava do evento, sobre a configuração do espaço e sobre a dinâmica da convivência diária no terreiro (Diário de campo, 2019).

Denominação que implica um recorte espaço-temporal imbricado com modos de ser e de viver específicos e que nos provocou a refletir não apenas sobre as possibilidades de compreender que “pedaço de África” é esse, mas, também, a investigar sobre o que acontece quando as pessoas colocam os seus pés nesse pedaço. Colocar o pé na África, nesse sentido, emerge como alusão metafórica aos movimentos que possibilitam o estabelecimento de outras percepções e relações com o tempo, com o espaço e com todas as práticas ritualísticas que são colocadas em cena no cotidiano desse pedaço. E que, em decorrência destas interações, é capaz de apontar outros horizontes de compreensão sobre as noções de corpo, arte, lazer, festa e aprendizagem.

---

<sup>3</sup> Encontro de imersão realizada em agosto de 2019 por meio de parceria com o Núcleo de Estudos sobre Aprendizagem Social Na Prática (Na Prática/COLTEC/EEFFTO/UFMG).

## 1.2 Outros rumos

O início do trabalho de campo estava previsto para janeiro de 2019. Nossa intenção inicial era alinhar o cronograma da pesquisa com o calendário litúrgico-festivo do terreiro para acompanhar as atividades abertas à participação do público externo durante o período de um ano. Entretanto, aconteceram imprevistos relevantes que impuseram uma drástica mudança de planos, antecipando a nossa entrada em campo para o segundo semestre de 2018.

Contribuiu para essa alteração o fato de o terreiro ter sido alvo de denúncias anônimas, motivadas, segundo suas lideranças, por preconceitos e intolerância religiosa. O ocorrência que suscitou, entre outros desdobramentos, uma reação contundente da própria comunidade. Movimento que compõe o pano de fundo dos primeiros passos da imersão etnográfica.

O contexto de pesquisa, um terreiro de candomblé em que predominam diversas práticas sociais tributárias de matrizes culturais africanas no Brasil, está localizado em um bairro da região noroeste da cidade de Belo Horizonte desde a sua fundação em 1993. Nesse mesmo local, está sediada a entidade jurídica que representa e responde legalmente, desde 1995, pelas ações realizadas dentro e fora dos limites territoriais do terreiro, à qual passaremos a nos referir nesse trabalho como “Associação”.

Em decorrência da denúncia, baseada na alegação de que o terreiro teria cometido irregularidades, incluindo a ocupação ilegal de espaço público, a Associação foi instigada a se posicionar e responder publicamente sobre a sua relação com o território e sobre a natureza de diversas atividades que vem realizando no município. Dessa maneira, a denúncia pode ser compreendida como parte de um conjunto de investidas contra o terreiro e tudo aquilo que ele representa e realiza em termos de participação social. Levando em consideração, outras formas violentas de ataque, entre as quais figuram desde insultos, apedrejamentos, incêndios recorrentes e invasões.

A partir da denúncia pública, as relações entre a comunidade do terreiro, parte da sua vizinhança e algumas instituições públicas chegaram ao auge da tensão. Mas, desta vez, as ameaças corriqueiras se transformaram em possibilidades reais de aplicação de multas, despejo e demolição, caso o desfecho do processo fosse desfavorável em relação aos recursos apresentados pela

Associação. Mas, segundo as lideranças, a postura de setores da administração pública que até o momento eram consideradas parceiras da Associação foi o que mais causou estranhamento durante o processo.

Não podemos perder de vista que esse tipo de ocorrência acontece com frequência na cidade de Belo Horizonte há muito tempo, sobretudo quando se trata de terreiros de candomblé. Para esta pesquisa, no entanto, o conflito adquiriu contornos específicos na medida em que iluminou as elaborações da própria comunidade sobre as atividades que realiza em seu território e que envolvem questões relacionadas ao uso da terra. Em outras palavras, o conflito suscitou, entre outras coisas, a revisão e a reelaboração do processo de autodesignação da comunidade do terreiro, e esse é um aspecto que não pode ser negligenciado.

Assim, os primeiros passos do trabalho de campo encontram-se alinhados não exatamente com o acompanhamento do calendário litúrgico-festivo, como havíamos previsto, mas com esse movimento interno de reorganização de informações sobre a própria comunidade. Alinhamento que contribuiu, principalmente, para repensar o contexto da pesquisa, sem prejuízo da nossa participação em outras práticas ritualísticas, sociais, culturais e políticas que aconteceram no mesmo período.

Assim, focalizamos aqui algumas interlocuções que a Associação estabelece com o entorno do terreiro, com outras pessoas e instituições, inclusive em outras partes da cidade, em decorrência das referidas ameaças. Nesse sentido, não há como desvincular a descrição do contexto de pesquisa das definições que a própria comunidade elaborou sobre si mesma, sobre suas práticas e sua presença na cidade.

A partir desse processo de autodesignação é que vislumbro a possibilidade de compreender o que poderia definir um terreiro de candomblé no contexto urbano contemporâneo. Para tal, creio que os diálogos que a Associação vem estabelecendo com a cidade são fundamentais. Nessa proposta de abordagem, não há quaisquer intenções de apresentar uma definição que possa ser aplicada a todos os terreiros de Belo Horizonte, mesmo sabendo que existem desafios que são partilhados pela maioria dessas instituições, sobretudo na atual conjuntura, em que a intolerância e a ausência de diálogo têm sido a regra. Trata-se, portanto, da descrição de um caso particular, mas isso não nos impede de dialogar com outros casos já estudados ou com outras pesquisas em andamento.

### 1.3 Terreiro: contexto de experiências culturais

Pensar o terreiro apenas como “espaço de religião” é uma opção recorrente, mas que pode ser enriquecida considerando-o também como “espaço de intimidade de uma comunidade” que resiste ao “controle” e subverte os julgamentos externos, conforme argumentou Paulo Dias,<sup>4</sup> em depoimento para o filme<sup>5</sup> *Terreiros do brincar* (2017). Noção que suscita outros movimentos de aproximação, levando em consideração suas próprias definições.

Em sua defesa, especificamente em relação às denúncias e ameaças mencionadas, a Associação elaborou um dossiê composto por documentos diversos – relatórios, certificados, croquis, plantas, atas, requerimentos – permeados por noções que do ponto de vista descritivo e conceitual ajudam a compreender em que consiste e o que, de fato, realiza um terreiro de candomblé no contexto metropolitano de uma cidade como Belo Horizonte, nos dias atuais.

Conforme consta nesses documentos e nos depoimentos dos seus autores, o terreiro pode ser definido como um lugar onde se cultivam “energias” ou “forças”. Por um lado, os principais objetivos dos seres que ali se reúnem consistem na preservação, promoção e continuidade do culto aos *Inquices* ou *Mikisi* (plural de *Nkisi*), forças da natureza reverenciadas como divindades. Terreiro, nesse sentido, pode ser definido, portanto, como um espaço-tempo cuja dinâmica existencial é determinada pelo cultivo – plantio, cuidado, desenvolvimento, enriquecimento, colheita e partilha – de forças que podem se expandir em diferentes formas (SANTOS, 2012, p. 40).

Entre os iniciados no culto, é bastante comum o hábito de manter cadernos de notas sobre informações transmitidas por pessoas que foram iniciadas há mais tempo, chamados respeitosamente de “mais velhos”. A cronologia, nesse caso, tem a ver com o tempo de iniciação e não, necessariamente, com a idade biológica. Em um dos cadernos que foram disponibilizados por uma das pessoas com as quais dialogamos durante a pesquisa, encontramos a seguinte definição:

---

<sup>4</sup> Músico, etnomusicólogo e pesquisador da cultura popular tradicional. Presidente da Associação Cultural Cachuera! ([www.cachuera.org.br](http://www.cachuera.org.br)).

<sup>5</sup> Filme dirigido por David Reeks e Renata Meireles. Produção de Maria Farinha Filmes (2017).

*Inquices* são divindades intermediárias entre o Deus supremo e o mundo terrestre, que são encarregados de administrar a criação e se comunicarem com a humanidade através de rituais. Os *Inquices* interferem na vida e no destino dos seres humanos com certa simplicidade. Essas divindades são caprichosas, amam, beneficiam, educam, curam, de acordo com sua natureza. Tem cores, danças, comidas e animais de sua predileção. As histórias sobre eles falam de seres profundamente humanos! Ninguém sabe ao certo quantos *Inquices* existem, partindo do princípio de que eles são tudo que é vivo, ou seja, a natureza (CADERNO DE NOTAS DE UMA INICIADA, 2019).

Em entrevista concedida à pesquisadora Amaranta César, publicada no catálogo do “22º Festival do filme documentário e etnográfico – Fórum de antropologia e cinema” (FORUMDOC.BH, 2018, p. 99), a educadora e militante da liberdade religiosa Makota Valdina apresentou uma definição que se aproxima e corrobora essa noção de *Nkisi* como “tudo que é vivo”.

Nkisi é isso, uma coisa que está no mundo para todo mundo, ainda que não acredite, não saiba, não cultue... Essa química que está aí nesse planeta, no ar, na terra, em tudo que está aí, que foi selado, que foi codificado, que foi amarrado, foi enlaçado por Kalunga (Kalunga é o mesmo que Nzambi, o mesmo que Deus, o mesmo que Olorum), selado com intenção de vida [...] para a vida. Então tudo que está nesse pacote foi colocado por Kalunga, por Nzambi, por Deus, Jeová, Javé, Alah, não importa o nome que queira dar, para dar vida na Terra e ao ser humano. Então, todo ser humano, branco, preto, gordo, magro, rico e pobre, que conheça e que não conheça, depende disso. Porque todo mundo precisa de água, todo mundo precisa de ar, precisa da química do remédio, do alimento que está na terra. Vai para o laboratório, mas o laboratório tem que tirar a matéria que taí, que foi e é colocada o tempo todo por Nzambi. Você vê que a gente está assim, “ah, foi o pássaro que trouxe”, sim, mas o pássaro trouxe de onde? Às vezes nasce uma planta que você não plantou, ninguém plantou, está ali, entendeu? Então é isso, então Nkisi é isso. E o Nkisi vem de um verbo, tem um verbo que chama kinsa, que quer dizer cuidar, curar, tomar conta, tomar cuidado. Então Nkisi é isso, é essa essência, essa energia, que está aí para tomar conta da gente, para cuidar da gente; é essa essência que está na natureza. Então, se é isso, a gente precisa do nkisi e a gente precisa cuidar da natureza (VALDINA, 2018, p. 99).

Para além do culto à natureza como divindade-força, em termos de participação social e política, o terreiro realiza e participa de diversas ações de interesse público e de natureza múltipla, que ultrapassam a dimensão estritamente religiosa. Nessa perspectiva, é possível afirmar que, no escopo da sua atuação, o terreiro promove ações de cunhos religioso, educativo, ambiental, político, cultural,

de segurança e de saúde pública, lastreadas por diversos valores e princípios vinculados à ancestralidade africana.

Para realizar tais ações conta com a colaboração e a participação de adeptos e simpatizantes, residentes no bairro, nas redondezas, em outras regiões da cidade, em outros municípios mineiros, em outros estados e até em outros países. Aspecto que ressalta a dimensão coletiva e comunitária das suas realizações. Entre outros argumentos, a Associação mencionou, em um dos documentos que compõem o dossiê, o artigo 5º da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988), especificamente a parte que trata, entre outros direitos, da liberdade de culto religioso. Para a comunidade do terreiro, em consonância com o que diz a legislação, a plenitude desse direito implica na preservação, na valorização e na manutenção dos espaços, memórias, saberes e cosmopercepções que compõem a totalidade dos cultos.

Pelo conjunto de suas ações, o terreiro se apresenta inclusive como dispositivo de salvaguarda, por excelência, de um legado cultural que reúne diversas contribuições dos povos originários do continente africano e dos seus descendentes no Brasil, para a formação e o desenvolvimento da cultura brasileira de modo geral. Trata-se, portanto, de uma instituição que desempenha relevante função sociocultural e que contribui ativamente para a melhoria da qualidade de vida não apenas da sua comunidade interna, mas também do seu entorno e, conseqüentemente, de toda a cidade.

Sobre esse aspecto, os documentos estão lastreados por noções que evidenciam o teor e o alcance das ações realizadas. Em primeiro lugar, a concepção do território como entidade coletiva, de uso comunitário, destinado a interações socioambientais fundamentadas em manejo sustentável dos recursos naturais disponíveis e no cuidado com os seres humanos e não humanos. Interações que se expandem para além das demarcações do espaço físico onde o terreiro está localizado. Concepção que remete inevitavelmente às noções de “ética” e de “cuidado” (RABELO, 2014).

Ainda que ambivalente, o termo natureza sugere vínculos indissociáveis entre materialidade e sacralidade. Como divindade, a natureza apresenta particularidades, mas sem se desvincular do humano. Como tal, configura-se como uma das inúmeras manifestações tangíveis do sagrado e demanda os mesmos cuidados, reverências e preceitos éticos que são devotados aos seres humanos,

especialmente quando estes incorporam as forças da natureza durante os eventos conhecidos como “transe”.

Tal prerrogativa também é aplicada às relações interpessoais e entre pessoas e outras materialidades. A coexistência equilibrada entre diferentes naturezas depende da coexistência equilibrada entre diferentes coisas, seres humanos e não humanos. Cada pessoa pode ser vista como uma “natureza particular” que integra uma “natureza mais abrangente” e que, independentemente das suas opções e orientações individuais, apresentam potencial para serem percebidas como manifestações do sagrado. Esses pressupostos também orientam os passos da comunidade no processo de qualificação da sua atuação social e, conseqüentemente, os seus diálogos com a cidade, incluindo o estabelecimento de parcerias com outros grupos sociais, comunidades de terreiro, pessoas e instituições.

Em relação ao território que ocupa desde a sua fundação, em 1993, o terreiro adotou medidas de cuidado, proteção e revitalização, buscando diminuir a vulnerabilidade do espaço diante dos iminentes riscos de desmoronamento, invasão para fins de especulação imobiliária, descarte de lixo e de entulhos, além das mencionadas iniciativas de depredação e incêndios. Para lidar com esses e outros desafios que fazem parte da conjuntura atual, o terreiro optou por caminhos que se entrecruzam e se complementam. Respeito e cuidado com a natureza, com os seres humanos e não humanos implicam, além da preservação do seu ambiente natural, lutar para que as pessoas tenham acesso e garantia dos direitos mais elementares.

Alimentar, para o povo do terreiro, além de um direito fundamental, também constitui ato sagrado e prática ritualística que integra o culto às forças da natureza. A natureza enquanto divindade produz energia vital que é incorporada em todas as substâncias minerais, vegetais, animais. O consumo ritualizado dos alimentos, seguindo preceitos específicos, é uma forma de renovação energética, física e metafisicamente falando. Mas consideraremos aqui, por enquanto, aspectos que dizem respeito à questão da segurança alimentar, da sua relevância em ações educativas e de saúde pública, fundamentadas na redução do desperdício, na distribuição equilibrada dos alimentos e na erradicação da fome.

Nessa perspectiva, a Associação estabeleceu uma parceria com o Banco de Alimentos de Belo Horizonte, levando em consideração que os alimentos, em

consonância com a noção de “segurança alimentar e nutricional”,<sup>6</sup> mesmo quando perdem os seus valores de mercado, não perdem necessariamente as suas capacidades de nutrição e de cura. Assim, alimentos que saíram de circulação e foram doados por redes de supermercados, hortifrutigranjeiros e agricultores familiares cadastrados no Programa de Aquisição de Alimentos da cidade são transformados em refeições que, por sua vez, são distribuídas gratuitamente a pessoas que frequentam a casa e que estão em situação de vulnerabilidade.

Seguindo as prerrogativas do cuidado, mas em outra frente de atuação, foi estabelecida uma parceria com o Poder Judiciário, especificamente com a Vara de Execuções Criminais (VEP-BH) e com o Setor de Fiscalização de Penas Substitutivas (SEFIPS), possibilitando que o terreiro acolhesse beneficiários de penas alternativas, oferecendo-lhes condições para o cumprimento e o acompanhamento de medidas alternativas.

O próprio Setor de Fiscalização de Penas Substitutivas reconheceu, em suas redes sociais, a relevância e a eficácia desse tipo de parceria para o êxito do programa, identificando entre os resultados alcançados a diminuição da reincidência criminal e a ampliação das possibilidades de reintegração social dos apenados que participam do programa.

Em outra vertente, o terreiro também abriu suas portas para acolher atividades de ensino, pesquisa e extensão acadêmica, por meio de parceria com instituições como a Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e a Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). Junto com esses parceiros, o terreiro tem organizado e realizado atividades com a participação de estudantes, professores e pesquisadores de diferentes ramos do conhecimento.

A sistematização e a organização dessas informações são realizadas pela própria comunidade. A documentação disponibilizada durante a pesquisa integra o material que a Associação utiliza nos diálogos com os parceiros, nos processos de luta em defesa da sua existência e da sua atuação multidimensional no tecido social da cidade. Informações com as quais a comunidade do terreiro elabora para si mesma e para os seus interlocutores uma espécie de autoimagem em que a

---

<sup>6</sup> Política municipal de segurança alimentar e nutricional desenvolvida pela Subsecretaria de Segurança Alimentar e Nutricional (SUSAN), por meio da Rede de Banco de Alimentos da Região Metropolitana de Belo Horizonte (REBA-RMBH).

interpenetração das dimensões religiosa e cultural, além de maior nitidez, adquire outros contornos e texturas.

Em seus próprios termos, o terreiro se define como um contexto que valoriza o desenvolvimento das chamadas “missões espirituais” individuais dos participantes, afirmando ao mesmo tempo a sua vocação de atuação comunitária, fortalecida pelos vínculos que estabelece com o seu entorno e com a cidade de modo geral, e pela proposição de alternativas, caminhos e diálogos alinhados e atravessados por desafios contemporâneos. Essa autodesignação nos permite afirmar, portanto, que o terreiro de candomblé, para além da sua dimensão religiosa, configura-se, especialmente, como um contexto de experiências culturais lastreadas por valores e princípios de matriz africana.

#### 1.4 O território e suas tramas

Por intermédio dos vínculos que estabelece com o seu entorno e com o restante da cidade, o terreiro assume uma posição de destaque. Mas, na medida em que afirma a sua presença e o seu protagonismo na trama e no drama da cidade, inclusive com o reconhecimento de outras instituições, os conflitos e as disputas envolvendo o território e as questões do preconceito e da intolerância também se ramificam e assumem outros matizes e configurações.

Em diversas ocasiões, foram registrados confrontos diretos – insultos, apedrejamentos, incêndios – conforme mencionado. Em outros momentos, como no caso da denúncia pública, o conflito é instaurado com a aplicação de estratégias mais sutis, tais como o uso e a interpretação tendenciosa das normas jurídicas. Para os representantes da Associação, trata-se de subterfúgio para confundir a opinião pública e continuar atacando o terreiro e sua comunidade, mais de duas décadas e meia após a sua fundação e com uma trajetória de reconhecimento em relação a sua atuação social, recorrendo à alegação de que o terreiro foi construído em espaço público, de forma irregular, para fins de moradia residencial, usando como agravante o fato de esse mesmo espaço constituir uma “área verde”. Argumento que se apoia em noções que versam sobre “preservação” para atacar justamente um grupo social que protagoniza os cuidados da área em disputa.



CMBH) e com o apoio da Frente Parlamentar em Defesa dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de Belo Horizonte.

O evento aconteceu em meados do mês de abril de 2019, oito meses depois que a denúncia foi apresentada, em um dos auditórios da Câmara Municipal de Belo Horizonte. Contando com recursos escassos e pouco tempo para divulgar o evento, a Associação conseguiu mobilizar um número significativo de pessoas e instituições para participar da audiência, incluindo outras comunidades de terreiros, estudantes, pesquisadores, familiares e apoiadores.

A audiência foi mediada por um representante da Comissão e da Frente Parlamentar e contou com a participação de três representantes da Associação que fizeram parte da mesa de debates, juntamente com representantes do Ministério Público de Minas Gerais (MPMG), da Subsecretaria Municipal de Direitos de Cidadania (SEDUC), da Diretoria de Políticas de Reparação e de Promoção da Igualdade Racial (DPIR), do Fórum de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FONSANPOTMA) e do Centro Nacional de Africanidades e Resistência Afro-Brasileira (CENARAB).

O evento teve início com a apresentação dos integrantes da mesa, seguida de uma breve retrospectiva sobre os acontecimentos e da apresentação de justificativas que motivaram a sua realização. Na sequência, os representantes da Associação assumiram os microfones e apresentaram seus argumentos e questionamentos. Todo o processo foi registrado em áudios, vídeos e fotografias, inclusive com a participação de outros integrantes do terreiro.

Inicialmente, os representantes da Associação enfatizaram a questão da garantia dos direitos à existência e de permanência no seu território, por meio de exposições sobre a história da comunidade e a trajetória dos seus líderes. Discorreram sobre o percurso de diálogos estabelecidos com a cidade, ressaltando as questões relacionadas ao processo de regularização fundiária. Emocionada, uma das lideranças que integrava a mesa lembrou partes da história da fundação do terreiro, justificando a escolha daquele território para sua construção, tendo em vista a possibilidade de regularização posterior.

Em reunião com os filhos da casa, em 93, em 1993, eu fiquei sabendo que, ao lado da casa de uma filha de santo tinha um terreno da PBH, e que eu poderia construir o terreiro lá. Na época, estava havendo [...] ocupações na região, com a promessa da Prefeitura de

fazer essa regularização posteriormente, Então, eu fiquei tranquila. Uma, porque eu tenho fé nos meus *Inquices*. E outra, porque já que havia essa possibilidade de regularizar, eu fiquei tranquila. Pagando aluguel, sem mata, sem verde, e ali, eu tinha o *habitat* próprio para essa construção. Dentro de um ano, eu consegui, juntamente com meus filhos, construir, levantar o terreiro e assentar todos os axés (TRANSCRIÇÃO AUDIÊNCIA, 2019).

Em seguida, argumentou sobre a conclusão da regularização jurídica da Associação, concluída em 1995, questionando algumas contradições do processo atual, deflagrado pela denúncia anônima, evidenciadas pelo fato de a Associação nunca ter sido notificada anteriormente sobre a sua presença na referida área verde, nem mesmo sobre a legalidade da ocupação daquele espaço. Nas tentativas anteriores de regularização fundiária do terreiro, não houve, por parte do poder público municipal, quaisquer questionamentos sobre a “área verde”.

Em 1995, conseguimos fazer a legalização da casa juntamente ao Poder Judiciário, no cartório. E não houve nenhum questionamento do Poder Público. Em 1995, nenhum questionamento. Busquei junto à PBH, a regularização do terreno, tá?! Passei memorando, requerimento. Não obtive resposta nenhuma. Continuei fazendo o que sempre gostei de fazer, né?! Botando em prática a religião de matriz africana. [...] Apesar de não ter tido resposta sobre a regularização da terra, a Prefeitura reconheceu a importância das ações sociais realizadas pela casa e concedeu o título de utilidade pública, mediante a Lei 9.347, de Março de 2007 (TRANSCRIÇÃO AUDIÊNCIA, 2019).

Conceder à Associação um título de utilidade pública municipal foi interpretado pelos seus representantes como uma forma de reconhecimento que corroborava e legitimava a sua atuação social naquele território e no município. A mudança de postura causou estranhamento e surpresa, especialmente diante das ameaças de cobrança de multas, despejo e demolição, por parte de uma instituição que, até o momento, se apresentava como parceira da Associação.

Agora, 12 do nove de 2018, a casa foi notificada pela PBH, para desocupar e demolir, em 30 dias, o que nos construímos em 30 anos. Por que dessa incoerência? Parceira, amiga, companheira, esses anos todos. E agora, vir, para demolir? E ali, não tem só a Mãe. Ali também, quando é necessário, abriga pessoas que ficam sem teto. Pessoas que ficam na rua. Hoje, temos cinco famílias. Cinco famílias e oito membros residindo, lá, conosco. Pra onde eles vão? Pra onde nós vamos? E o meu sagrado? Aquilo que eu plantei.

Aquilo que eu construí. Onde vamos continuar vivendo a tradição? (TRANSCRIÇÃO AUDIÊNCIA, 2019).

Desses questionamentos emergem dois outros aspectos fundamentais que também foram mencionados durante a audiência. Primeiro, o fato de a Associação acolher, ainda que temporariamente, pessoas e famílias sem moradia e sem ter a quem recorrer, apoiando-as provisoriamente até que reúnam as condições necessárias para alugar ou adquirir uma moradia própria. Iniciativa que está fundamentada na premissa do cuidado, conforme mencionado. Segundo, a afirmação da percepção do território enquanto entidade sagrada e a gravidade das ameaças para toda a comunidade. Nesse ponto, outro representante da Associação enfatizou a questão dos direitos constitucionais implicados no processo:

Então, nós estamos aqui na luta pelo direito. É o que está em questão, aqui, hoje. Quer dizer, o direito em sua concretude na ocupação e configuração territorial do terreiro. Em primeiro lugar, eu gostaria de reforçar a situação trazida pela *Mameto*. A casa buscou tanto todas as formas de regularização jurídica e legal quanto uma inserção social na comunidade e no coletivo da cidade (TRANSCRIÇÃO AUDIÊNCIA, 2019).

De acordo como o depoimento, ocorreram falhas na condução do processo desde o momento da notificação, por meio de interpretação tendenciosa dos fatos, tais como a desconsideração de que ali havia um terreiro de candomblé e não uma residência comum. Ato que, por si só, caracterizaria negação e dissimulação de fatos e evidências concretas, em favor de uma interpretação “fria” tanto da realidade como das normas jurídicas.

O auto de notificação, de 12 de setembro do ano passado, diz apenas que se trata de “construção utilizada para moradia e com características de permanência definitiva”. Não faz menção à existência do terreiro de matriz africana. O julgamento colegiado pela Junta Integrada de Julgamento Fiscal, em março deste ano, que indeferiu o pedido da defesa para que fosse arquivada a notificação, com uma análise fria e com uma “conclusão fiscal” com uma afirmação no mínimo estranha, absurda e que nos parece até irônica: de que “no local, mora uma família composta por um casal com cinco filhos adultos, além de funcionar a Associação”. Também não apenas não faz menção à existência do terreiro de matriz africana como produz texto que falseia e escamoteia a realidade (TRANSCRIÇÃO AUDIÊNCIA, 2019).

Em seguida, foram apresentadas imagens juntamente com uma reflexão sobre a questão da “área verde”. Imagens originalmente obtidas com o auxílio do aplicativo *Google Earth Pro*,<sup>7</sup> manipuladas digitalmente para a inserção de informações complementares, utilizadas para contrapor as justificativas que motivaram a negação do pedido de regularização fundiária junto ao poder público municipal.

Buscamos saber dessa afirmação e verificamos que, realmente, por certidão de cartório, há destinação de 14.950 metros quadrados [...]. Nós estamos falando de área verde ou de uma questão de regularização fundiária? O que vemos é que há muitas ocupações, mas, o mais importante e efetivamente, é que o verde na área, o que é verde nessa área é o verde do terreiro (TRANSCRIÇÃO AUDIÊNCIA, 2019).

Utilizando as imagens como referências (Figuras 2, 3, 4, 5 e 6), o representante da Associação assinalou os efeitos da presença da comunidade do terreiro na referida “área verde”, apontando os benefícios que esse processo de ocupação produziu não apenas para aquela localidade, mas para toda a cidade.

Belo Horizonte é um município relativamente pequeno e a pressão imobiliária se espalha para todos os lados. A região do entorno do Parque e da área verde cultivada, cultivada pelo terreiro é caracterizada pela existência de vilas e favelas [...]. É uma região de extrema pobreza. É onde há a atuação social e coletiva do terreiro. [...] Eu gostaria de trazer mais algumas imagens. [...] Aqui, o terreiro em 2009. [...] Agora, a de 2019. [...] O terreiro promove a área verde, sem aumento de construção. Não é ocupação imobiliária (TRANSCRIÇÃO AUDIÊNCIA, 2019).

E, assim, demonstrou-se a transformação da “área verde” (Figuras 5 e 6) ao longo de uma década, entre 2009 e 2019, evidenciando que, por meio de suas práticas e saberes, a comunidade do terreiro conseguiu resultados que o próprio poder público, com toda a sua infraestrutura, não foi capaz de alcançar naquela localidade.

---

<sup>7</sup> Google Earth Pro. Programa de computador desenvolvido e distribuído pela empresa Google LLC, que reúne imagens obtidas de fontes diversas – satélites, aeronaves, sistemas de informações geográficas – e que possibilita a geração de mapas bidimensionais, imagens de satélite e simulações de paisagens de diferentes partes do mundo.



Figura 5 – Situação da área sob os cuidados da comunidade do terreiro em 2009



Fonte: Acervo do terreiro (2019).

Figura 6 – Situação da área sob os cuidados da comunidade do terreiro em 2019



Fonte: Acervo do terreiro (2019).

Figura 7 – Contraste entre a área verde do terreiro e o seu entorno



Fonte: Acervo do terreiro (2019).

Figura 8 – Adensamento da área “verde” promovido pela comunidade do terreiro



Fonte: Acervo do terreiro (2019).

De modo geral, a participação dos representantes da Associação na audiência foi marcada por um tom questionador, mas, com fins conciliatórios, sugerindo que as ações contra o terreiro fossem suspensas imediatamente e que o caso fosse tratado pelas instituições envolvidas como uma oportunidade para articular diálogos no sentido de promover uma compreensão sobre os sentidos da existência de um terreiro de candomblé em uma cidade como Belo Horizonte nos dias atuais.

O processo contra o terreiro foi suspenso e, como resultado dos diálogos estabelecidos com outros parceiros, nasceu o projeto “Sem folha não tem Orixá: povos de axé, agroecologia e cultura alimentar”,<sup>8</sup> uma proposta que prevê a implementação de sistemas produtivos – criação de pequenos animais, produção de vegetais medicinais e sagrados – e atividades educativas sobre agroecologia, segurança alimentar, saberes ancestrais e cultura alimentar, além da criação de uma rede de circulação, troca e comercialização de alimentos, em quatro terreiros da Região Metropolitana de Belo Horizonte.

Diante das evidências e dos argumentos apresentados na audiência, não restou dúvida de que se tratou de mais uma tentativa de desqualificação de histórias, memórias, práticas culturais, patrimônios e saberes legítimos e milenares. E, nesse processo, a noção de “matriz africana” emergiu como um potente argumento de defesa dos direitos da comunidade envolvida, indicando, ao mesmo tempo, que a continuidade desse legado que atravessou séculos continua sendo ameaçada à luz de desafios contemporâneos.

### 1.5 Pelo direito de ser e de viver (a tradição)

A instauração do conflito revela a existência de modos distintos de perceber e vivenciar o espaço que, por sua vez, lastreiam as relações de poder que marcam as disputas pelos territórios em diferentes partes do mundo na atualidade. No caso que envolve o terreiro, o nítido contraste entre uma concepção racional do espaço como traçado “geométrico, abstratamente homogêneo e mensurável” e a percepção do território como entidade sagrada, viva e com “dinâmica própria e irreduzível às

---

<sup>8</sup> Projeto elaborado em parceria com a Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Organização Não Governamental (ONG) que desenvolve propostas de agroecologia e agricultura urbana.

representações que a convergem em puro receptáculo de formas e significações” (SODRÉ, 1988, p. 15).

Tendo essa entidade como referência primordial, a comunidade do terreiro partilha com outras pessoas e grupos sociais modos particulares de “habitar” (INGOLD, 2015, p. 215) e lidar com as questões espaciais, de forma análoga e, em alguns casos, semelhante ao que acontece com as comunidades dos quilombos, dos ciganos, dos ribeirinhos, dos povos originários brasileiros, entre outros, que costumam tratar seus lugares como entidades vivas e sagradas, que demandam respeito e cuidado.

Esse traço de união sugere vínculos indissociáveis entre os lugares, seus habitantes, suas práticas sociais, seus artefatos e a dimensão sagrada que aproxima e integra todos esses elementos. Talvez, por esse motivo, essas comunidades sejam percebidas e tratadas genericamente, inclusive do ponto de vista jurídico, como “populações tradicionais” (BARRETO FILHO, 2006).

Há, no entanto, questões relacionadas a essa denominação que resultam em polêmicas conceituais, com efeitos que repercutem na luta cotidiana em defesa dos direitos dessas mesmas comunidades. No caso do terreiro, por exemplo, a tentativa de criminalizar um grupo de pessoas que, durante mais de duas décadas, independentemente do seu coeficiente de tradição, foi e continua sendo o único e exclusivo responsável por cuidar, proteger e preservar uma determinada “área verde” é uma contradição. Ainda que para isso sejam utilizados dispositivos legais que versam sobre a regulamentação e o uso do solo.

Tais dispositivos, no caso citado, foram utilizados para escamotear justamente as especificidades da “habitação” promovida pelo terreiro. A negação de que naquele lugar havia um terreiro de candomblé, como mencionou um dos representantes da Associação durante a audiência, funcionou não apenas como estratégia para disfarçar ações motivadas por preconceito e intolerância, que podem ser coibidas legalmente, mas, principalmente, como alternativa para desacreditar uma percepção do território que corrobora diversos objetivos das lutas conservacionistas.

Assim, a principal estratégia para questionar a permanência do terreiro na área verde consiste no deslocamento do foco sobre as especificidades dos seus modos de habitar para o problema do enquadramento ontológico enquanto “tradicional” ou não. Em termos jurídicos, conforme analisou Henyo Barreto Filho

(2006, p. 126), esse processo de caracterização – tradicional/não tradicional – sempre foi orientado por uma denominação exógena formulada originalmente no âmbito da luta conservacionista internacional e que foi incorporada às agendas conservacionistas no Brasil a partir de dois vetores principais.

De um lado, os formuladores nativos da noção de “população tradicional” foram beber em certas correntes do pensamento social brasileiro caudatárias dos estudos antropogeográficos e preocupadas em caracterizar os tipos culturais regionais brasileiros definidos a partir do conceito de sociedades e /ou culturas “rústicas”. De outro lado, a noção ganhou novo ímpeto e significado em função de vários movimentos sociais, que incorporaram a variável ambiental como dimensão importante do seu ativismo (BARRETO FILHO, 2006, p. 126).

Conforme avalia o autor (2006), a noção de “população tradicional” foi incorporada ao léxico de diferentes setores e grupos envolvidos nos debates sobre a presença de comunidades humanas em áreas protegidas, sobretudo no tratamento dos problemas relacionados ao reconhecimento dessas mesmas comunidades como parte dos ecossistemas a serem protegidos. O problema, como mencionado, envolve os critérios de caracterização e de definição das diferentes comunidades enquanto “tradicionais” ou “não tradicionais”. Enfim, quem define esses critérios e como as próprias comunidades se apropriam deles?

Historicamente, a percepção das comunidades de terreiro enquanto “populações tradicionais” antecede o debate da luta conservacionista no Brasil, inclusive com muitas polêmicas em torno do “ser ou não ser tradicional”, que passaram a fazer parte das suas histórias e influenciar as suas relações com outras instituições, incluindo as universidades, especialmente no âmbito dos chamados estudos afro-brasileiros (GOLDMAN, 2012; BANNAGIA, 2008).

No panorama dos estudos afro-brasileiros, é possível reunir contribuições acadêmicas que vão desde o enfoque biológico das primeiras décadas do século XIX, passando pela virada culturalista dos anos 1930, pela corrente sociológica dos anos 1970, pelas reformulações dos afro-brasilianistas a partir dos anos 1980 até chegar a outras proposições mais recentes. Nesse mesmo panorama, também poderíamos citar nomes que vão desde Edson Carneiro (1986), passando por Gilberto Freyre (2006), Roger Bastide (2001), Juana Elbein dos Santos (2012) até chegar a Márcio Goldman (2012), Miriam Rabelo (2014) e tantos outros.

Figura 9 – Direito de ser e viver



Fonte: Acervo do autor (2021).

Panorama diverso que reúne percepções e interpretações sobre as “tradições” de matriz africana no Brasil, a partir das quais foram originadas teses muito distintas, sendo que cada uma dessas “escolas” apresenta proposições teórico-metodológicas extremamente divergentes, sobretudo no que diz respeito aos vínculos que cada vertente “tradicional” estudada mantém com suas origens africanas, em termos de aproximação e de afastamento.

Não pretendemos discutir, neste trabalho, cada uma dessas teses em particular, tampouco enveredar pelo debate acerca do estabelecimento de diferenças entre as inúmeras vertentes religiosas de matriz africana no Brasil. O que nos interessa nesse panorama são as formulações que versam sobre os aspectos etnográficos e que podem ou não contribuir para uma melhor compreensão das especificidades do contexto de pesquisa, observando que, em muitos casos, as elaborações dos próprios praticantes não são devidamente levadas a sério (GOLDMAN, 2012; BANNAGIA, 2008).

Constatação que nos levou a optar por uma “alternativa conceitual”, apresentada por Barreto Filho (1999, p. 3), que pretende deslocar o foco da noção de “tradição” para o debate sobre a compatibilidade da permanência do terreiro na “área verde” com os objetivos da luta conservacionista. Dessa maneira, sugerimos uma aproximação com a comunidade do terreiro na perspectiva de um “grupo social residente”. Em outras palavras, um grupo de pessoas que habita de maneira regular e específica uma área protegida. E assim buscamos compreender a especificidade do seu modo de habitar a partir das suas próprias definições.

O sentido da escuta, nesse processo, revela-se como opção metodológica primordial. A partir da escuta é que tentamos compreender até aqui os vínculos que o terreiro vem estabelecendo com a cidade, evidenciando distintas lógicas de percepção e de vivência do espaço envolvidas nessa interlocução. Movimento que foi ampliado por meio da correlação com as trajetórias individuais. Os processos que transformam o espaço ordinário em território sagrado são análogos aos processos que transformam pessoas “comuns” em mães, pais, irmãos, irmãs, filhos e filhas “de santo”. Parafraseando Goldman (2012), podemos afirmar que ambos – territórios e pessoas – não estão “dados” de antemão e, por isso mesmo, precisam ser “feitos”.

Nesse sentido, as narrativas das lideranças sobre seus percursos de iniciação e engajamento pelo universo da cultura de matriz africana são reveladoras e descortinam outras possibilidades de aproximação sobre o universo do candomblé

que escapam e subvertem a lógica das definições preestabelecidas, conforme sugere o depoimento da *Mameto*,<sup>9</sup> sacerdotisa e principal liderança política do terreiro, que compõe o próximo subtítulo.

### 1.6 Nos caminhos de Matamba<sup>10</sup>

No terreiro, quarta-feira é um dia dedicado à realização das sessões semanais de atendimento público que integra o culto das entidades: *Exú, Preto Velho, Marujo, Baianos, Caboclos Boiadeiros e Caboclos de Pena*. A linhagem de culto dessas entidades difere em diversos aspectos do culto aos *Inquices*, em termos de concepções e de práticas ritualísticas. Durante as sessões, essas entidades são incorporadas pelos *girantes*, participantes que entram em transe, e festejam, dançando e cantando seus *pontos* ou *zuelas*<sup>11</sup>, comendo e bebendo respectivamente comidas e bebidas de sua predileção e distribuindo conselhos e orientações aos demais participantes, tanto para a comunidade interna como para os visitantes.

Na abertura das sessões, é comum ouvir depoimentos dos “mais velhos” sobre suas trajetórias de participação em diferentes experiências religiosas, incluindo vivências em contextos diversos, desde o catolicismo, passando pelo espiritismo kardecista, umbanda, candomblé, culto ao *Ifá*, entre outros. Depoimentos que, para muitos integrantes, funcionam como formas de ensinamento. Buscando compreender melhor os matizes desses percursos, conversamos mais detalhadamente com uma das lideranças a respeito do assunto. Nossa conversa foi registrada em áudio e, entre outras percepções, chamou-nos a atenção o modo como descreveu uma sequência de acontecimentos que nomeou de “reencontro com a ancestralidade”, evidenciando a especificidade do seu processo de transformação individual e, conseqüentemente, da descoberta do seu potencial e das suas habilidades para contribuir com os processos de transformação de outras pessoas que buscam o terreiro e as suas orientações. Segue abaixo a transcrição de um trecho dessa conversa.

---

<sup>9</sup> Mameto. Sacerdotisa. Mãe de santo. Zeladora de Nkisi.

<sup>10</sup> Matamba. Inquice. Divindade cultuada no candomblé Angola.

<sup>11</sup> Zuelas. No cotidiano do terreiro não se diz música ou cântico. Os termos utilizados são zuelas ou pontos para se referir ao conjunto formado por cantos e toques específicos.

Figura 10 – Nos caminhos de *Matamba*



Fonte: Acervo do autor (2021).

Eu venho de uma família católica. E sou lá do Triângulo Mineiro... E quando eu vim para Belo Horizonte, eu senti a necessidade de buscar um lugar onde eu pudesse descarregar, energeticamente falando... Então, foi assim. Vários templos que eu fui. Kardecista. De Umbanda. Entrava, tomava um passe e no dia seguinte estava, novamente, energeticamente forte. E nessa andança, eu conheci um terreiro... Era o terreiro mais antigo de Umbanda de Belo Horizonte, que todo mundo, os mais velhos, conheceram ou já ouviram falar... E foi nesse templo religioso de matriz africana que eu me encontrei... E foi assim que eu adquiri muitas informações e vi que o meu pé estava na África... Então, daí vem essa mistura, a minha mistura do meu parentesco com o passado, da minha espiritualidade, e do passado, certo? Então, a partir daí, eu comecei a frequentar a casa... E em pouco tempo eu já estava incorporando os ancestrais, né! E eu sou muito empenhada naquilo que eu faço, eu acho que quando a gente vai fazer uma coisa, a gente tem que fazer da melhor forma, né! E através desse velho... que era filho de Oxalá... Adquiri muitas informações, que me aguçou a buscar o conhecimento mais profundo... Uma coisa ficou bem gravada... Eu dizia pra ele – Pai, isso é muito importante, que o senhor está me falando, que o senhor está me contando. Aí, porque que as outras pessoas, os outros médiuns não podem ter esse conhecimento que o senhor está me passando. Por que, pra mim, isso é muito sério, muito importante. Ele disse pra mim assim: – Minha filha, as pessoas não estão preparadas para saber, para conhecer. Elas ainda não se despertaram. Então, se eu falar, vai ser como palavras ao vento. Então, pra mim, foi como, sabe?... Eu estava preparada pra poder dar vazão àquilo que eu sentia. As incorporações. Aí foi vindo. Foi vindo... E eu trabalhei nessa casa durante oito anos da minha vida. Segunda, terça e sexta. Segunda-feira era a gira de Exú. Na terça-feira era de Caboclo. E na sexta-feira era de Preto Velho... Então, eu acho assim, o meu início, de matriz africana, foi nesse terreiro de Umbanda, cujo pai já se foi... Mas, nesse período que eu estive lá, eu fui abençoada com ele, no sentido de que, ele me pediu que eu fosse representar a casa num evento que ia ter em Furnas... E eu fui. E o pai de santo que era da Umbanda, que foi encabeçando esse evento, era justamente o meu atual esposo. Foi quando eu conheci o meu esposo. Foi nesse encontro de Furnas. E foi em Furnas que essa negra maravilhosa, que eu falo, que Matamba, me pegou. Na beirada da água de Furnas, rodando, arreventou todos os meus cordões, meus colares, e deixou o recado que eu tinha que iniciar no Candomblé. Cheguei até Pai, coloquei para Pai, e ele disse: – Olha, minha filha, cada um é cada um. Você tem seu bastão. Como eu tenho o meu. Então, quando você achar que está na hora, tem a minha benção. Foi assim que eu abri o meu primeiro barracão... Aí, passou, eu acredito, de um tempo em torno de um ano, no máximo, eu abri meu barracão de Umbanda. Não foi de candomblé, foi de umbanda, e foi aí a minha jornada, como líder, né! No fundo... tinha uma confecção... Eu tinha uma pronta-entrega, e tinha a minha fábrica, era nesse lugar. Só que a fábrica não estava indo bem, então, eu fechei a fábrica e no lugar onde estava a fábrica, eu montei o terreiro. Onde, eu tinha dois quartos. Um, do qual eu utilizava. O segundo quarto eu deixei mais pra área de santo, né. As imagens e tal. E na sala era onde eu fazia as reuniões. E na cozinha foi onde foram assentados os primeiros Exús da minha vida. Debaixo da pia,

do fogão, era lá que deu início a esta parte... Foi nesse barracão que eu tomei minha primeira obrigação. Só que essa obrigação foi feita no Omolocô. Não caiu o moco. Não foi candomblé. Por que no candomblé você tem que raspar, você tem que cair o moco. Foi nesse barracão que eu iniciei no Omolocô... E aí, foi avançando esse trabalho meu, da minha espiritualidade, com meus filhos de santo. A partir daí, eu iniciei sete filhos no Omolocô, da mesma forma como eu fui iniciada, mas, na época, com a presença do meu zelador. Passou! Eu tive que mudar por que estava ficando pequeno. A partir daí, estava muito pequeno o local. E como a fábrica, a pronta-entrega não estava indo bem, eu montei uma loja de produtos religiosos... E no fundo da loja, eu construí o terreiro. Que era bem mais espaçoso e tudo mais... E acabou que lá, eu percebi que Matamba estava querendo mais do que isso... Matamba não queria ficar só no Omolocô. Que eu tinha que ir para o Candomblé mesmo... Tomei minha obrigação... aqui em casa. Já estava aqui. Já tinha construído aqui. Já estava aqui quando ele (meu pai de santo) esteve aqui, juntamente com o pai de santo do meu marido. Ele me entregou todos os meus direitos... tudo que eu tinha direito... Eu já estava com oito anos de santo, quando ele fez isso. Oito anos de raspada. Quando eu falo de santo, no candomblé... Aí, abri a casa aqui (Depoimento da *Mameto*, 2019).

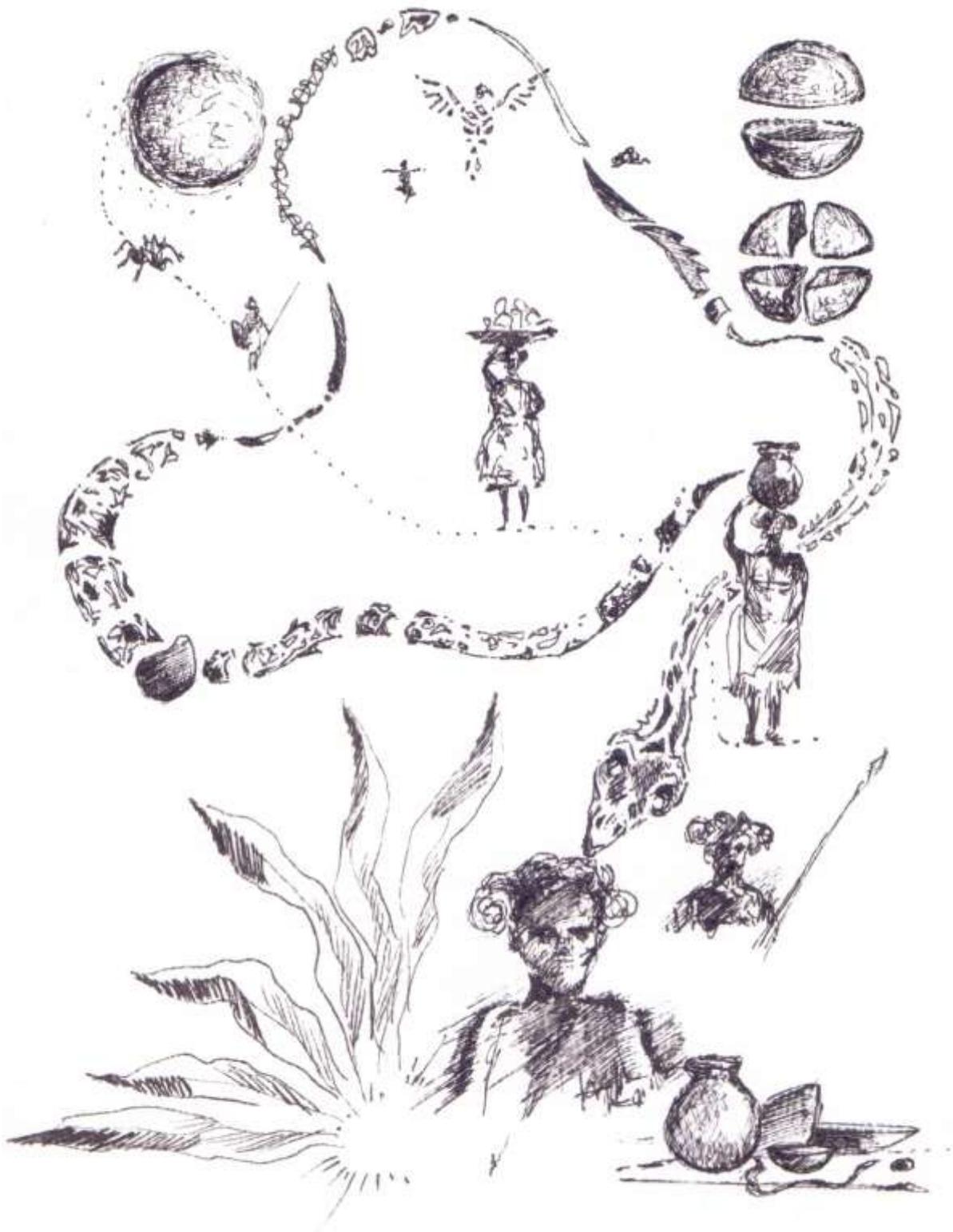
A narrativa é rica em referências por meio das quais poderíamos tecer reflexões sobre vários assuntos, porém, destacamos aqui a questão do movimento de reencontro com a ancestralidade africana, tomando África como uma “referência simbólica” (SODRÉ, 2005) de todas as vertentes de culto mencionadas no relato. Dessa forma, a “busca por um lugar onde descarregar” poderia ser interpretada como um ponto de partida do processo de vinculação em que a pessoa é preparada para colocar o seu “pé na África”, assumindo que referência simbólica faz parte da sua história, das suas memórias, enfim, da sua ancestralidade. Com um pé lá e o outro aqui, transpõe metaforicamente muitos abismos. Ter um pé na África reflete, portanto, a possibilidade de aproximar e unir coisas e seres que estavam distantes ou separados.

Aparentemente, essa preparação seria uma condição necessária para que *Matamba*, divindade cultuada nos candomblés da vertente Angola Congo, mas concebida aqui como manifestação de uma força de realização coletiva, pudesse se manifestar e ter continuidade no tempo e no espaço, interferindo inclusive na trajetória individual de outras pessoas. Em decorrência do estabelecimento desses vínculos e dessa cadeia de relações entre coisas e seres surge também a possibilidade de constituição de um patrimônio cultural, configurado por meio da reunião de divindades, pessoas, animais, plantas, minerais, cânticos, danças,

vestuário, alimentação, gestos e comportamentos em um único acervo ritualístico. Movimento que abordaremos no próximo capítulo.

## 2 MOVIMENTOS ETNO-GRÁFICOS

Figura 11 – Enredos



Fonte: Acervo do autor (2021).

## 2.1 Encontros intersubjetivos: campo, gestos e grafias

Diante da complexidade de cada vivência proporcionada pelo processo de imersão e pela diversidade de elementos que essa experiência colocou em cena, optamos pela combinação de diferentes forças e formas expressivas que correspondem aos diferentes movimentos de aproximação e de engajamento com o universo do *candomblé*. Forças e formas que também refletem outras possibilidades de tradução e de partilha dos sentimentos, percepções, pensamentos e compreensões proporcionadas pelo trabalho de campo.

Dessa maneira, durante a pesquisa, utilizamos gravações de áudio, registros audiovisuais, fotografias, desenhos e anotações, com a intenção de potencializar e qualificar os diálogos com nossos interlocutores (OPIPARI, 2009, p. 22). Opção que foi idealizada desde o início da pesquisa, levando em consideração a multiplicidade de manifestações que compõe o contexto investigado, e que no processo de imersão contribuiu para a emergência de outras “grafias” (INGOLD, 2015, p. 317) além do texto.

Das idealizações do projeto de pesquisa aos sobressaltos da prática imersiva emergiram pontos relacionados com as condições de uso desses recursos e com os diferentes sentidos que suas “grafias” foram capazes de suscitar. Pontos que remetem às escolhas de cada uma dessas forças expressivas, suas especificidades, ambivalências e articulações com as particularidades “do campo”. Por isso, a importância de considerar que cada “grafia” apresenta configuração distinta – áudios, vídeos, fotografias, desenhos e textos –, mas sem perder de vista que são todas resultantes de “encontros intersubjetivos” lastreados por “relações dialógicas de conhecimento” e pelo “mútuo reconhecimento” dos envolvidos (FLUSSER, 2011, p. 67-68).

O “campo”, nessa perspectiva, apresentou-se, portanto, como uma paisagem aberta ao uso criativo dos recursos mencionados, evidenciando que o “trabalho etnográfico”, muito além de um movimento de “coleta de dados empíricos” destinados a subsidiar uma subsequente “especulação teórica abstrata” (INGOLD, 2015, p. 343), transformou-se nesse caso em uma oportunidade de experimentação e expansão das suas potencialidades *etno-gráficas*. Por consequência, é praticamente impossível tratar dessas grafias sem considerar os gestos por meio dos quais ganham materialidade. Escrever, gravar áudios, filmar, fotografar e

desenhar são movimentos corporais impregnados de histórias, memórias e saberes individuais e coletivos, nem sempre conscientes. São gestos específicos por meio dos quais o pesquisador se vincula ao contexto de pesquisa e aos seus diferentes interlocutores, articulando suas experiências mais íntimas com questões éticas, formais, técnicas, sociais e políticas que caracterizam o tempo e o espaço desta pesquisa. Assim, “desenhamos”, e também gravamos, filmamos, fotografamos, anotamos e registramos, “não para transcrever ideias das nossas cabeças, mas para gerá-las em busca de maior entendimento” (SOUSANIS, 2017, p. 79).

Pesquisar, nessa perspectiva, pressupõe presença e, por consequência, atitudes e posicionamentos que não estão isentos de dilemas éticos, sociais, políticos, formais e conceituais. Pesquisar, conforme argumentou Flusser (2014, p. 54), também se constitui como gesto. Gesto em constante mutação.

O pesquisador que se assume em circunstância composta de problemas vitais que se precipitam sobre ele, e em direção dos quais ele próprio se projeta (essas duas afirmativas são idênticas, já que precipitar-se projetar-se significam a mesma dinâmica do “estar-se no mundo”). Os problemas são tanto mais vitais, “interessantes”, quanto mais são próximos, e a proximidade é, pois, a medida da *mathesis* pesquisa. Isto implica em reformulação do conceito da “teoria” Ela deixa de ser um conjunto coerente de hipóteses (e contemplação de formas, que é o significado grego da teoria), para passar a ser estratégia de vida (FLUSSER, 2014, p. 54).

Diante da dinâmica “caleidoscópica” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 145) que marca o universo do candomblé, essas *etno-grafias* podem contribuir para ajustes de foco e para nortear outras “reflexões visuais” (SALLES, 2017, p. 35) e expandir nossa percepção para além dos limites das representações e interpretações da “realidade”. Na prática, além da possibilidade de superar tais limitações, poderiam suscitar outros caminhos, no sentido de conciliar sentidos e promover encontros entre os sujeitos que movimentam a pesquisa.

Nessa perspectiva, este capítulo reúne duas seções *etno-gráficas* distintas e complementares. A primeira é composta por uma série de desenhos elaborados a partir da participação no ritual de “saída” de um iniciado, e a segunda por um relato que versa sobre esse mesmo ritual. Na sequência, em um capítulo separado, apresentamos um ensaio fotográfico resultante dos processos de identificação, registro e organização de informações sobre práticas e coisas que fazem parte do cotidiano do terreiro e que foram inventariadas durante a pesquisa.

Figura 12 – Etno-grafias: Saída 01



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 13 – Etno-grafias: Saída 02



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 14 – Etno-grafias: Saída 03



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 15 – Etno-grafias: Saída 04



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 16 – Etno-grafias: Saída 05



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 17 – Etno-grafias: Saída 06



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 18 – Etno-grafias: Saída 07



Fonte: Acervo do autor (2021).

## 2.2 Saída

O início do ritual público estava marcado para as vinte horas daquela quarta-feira, mas a chegada antecipada de alguns convidados contribuiu para que as portas do terreiro fossem abertas um pouco mais cedo. Uma das *makotas*, previamente designada para essa tarefa, recepcionou o grupo e o conduziu até a *assistência*, local reservado aos visitantes durante a realização de eventos públicos. *Makota* e *tata* são títulos atribuídos às pessoas que não *incorporam*, que não entram em transe. São pessoas que desempenham funções e ocupam cargos específicos na hierarquia interna do terreiro, o que não as impede de assumir outras responsabilidades e realizar outras atividades fora do terreiro.

Conforme mencionado no primeiro capítulo, o “cuidado” (RABELO, 2014) é um princípio norteador da convivência em comunidade. Nesse sentido, podemos situar *tatas* e *makotas* como “cuidadores”, sobretudo no que diz respeito aos *girantes*, aqueles e aquelas que entram em transe. Cuidar do “outro”, quando este se encontra em sua máxima expressão de sacralidade, consiste em uma grande responsabilidade. Se, por um lado, a incorporação é vista como manifestação explícita e tangível das forças da natureza que tomam os corpos dos *girantes*, por outro, é necessário considerar que estes corpos, além de estarem preparados para tal, também precisam de cuidados especializados. Para tanto, *tatas* e *makotas* também precisam estar preparados.

Voltando à questão da participação da comunidade externa nos eventos públicos que o terreiro realiza, observa-se que a maioria dos participantes costuma chegar ao terreiro por meio de convites. Mas isso não é uma regra rígida. Há registros de interessados que foram até lá por iniciativa própria. Não há restrições de participação do público externo, desde que sejam observadas algumas normas básicas de comportamento. Em alguns casos, redes sociais são utilizadas para divulgar eventos, pressupondo-se que quaisquer pessoas que tenham acesso a essas informações e queiram participar serão acolhidas sem nenhum problema. Utilizando uma expressão muito comum no dia a dia do terreiro, em relação aos eventos públicos, é possível afirmar que “a casa está sempre aberta!”.

Entre os convidados daquela quarta-feira havia uma criança, com idade aproximada de cinco ou seis anos, que demonstrou muita curiosidade pelo lugar. Com o olhar atento, vasculhou o ambiente, detendo-se por alguns instantes no

conjunto de “coisas” (INGOLD, 2012, p. 27) que se encontravam no chão, em ponto central do salão. Sobre o quadrado de mármore que se distinguia do restante do piso de ardósia, foram colocados antes da chegada dos primeiros visitantes, alguns minutos antes da abertura da porta da rua, um alguidar de cerâmica contendo quatro porções de farofa, uma vela branca, um prato pequeno de louça com quatro pedaços de algodão, duas quartinhas de cerâmica contendo líquidos e uma caixa de fósforos. A menina olhou fixamente para os objetos e depois cochichou no ouvido da mulher que a acompanhava.

Não consegui escutar o que a criança sussurrou, mas sua reação suscitou, posteriormente, uma reflexão sobre a distinção entre “coisas” e “objetos”, justificando a nossa opção pelo primeiro termo. Para Tim Ingold (2012, p. 29), “coisas”, diferentemente de “objetos”, são entidades abertas para o exterior, “um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós”. Assim como os fios da curiosidade da criança se entrelaçaram com os fios do transbordamento daquele conjunto de artefatos, provocando um ponto de encontro inusitado.

Encontro que ampliou o interesse da criança para outros pontos, desta vez para o conjunto de imagens que recobriam a parede do lado oposto da assistência. Uma coluna de sustentação dividia essa parede ao meio. Do lado direito, havia duas representações gráficas de divindades. Do lado esquerdo, outra composição reunia representações gráficas de outras divindades. A criança se levantou novamente, puxando insistentemente o braço da mulher que a acompanhava. Juntas, seguiram em direção às imagens. Ali permaneceram durante alguns minutos observando as imagens e depois retornaram aos seus lugares.

Nesse ínterim, outros convidados chegaram. Outros integrantes do terreiro, que já estavam no salão antes da chegada dos primeiros convidados, permaneceram ali, conversando. Outros entravam e saíam. A *mameto* entrou no salão, cumprimentou os convidados e visitantes, agradeceu a presença e fez uma síntese, explicando sobre as atividades que estavam previstas para aquela noite. Ressaltou que o evento era a culminância de um processo muito mais complexo, iniciado há mais de um mês e que envolveu outros procedimentos internos, restritos à participação da comunidade interna. Para finalizar, definiu o evento como uma “festa”, oportunidade em que se comemorava o “nascimento de mais um filho da casa”.

Em seguida, deixou o salão. Com o passar do tempo, outros integrantes foram chegando e ocupando posições específicas no salão. Nos grupos que entravam e saíam, havia ocupantes de diferentes posições da hierarquia interna do terreiro. Mesmo para quem não está familiarizado com essa dinâmica não seria difícil perceber que a configuração do espaço é algo relevante no ritual, especialmente por revelar aspectos dessa hierarquia. Resumida e esquematicamente, podemos descrever essa configuração da seguinte maneira: 1) o setor reservado às lideranças do terreiro; 2) o setor destinado aos convidados ilustres, incluindo lideranças de outros terreiros; 3) o setor dos instrumentos; 4) o setor destinado aos demais integrantes da comunidade interna; 5) a assistência; 6) a porta de entrada; 7) a porta de acesso às outras dependências do terreiro; 8) o ponto central do salão; 9) o espaço em torno do ponto central.

Os *tatas* responsáveis pela condução dos *toques, pontos e zuelas*<sup>12</sup> ocupavam o setor dos instrumentos, compostos pelo *gã* – instrumento de metal que se assemelha ao agogô e que é tocado com uma haste de metal – e pelos três instrumentos de percussão com tamanhos e sonoridades distintas – os atabaques – que podem ser tocados com as mãos ou com varas de madeira preparadas para tal, dependendo da situação. O *tata* que assume o *gã* fica responsável pela condução dos toques e pontos seguindo uma ordem específica. Os *tatas* que tocam os instrumentos de percussão acompanham e contribuem com o coro. O processo é conduzido em um sistema de perguntas e respostas. O *tata* regente faz a pergunta e o coro responde. E a noção de *toque* sugere uma analogia com a ideia de ritmo. De modo geral, durante os rituais é comum identificar três toques mais recorrentes: *Congo, Cabula, Barravento*, mas, com variações que incluem *Ijexá* e outros.

O setor dos instrumentos é um ponto de referência privilegiado a partir do qual foi tecida parte significativa das percepções que compõem essa descrição. A condição de pesquisador-adepto possibilitou uma mobilidade que, entre outros aspectos, influenciou na participação e na percepção dos acontecimentos descritos. A possibilidade de transitar por todos os setores mencionados, durante o ritual, também foi crucial para compreender esses acontecimentos por meio de outros sentidos. Nesse trânsito, tive a possibilidade de ter contato com as percepções de outras pessoas, fato que também foi considerado na tessitura da descrição.

---

<sup>12</sup> Zuelas ou *pontos* compõem, junto com toques, danças e gestos, um conjunto de forças expressivas que fazem parte dos rituais, festas, celebrações e outras atividades cotidianas do terreiro.

No setor dos líderes internos, duas cadeiras se destacam das demais, enfeitadas com tecidos coloridos e arranjos de flores. Em diferentes momentos, durante o ritual, os anfitriões ficaram em pé, orientando os movimentos dos participantes mais novos. Raramente se sentaram, e, quando o fizeram, não utilizaram as cadeiras mencionadas. Próximo às cadeiras enfeitadas foram colocadas outras cadeiras, reservadas para alguns convidados e integrantes de outros terreiros.

Conforme mencionado no primeiro capítulo, cada terreiro se constitui como uma comunidade autônoma, mas mantendo fortes vínculos com outras comunidades “irmãs” que fazem parte de uma mesma “família”. Durante a realização da pesquisa, percebemos que algumas dessas comunidades procuram fortalecer seus vínculos por meio de cooperação mútua, contribuindo de diversas maneiras para a realização dos rituais e de outras atividades. Tratar os integrantes de outros terreiros com deferência faz parte do protocolo de reconhecimento que, entre outros propósitos, contribui para fortalecer ainda mais os laços comunitários.

Antes do início da festa, quatro *tatas* já se encontravam posicionados no setor dos instrumentos, conferindo e ajustando suas afinações. Quase uma hora depois que os primeiros convidados chegaram, o *tateto* entrou no salão e comentou que estava ficando tarde. Minutos depois, a *mameto* retornou ao salão e fez um gesto afirmativo para o *tata* que empunhava o *gã*. Uma das *makotas* acendeu a vela que estava perto do alguidar, no centro do salão, dando início ao ritual. O *tata* entoou a *zuela* de abertura, ditando o toque com o *gã*, os outros instrumentos entraram em cena e logo em seguida o coro tomou conta do salão.

O coro era composto pelos demais integrantes, que, além de cantar, formaram um círculo e começaram a dançar, movimentando-se em torno do ponto central do salão. A partir desse momento, uma sequência ininterrupta de diferentes *zuelas*, toques, danças e gestos foi executada até a conclusão da primeira etapa, dedicada a *Exú*, divindade identificada com o “movimento”, que rege e controla os “caminhos” e que, em todos os rituais, é sempre reverenciada em primeiro lugar. O pessoal da assistência ficou de pé, assistindo. A maioria dos outros convidados permaneceu em seus lugares.

Durante essa etapa, várias *zuelas* foram entoadas e vários toques foram executados, acompanhados de gestos e movimentos distintos. Em um determinado momento, o *Tateto* e outros dois *tatas* apanharam as coisas que estavam no chão e

seguiram dançando, enquanto os demais integrantes do círculo recuaram para as laterais do salão, liberando espaço para os três. O *tateto* levou o alguidar com as farofas e a vela, um dos *tatas* levou as duas quartinhas e o outro levou o prato de louça contendo os pedaços de algodão e a caixa de fósforos. Os três dançaram em torno do ponto central e depois seguiram na direção dos instrumentos. Fizeram reverências diante dos instrumentos e dos *tatas* que estavam tocando e, na sequência, se afastaram em direção à porta de entrada, virados de frente para os instrumentos, até alcançar a rua.

Os outros integrantes da roda permaneceram nos seus lugares, dançando e cantando, enquanto os três ainda estavam do lado de fora da casa, “despachando a rua”, etapa que reúne dois movimentos fundamentais: a) cantar e dançar em reverência a *Exú*; b) entregar as oferendas para a divindade do lado de fora da casa, nesse caso, comidas e bebidas de sua predileção. Depois disso, colocaram fogo nos pedaços de algodão. Uma nuvem de fumaça cobriu a porta de entrada. Logo em seguida, o *tateto* e os três *tatas* retornaram ao salão. Assim que entraram, os demais fizeram uma saudação, batendo palmas, e depois fizeram uma pausa breve. A pausa durou apenas alguns minutos, e os *tatas* voltaram a tocar e cantar, acompanhados pelo coro.

Os integrantes da “roda” retomaram suas posições e continuaram a dançar em círculo. Uma das *makotas* trouxe um defumador, adicionou uma mistura à base de ervas e entregou ao *tateto*. O *tateto* percorreu o salão, parando de vez em quando para defumar pontos específicos. Defumou os participantes, seguindo a hierarquia, e depois os convidados, incluindo os visitantes que estavam na *assistência*. A *makota* recolheu o turíbulo e seguiu para o interior da casa, retornando em seguida com uma terrina de louça branca contendo *pemba*, um pó de cor clara e muito fino.

Com a terrina em uma das mãos, a *mameto* foi retirando e soprando porções de *pemba* pelo salão. Seguiu em direção à porta da rua, soprou mais uma vez e voltou deixando cair pequenas porções no chão. Distribuiu um pouco para cada um dos integrantes “mais velhos” e soprou mais um pouco do pó por cima cabeça dos “mais novos” que, nesse momento, já se encontravam deitados e com os rostos colados ao chão. Aqueles que receberam o pó nas mãos esfregaram um pouco no próprio corpo, reservando o restante em uma das mãos. Em um determinado

momento, todos sopraram o restante do pó em direção ao ponto central do salão. Em seguida, fizeram uma pausa.

Os movimentos iniciais do ritual descritos até aqui também podem ser vivenciados em outras celebrações, observando-se pequenas alterações em função dos propósitos específicos de cada situação. Trata-se de procedimentos recorrentes e que, entre outros objetivos, buscam proteger, harmonizar e purificar o ambiente, preparando-o para as etapas seguintes, nesse caso, as *saídas*.

As *saídas*, de modo geral, envolvem procedimentos rituais complexos e podem receber denominações distintas: *saída de tata*, *saída de makota*, *saída de muzenza*, entre outras. No caso da *saída de muzenza*, identificamos seis movimentos distintos que também são denominados de *saídas*. *Muzenza* é o termo utilizado para se referir ao praticante que está concluindo seu primeiro ciclo de iniciação que, no primeiro movimento, saiu do local em que esteve *recolhido* durante vinte um dias foi conduzido ao salão para executar uma sequência de reverências específicas, retornando para o interior da casa logo depois de cada movimento.

Na segunda saída, o iniciado entrou no salão vestindo um conjunto de indumentárias brancas para reverenciar *Lemba*.<sup>13</sup> Na terceira, reverenciou a sua divindade regente, o *dono da sua cabeça*. Na quarta, aconteceu o anúncio público do seu novo nome ritual. Na quinta *saída*, a força da divindade regente se manifestou com maior ênfase. Na sexta, o iniciado voltou ao salão para agradecer e receber os cumprimentos dos participantes, enquanto os presentes desfrutavam do banquete.

Isoladamente, cada *saída* configura uma composição performática própria. Reunidas, funcionam como uma espécie de narrativa mítica. O fato de ser um evento público, contando com a participação de integrantes de outros terreiros, sugere que sua relevância é determinada não apenas pela oportunidade de contar uma “história”, mas também pelo fato de essa mesma história ser testemunhada e reconhecida pelos “pares”, movimento que confere autenticidade e legitimidade ao ritual.

Dessa maneira, o ritual apresenta, conforme ressaltou a *mameto*, um caráter festivo e de comemoração pelo nascimento ritual de mais um filho, de mais um integrante da comunidade. E, justamente por isso, todo o processo também é

---

<sup>13</sup> *Lemba*. Divindade cultuada no candomblé Angola.

marcado por tensões e expectativas de que o *enredo* ocorra de acordo com o que foi planejado. A presença de pessoas que vêm de “fora” potencializa essas tensões e expectativas, na medida em que o modo como essa história será contada passará, inevitavelmente, por avaliações, críticas, elogios, aprovação e reprovação.

Os intervalos entre um movimento e outro foram preenchidos de modos distintos, em decorrência do tempo necessário para organizar cada uma das *saídas*. Entre a primeira e a segunda, houve uma pausa. *Makotas* se encarregaram de preparar o iniciado para a segunda *saída*, enquanto outros integrantes serviam comidas e bebidas para os convidados e visitantes. Muitos aproveitaram para conversar e confraternizar. Nos intervalos seguintes, essa preparação demandou mais atenção, em decorrência do acréscimo progressivo de elementos que passaram a fazer parte da *performance* – roupas, acessórios, cores, adornos, cânticos, toques.

Levando em consideração que cada *saída* funciona como uma narrativa à parte, o acréscimo progressivo desses elementos contribuiu, portanto, para tornar o conjunto dessas narrativas mais complexo. Nesse sentido, cada elemento que é acrescentado ou retirado – roupas, adornos, acessórios, cânticos, toques, cores, gestos – funciona como uma pista sutil que contribui para revelar e compreender o que está acontecendo.

Na primeira *saída*, o iniciado entrou no salão sob os cuidados da *mameto* e pela *mãe criadeira*. Mãe criadeira é a *makota* que, entre outras atribuições, se encarrega de cuidar e orientar o iniciado durante o período de recolhimento. Pode-se dizer que, durante a obrigação e todo o tempo em que os iniciados permanecem recolhidos no interior do terreiro, a *mãe criadeira* é a pessoa responsável pela sua educação ritual básica, orientando e fornecendo informações sobre rezas, interdições, hierarquia e comportamentos, entre outras. Enfim, tudo aquilo que é imprescindível saber para fazer parte e ser acolhido pela comunidade. Em diferentes momentos da pesquisa, o local de recolhimento foi mencionado como uma espécie de útero simbólico, local de gestação, renascimento e renovação dos compromissos entre pessoas e divindades.

Nessa etapa, o iniciado entrou no salão descalço, vestindo um conjunto de roupas brancas. Uma combinação de calça larga com elástico na barra, uma faixa de tecido amarrado na cintura, uma faixa de tecido amarrada na altura do peito e outra faixa cobrindo a cabeça, fios trançados de *palha da costa* amarrados nos

braços, nos tornozelos e na cintura. Adornos de palha da costa e búzios nos braços e no pescoço, pequenos guizos pendurados nos tornozelos, uma caneca branca de metal presa à cintura com auxílio de um cordão e diversos colares de miçangas coloridas pendurados no pescoço.

Durante todo o tempo em que ficou no salão, dançou com o corpo arqueado para a frente e com a cabeça abaixada, seguindo o ritmo do toque e os gestos da *mameto* que o conduziu dançando e tocando o *caxixi*, instrumento feito com cipós trançados, com sementes no interior. A *mãe criadeira* acompanhou os dois de perto, cantando e dançando. Dançaram juntos por alguns minutos, parando de vez em quando para fazer reverências em locais específicos, retomando os mesmos movimentos após essas saudações.

Para fazer as reverências, o iniciado deitou-se em cima de uma esteira, estendida no chão pela *mãe criadeira*, com o rosto virado para baixo e com os braços estendidos e colados ao restante do corpo. Em seguida, ainda sem se levantar totalmente, ergueu o tronco e bateu palmas com as mãos posicionadas acima da cabeça. Após fazer todas as saudações, o iniciado foi conduzido para o interior da casa.

Na segunda *saída*, o iniciado entrou no salão conduzido pela *mameto*, desta vez sem a *mãe criadeira*. Usava roupas brancas, uma combinação que reunia calça, saia curta e uma faixa de tecido amarrado na altura do peito com um laço na parte de trás, com os mesmos acessórios da *saída* anterior, mas, desta vez, portando um adorno protuberante no topo da cabeça raspada. O corpo inteiro marcado com pequenos pontos brancos. Nessa etapa, foram realizadas outras saudações. O iniciado dançou por alguns minutos e em seguida foi reconduzido para o interior da casa.

Na terceira *saída*, o iniciado entrou no salão conduzido novamente pela *mameto*, desta vez com uma indumentária colorida. Uma calça, uma saia curta por cima da calça e faixas confeccionadas em tecido marrom com detalhes em vermelho, laranja e dourado. A cabeça descoberta e ainda portando o adorno protuberante no topo da cabeça, o resto do corpo pintado de vermelho, azul, marrom, amarelo, rosa. Dançou por alguns minutos e retornou para o interior da casa.

Na quarta *saída*, o iniciado entrou no salão vestindo a mesma indumentária de tecido marrom-claro com detalhes dourados. A cabeça descoberta, mas com

outro adorno, confeccionado com penas brancas. Nessa etapa, o *tateto* de outro terreiro foi convidado a assumir a condução dos procedimentos. Os dois dançaram por alguns instantes, acompanhados por outros participantes. Fez-se uma pausa e a *mameto* explicou que estava na hora de anunciar o nome ritual. A partir daí, o processo foi conduzido pelo convidado.

Os dois andaram de braços dados, dando voltas pelo salão. De vez em quando paravam e o convidado perguntava, cochichando no ouvido do iniciado, o seu novo nome. Ele respondeu, mas ninguém ouviu a resposta. Repetiram o procedimento por mais duas vezes, mas parece que ninguém conseguiu entender direito. O *tateto* insistiu mais uma vez. O iniciado, que já estava em transe, saltou e gritou, fazendo uma reverência logo em seguida. Nesse momento, um clima de euforia tomou conta do ambiente e outros integrantes também entraram em transe. Os demais continuaram cantando. As *makotas* conduziram todos os *girantes* incorporados para outra parte da casa. Minutos depois, retornaram ao salão, *desvirados*, com exceção do iniciado que, mais uma vez, foi reconduzido ao interior da casa.

É possível enumerar alguns sinais que permitem afirmar que a pessoa entrou em transe, tais como mudanças bruscas no gestual e expressões faciais, além da reação de outros integrantes confirmando o fato. Enfim, são evidências que se manifestam através dos corpos e que, para percebê-las, mesmo estando inserido no cotidiano do terreiro, demanda uma “educação das atenções” (INGOLD, 2010). Meu posicionamento como pesquisador-adepto favoreceu a identificação dos modos de instalação do transe com certa facilidade, mas é necessário ressaltar que essa percepção é fruto de um engajamento contínuo e cotidiano, durante um período significativo, com as práticas do terreiro.

O mesmo aconteceu em relação à percepção do clima de euforia. Reações cuja percepção também envolve a questão do engajamento, junto com a identificação de outros sinais, tais como mudanças no modo como os *tatas* tocam os instrumentos, saudações e gestos feitos pelos convidados e outros participantes, expressões corporais dos visitantes na assistência, incorporações simultâneas e movimentos mais enérgicos executados pelos participantes que estão em transe.

Aparentemente, todos esses sinais estão relacionados com a questão do nome ritual, cujo anúncio, do modo como foi realizado, foi considerado como uma resposta positiva, atestado e legitimação dos procedimentos rituais realizados, em

conformidade com os preceitos do culto. Enfim, manifestações que corroboram a relevância do acontecimento, considerando que pela enunciação do nome ritual é possível reunir informações importantes, tais como a linhagem do culto e os vínculos da pessoa e da comunidade com a divindade em questão, entre outras.

Os nomes individuais desempenham um papel muito importante, pois são de certa forma o cartão de identidade da pessoa, a expressão da essência do indivíduo. Conhecer o nome de uma pessoa é também conhecer uma parte de sua vida, sua origem, sua divindade protetora, sua situação no seio de sua família; e, mais ainda, ter acesso à essência espiritual da pessoa. Por isso é que certos nomes permanecem secretos, principalmente aqueles que expressam um traço íntimo da personalidade (LOPES, 2020, p. 39).

Na quinta *saída*, o iniciado retornou vestindo a mesma indumentária de tecido marrom com detalhes dourados. Desta vez, portando outros acessórios, incluindo uma coroa, pulseiras, braceletes, insígnias e armas. Nessa etapa, os *tatas* e o coro executaram *zuelas* e toques dedicados à divindade regente. Em transe, dançou, juntamente com outros participantes, realizando uma série de movimentos e gestos específicos. Em seguida, foi reconduzido ao interior da casa. A *mameto* fez um breve pronunciamento de agradecimento e em seguida convidou todos os presentes para participarem do banquete.

Os convidados aguardaram enquanto *tatas* e *makotas* organizavam o ambiente para a etapa final. Uma mesa foi colocada no meio do salão. Comidas e bebidas foram servidas. Enquanto as pessoas desfrutavam do banquete, o iniciado retornou e permaneceu sentado em uma esteira, aguardando para receber os cumprimentos. Sobre esse momento cabe ressaltar a importância da partilha dos alimentos como forma de interação e de integração, com participação dos convidados e visitantes. Partilhar alimentos, nesse sentido, também se apresenta como uma forma de trocar energias. Comer e beber, todos juntos, também são manifestações do sagrado, a partir das quais emerge uma possibilidade de pensar sobre os sentidos do lazer, entrelaçado com os sentidos da arte, da educação e da religiosidade, “ênfatizando a poesia de estarmos juntos, sensíveis a um mundo que requer cuidado, atenção e responsabilidade” (ASSIS *et al.*, 2019, p. 198).

Depois de comer e beber, as pessoas foram cumprimentar o iniciado. Ele agradeceu e, como gesto de carinho e gratidão, distribuiu “lembrancinhas”. Alguns minutos se passaram e os convidados foram se dispersando. Os integrantes de

outros terreiros permaneceram por mais alguns instantes e depois também foram embora. Assim que todos os convidados e visitantes saíram, o iniciado voltou ao recolhimento. Já passava das duas horas da manhã de quinta-feira quando a porta da rua foi fechada.

### 2.3 A trama da festa

No final do primeiro capítulo, identificamos o depoimento de uma das lideranças a respeito da sua trajetória de formação e reconhecimento no âmbito do universo cultural de matriz africana como referência fundamental que contribui para afirmar que o terreiro, em decorrência da realização de experiências culturais distintas que são perpetuadas no tempo e no espaço, promove a constituição e a emergência de um patrimônio cultural específico.

Além das narrativas dos seus integrantes, sobretudo quando elaboram sobre suas respectivas trajetórias de aproximação, de iniciação e de engajamento com o universo do candomblé, também fazem parte do acervo cultural do patrimônio do terreiro diferentes gestos, comportamentos, saberes e coisas. Durante a pesquisa, buscamos inventariar esse acervo, por meio de um movimento que, entre outros aspectos, contribuiu para qualificar e contextualizar as nossas percepções em relação às práticas cotidianas do terreiro, especialmente pela participação direta em diferentes atividades.

Dentre essas atividades, destaca-se a participação em processos de planejamento e preparação das festas públicas. Oportunidades para perceber que os sentidos atribuídos a cada item do acervo cultural do terreiro podem variar de acordo com as situações e condições de cada vivência, em diferentes momentos e situações. Trata-se, portanto, de um acervo “vivo”, semelhante ao que observamos em relação ao território, e que sugere diferentes formas de combinação e de vinculação entre si.

Sobre tal constatação, cabem aqui as seguintes reflexões. Por um lado, é necessário considerar que a participação da comunidade externa em atividades cotidianas do terreiro é restrita. Mesmo internamente, é possível identificar diferentes modos e níveis de acesso e de participação em determinadas atividades que dependem de posições e atribuições orientadas hierarquicamente, inclusive envolvendo questões de habilidade e de competência individual.

Por outro lado, em contraposição com essa restrição, os eventos abertos ao público em geral configuram oportunidades privilegiadas de acesso e de participação da comunidade externa em relação ao universo do candomblé. Nesse sentido, celebrações e rituais públicos se apresentam como elaboradas tramas, urdidas por meio de um entrelaçamento que reúne cânticos, toques, danças, gestos, vestuários, culinárias, vegetais, animais, minerais, pessoas, divindades e coisas distintas. Assim, poderíamos estabelecer uma relação entre estas tramas e aquilo que Georges Didi-Huberman (2015, p. 146) denominou “fenomenologia do caleidoscópio”.

No caleidoscópio, os ciscos dos pequenos objetos são erráticos, mas eles estão fechados numa caixa de malícias, uma caixa inteligente, uma caixa com estrutura e visibilidade. Lente ocular, vidro opaco e pequenos espelhos habilmente dispostos no tubo transformam, assim, a disseminação do material – disseminação, embora reconduzida, renovada, confirmada a cada movimento do objeto – em uma *montagem de simetrias* multiplicadas. Nesse momento, os aglomerados tornam-se formas, essas “formas reluzentes e variadas”. [...] Mas, nessa variedade, o espectador não pode nunca esquecer, ao sacudir o aparelho para uma nova configuração, que a beleza própria das formas deve seu princípio constitutivo à disseminação e à aglomeração, sua permanente condição de negatividade dialética. A magia do caleidoscópio reside nisso: a perfeição fechada e simétrica das formas visíveis deve sua riqueza inesgotável à imperfeição aberta e errática de uma poeira de detritos (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 145-146).

Conforme mencionado no primeiro capítulo, previmos o alinhamento do calendário da pesquisa com o calendário litúrgico do terreiro, porém, imprevistos contribuíram para antecipar nossa entrada no campo e, conseqüentemente, reorganizar o cronograma da pesquisa. De modo geral, a agenda interna do terreiro apresenta a seguinte dinâmica: a) durante as quartas-feiras, são realizadas as sessões de atendimento ao público; b) festas públicas das entidades; c) festas públicas dos inquices; d) saídas; e) obrigações de ano; f) outros rituais internos. Durante o período da Quaresma, a casa não realiza eventos abertos ao público. Nesse período são realizadas sessões internas, fechadas à participação do público externo. Durante o restante do ano, são realizadas “festas” mensais com datas previamente estabelecidas.

Figura 19 – Calendário anual de festas do Terreiro

CALENDÁRIO ANUAL – ATIVIDADES REGULARES			
Mês	Dia	Rituais / Festas dedicadas a:	*Atividade Central
Janeiro	20	Mutakalambô	Preparação da Pamonha
Fevereiro		Nesse período, o terreiro não realiza atividades abertas à participação da comunidade externa.	a) ritual de preparação das firmezas da casa; b) ritual de preparação da pomba; c) ritual de fechamento de corpo; d) limpeza das Kundas (assentamentos)
Março			
Abril	23	Nkose	Preparação da Feijoada
Maio	18	Oyá / Matamba / Gurucemavulo	Preparação do Acarajé
Junho	29	Nzazi	Preparação do Amalá e Montagem da Fogueira
Julho			
Agosto	10	Kitembu	Preparação da Farofa (Kitembu)
		Nsumbu, Zumbarandanda Katendê Angorô	Preparação de banquete que reúne oferendas e alimentos de preferência destas divindades
Setembro	27	Vungi	Preparação das Quitandas
Outubro	18	Cablocos Boaideiro / de Pena	Preparação do banquete dos Boiadeiros
Novembro	02	Baianos / Marujos	Preparação da Peixada dos Baianos
Dezembro	04	Kaiaia Zumbarandanda Dandalunda Oyá, Matamba Ewá Obá	Preparação de banquete que reúne oferendas e alimentos de preferência destas divindades
Obs:	Não há no calendário anual um ritual ou uma festa dedicada especificamente à Lemba, com data previamente marcada. Mas, observa-se que na etapa final de todos os rituais, festas e cerimônias essa divindade é reverenciada.		
<p><b>* Atividade central:</b> Cada ritual demanda várias atividades. "Atividade central", nesse caso, refere-se ao modo como a comunidade do terreiro sintetiza e nomeia, por meio de uma dessas "atividades", o conjunto de procedimentos necessários à realização de cada evento em particular.</p>			

Fonte: Acervo do terreiro (2021).

Para cada festa há um conjunto de procedimentos preparatórios que precisam ser realizados. Entre esses procedimentos é possível identificar “atividades centrais”

que estão relacionadas com o modo como a própria comunidade define cada conjunto de tarefas. Cada festa demanda preparação de comidas e bebidas, por exemplo, que serão oferecidas às divindades. Em alguns casos, esses processos de preparação são utilizados para nomear o conjunto de atividades que são necessárias para aquele evento em particular.

No caso da festa para *Mutakalambô*<sup>14</sup>, por exemplo, o preparo da pamonha não é a única atividade que antecede o ritual público. Identificamos este item como atividade central por que essa é a forma como a comunidade se refere ao conjunto de procedimentos que integram o processo de organização do evento. Assim, demonstra-se a importância que o preparo e o consumo de alimentos desempenha, juntamente com outras atividades, no contexto do terreiro. Conforme assinalou Miriam Rabelo (2011, p. 18), “comer é essencial para a recuperação da força e equilíbrio”, de modo que divindades e pessoas devem se alimentar “durante os ritos”. Escolher “certos alimentos”, evitar e proibir “outros” são atos que definem “a posição em que a pessoa se encontra nas suas relações com as entidades sagradas e com outros membros do terreiro” (RABELO, 2011, p. 18).

Além disso, o preparo e o consumo de alimentos como partes imprescindíveis da vida no terreiro evidenciam dimensões de outra frente de luta da comunidade que está relacionada com questões econômicas, de sustentabilidade e soberania alimentar, em contraposição aos processos de “homogeneização, massificação e mesmo empobrecimento da imaginação e das práticas produtivas e de consumo” decorrentes da crescente “industrialização da comida e da criação confinada de animais em larga escala” (CARVALHO, 2011, p. 49).

Na tentativa de aproximar e de compreender a urdidura complexa dessa “caixa de malícias” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 143) que as festas públicas do terreiro colocam em cena, investimos na descrição de um ritual público que figura entre os mais importantes do candomblé, denominado “Saída de Muzenza”. As considerações a seguir tomam como ponto de partida alguns termos que fazem parte do vocabulário do terreiro e que foram determinantes para qualificar a descrição. Iniciaremos, assim, pelo termo que nomeia a festa e que, inevitavelmente, nos levará a outros.

---

<sup>14</sup> *Mutakalambô*. Inquice. Divindade cultuada no Candomblé Angola.

*Muzenza* é o termo utilizado para designar iniciados que ocupam uma posição inicial da hierarquia interna do terreiro. Seu ciclo de obrigações difere dos ciclos de *makotas* e *tatas*, entre outros aspectos, pelo tempo de recolhimento. O cumprimento das etapas desse ciclo influenciará sua mobilidade dentro da hierarquia do terreiro, em termos de acesso e participação em determinados momentos, situações e práticas cotidianas. De maneira simplificada, podemos definir as obrigações como rituais de iniciação, confirmação e renovação que integram as trajetórias de formação ritualística no contexto do candomblé.

A realização de cada obrigação depende de um conjunto de variáveis. Alguns procedimentos são comuns, mas cada pessoa tem o seu próprio “enredo” ou percurso específico. Cada enredo é afetado por negociações e ajustes intermediados por consultas e diálogos com os oráculos. Cumprir as obrigações é fator, então, determinante no processo de acolhimento e do reconhecimento entre os participantes. Muitas vezes, o cumprimento de uma obrigação será interpretado como uma conquista individual, mesmo assim não podemos perder de vista que a sua realização pressupõe e exige o envolvimento de toda a comunidade, ressaltando o caráter e a dimensão coletiva desse evento.

O ritual assume as características de uma “festa” (PEREZ, 2019, p. 230) na medida em que toda a comunidade do terreiro expressa e partilha, com todos os outros participantes, o êxito e a alegria que envolve a “feitura” (GOLDMAN, 2012) de mais um adepto do culto e, conseqüentemente, de mais uma manifestação tangível da força da natureza, do próprio *Nkisi*, enfim, da vida. Dois movimentos indissociáveis que refletem uma conquista no âmbito da luta por permanência e continuidade da cultura, no tempo e no espaço, da luta pela existência.

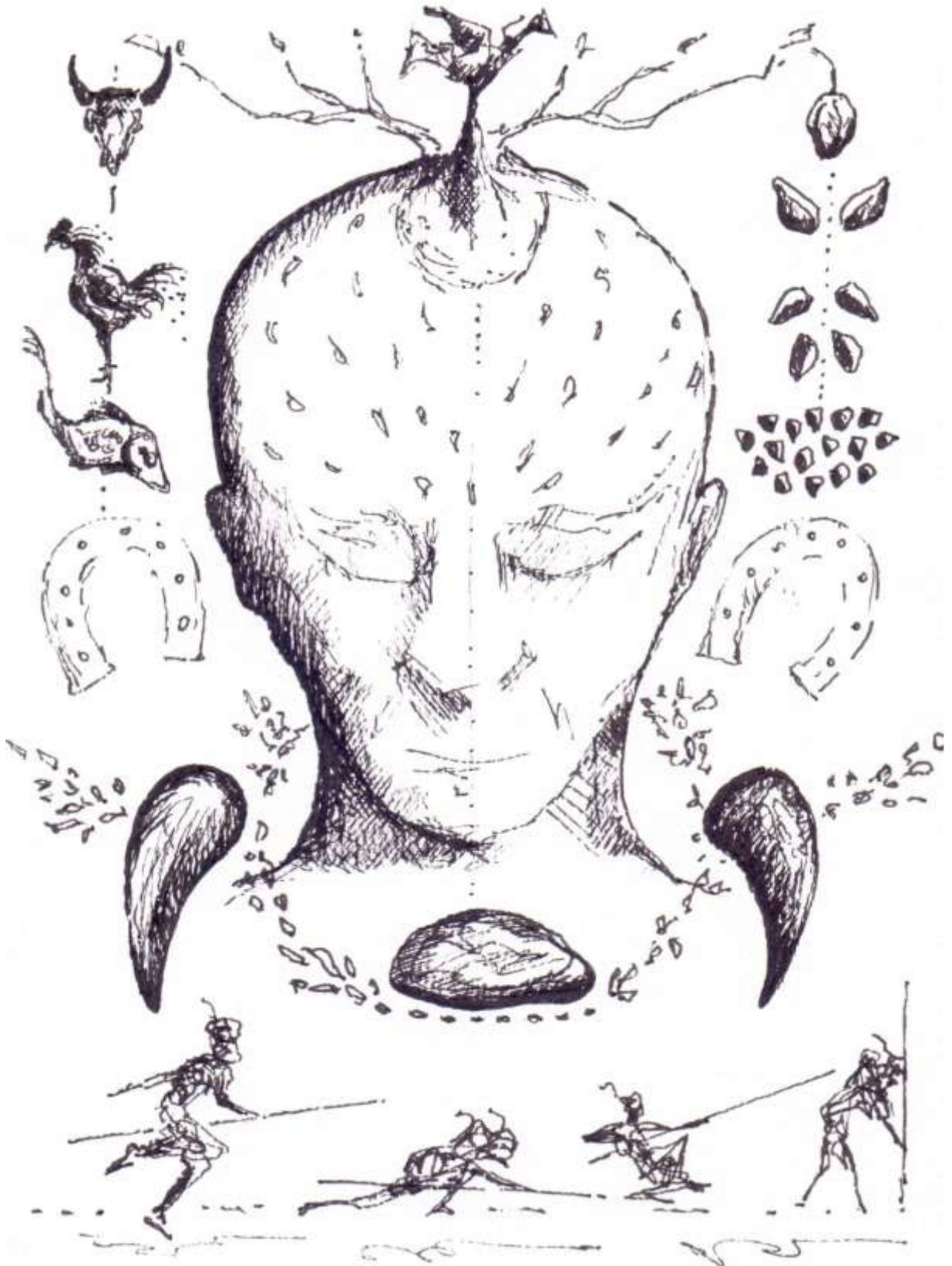
Aspecto que nos leva a pensar na festa, conforme propõe Léa Freitas Perez (2019, p. 230), não como “fato socio-lógico” e sim como “a virtualidade antropológica”. Deslocamento de foco do “fato festivo” para o “mecanismo festivo”. Movimento de “desreificação” da festa que, segundo a autora, permite-nos percebê-la “como perspectiva (festa-questão)” e não apenas “em perspectiva (festa-fato)”. Nesse sentido, para além de “mera reprodução da vida”, a festa se apresenta como “ato mesmo de produção da vida”. Um modo “singular de viver o fato coletivo, de perceber o mundo e com ele se relacionar” (PEREZ, 2019, p. 230). Noção de festa que incidiu e influenciou as opções expressivas – desenhos e texto – apresentadas nas seções anteriores.

Neste capítulo, focalizamos uma festa pública por meio da qual a comunidade interna realiza uma etapa fundamental do ciclo de obrigações protagonizada por um dos seus integrantes “mais novos”. Estamos nos referindo a um dos modos pelos quais a força de realização coletiva é expressa e partilhada, inclusive com a participação da comunidade externa. Expressão do compromisso de mão dupla que foi estabelecido entre o iniciado e a comunidade do terreiro, a partir de um reconhecimento mútuo que contribui para afirmar e fortalecer vínculos.

Por isso, é importante ressaltar que as “grafias” apresentadas, juntamente com os acontecimentos que foram tomados como referências para sua elaboração, fazem parte de um processo muito mais fluido, dinâmico e complexo, cuja organização pode durar dias, meses ou anos. Estão referenciadas, portanto, por um recorte temporal em que o terreiro abre as suas portas para partilhar com a comunidade externa um dos seus rituais mais importantes. Momento que também percebemos como uma oportunidade de acesso e de participação da comunidade externa em relação ao patrimônio cultural do terreiro, suas práticas e saberes. E, assim, sacudimos o caleidoscópio mais uma vez em busca de outras configurações.

### 3 O TERREIRO E SUA MAGIA

Figura 20 – Acervo vivo



Fonte: Acervo do autor (2021).

### 3.1 Inventário: das forças e das formas

Em *O candomblé da Bahia: rito nagô*, Roger Bastide (2001, p. 108) afirma que as festas públicas do candomblé “deixam escapar o que parece realmente essencial”. Por meio desse argumento, o pesquisador francês critica “os estudos antigos sobre o candomblé” que “ficaram hipnotizados pelas grandes festas públicas” e deixaram “na sombra os comportamentos cotidianos”. Nessa perspectiva, ressaltamos a importância da articular a descrição da festa propriamente dita com outras informações resultantes da participação nos processos de planejamento e organização delas.

Em contrapartida, é necessário ressaltar que as festas públicas do terreiro colocam em cena um conjunto de elementos que facilitam a aproximação das pessoas, de modo geral, em relação à riqueza e à complexidade do universo do candomblé. Por isso, durante o processo de imersão, identificamos e registramos, com a participação da comunidade e por meio do uso de fotografias, gravação de áudios, vídeos e desenhos, um conjunto de itens que inclui animais, vegetais, minerais, vestuário, alimentos, coisas, zuelas, toques, gestos, movimentos e manifestações de forças, entre outras informações.

Nesse processo, recorreremos à noção de “inventário” (BRASIL, 2000; 2016) simultaneamente como “instrumento de preservação” e recurso metodológico para a documentação dos itens mencionados que, entre outros desdobramentos, resultou na organização de um banco de dados. Além das usuais atribuições de salvaguarda do patrimônio cultural do terreiro, esse inventário será utilizado tanto para potencializar as ações educativas que a comunidade vem realizando como para pleitear o tombamento do terreiro junto às instituições do setor de patrimônio.

A realização do inventário e a montagem desse banco de dados não teriam o mesmo sentido sem a participação direta da própria comunidade, em diferentes etapas do processo de identificação, registro e sistematização das informações reunidas. Movimento que, por si mesmo, consiste em uma estratégia participativa de educação patrimonial, conforme previsto em normativas publicadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, especialmente o *Manual de Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais* (BRASIL, 2000) e o *Manual de Aplicação da Educação Patrimonial: Inventário Participativo* (BRASIL, 2016).

Inicialmente, o inventário foi pensado como uma forma de qualificar a descrição da festa e suas expressões. Porém, no fluxo de realização da pesquisa surgiram outras percepções e outras potencialidades foram vislumbradas. Especialmente em relação às diversas atividades de cunho educativo que a comunidade vem realizando em parceria com universidades e outras instituições, tais como os encontros de imersão, cujo objetivo principal é promover aproximações contextualizadas em relação às práticas sociais e aos saberes cotidianos do terreiro. Aproximações que podem resultar em outras percepções sobre o universo do candomblé contemporâneo, sobretudo como contexto de pesquisa.

Ao longo da pesquisa, especialmente durante o ano de 2019, ocorreram diversas atividades dessa natureza, em parceria com outras instituições, com destaque para duas atividades de imersão que coincidiram com a realização de duas festas públicas que fazem parte do calendário litúrgico anual, dedicadas respectivamente às divindades Kitembu e Nzazi. No primeiro encontro de imersão, contamos com a participação de professores, estudantes e pesquisadores oriundos de diferentes instituições de ensino e de pesquisa integrantes do Núcleo de Aprendizagem Social Na Prática, coordenado por professores do Colégio Técnico – COLTEC – e da Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional da Universidade Federal de Minas Gerais – EEFETO – UFMG.

O segundo encontro foi configurado como atividade de uma disciplina do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer da EEFETO – UFMG, em parceria com outras duas instituições. Atividades de aproximações do terreiro com o universo acadêmico que acontecem desde a sua fundação, no início da década de 1990 e que evidenciam o interesse da Universidade por questões relacionadas ao universo da cultura de matriz africana, sob a perspectiva de diferentes ramos do conhecimento.

Relações que, com o passar do tempo, tornaram-se mais estreitas, intensas e regulares, com a participação de estudiosos que são praticantes do culto. Em 2009, por exemplo, o terreiro foi identificado, juntamente com quilombos e quintais da Região Metropolitana de Belo Horizonte, como um contexto de produção e de intercâmbio de “saberes etnobotânicos”, argumento defendido pela pesquisadora Ângela Maria da Silva Gomes (GOMES, 2009) em tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

No âmbito do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer da UFMG, essa percepção do terreiro como um contexto de pesquisa e intercâmbio de saberes foi vislumbrada por outros pesquisadores, como no caso de *O samba no terreiro: música, corpo e linguagem com prática cultural: apontamentos para o campo do lazer*, pesquisa realizada por Bruno Silva Nigri (2014). Assim como aconteceu com a disciplina “Tópicos especiais em lazer: lazer, cultura popular e religiosidades: saberes em movimento”, ofertada nesse mesmo programa como proposta de imersão ancorada na interface entre lazer, cultura e religiosidades populares, e tomando como referências os sujeitos da prática, seus modos de vida, suas corporeidades, suas percepções.

Nesse percurso, o terreiro vem reafirmando sua vocação como espaço-tempo propício ao acolhimento de movimentos acadêmicos interessados em outras possibilidades epistemológicas. Para além da sua constituição intrínseca como contexto de aprendizagem cultural, de produção e de expressão de saberes ancorados na ancestralidade africana, também se apresenta como lugar de salvaguarda e proteção de um patrimônio composto por saberes, práticas e coisas. Contexto que reúne saberes acerca do plantio, do manejo e da coleta de recursos naturais, da aplicação desses mesmos recursos em tratamento e cura, do preparo e do consumo de alimentos, da confecção de artefatos, que por sua vez envolvem oralidade, corporeidade, ofícios e modos de fazer. Saberes que contribuem para preservar e dar continuidade às memórias vivas e afetivas entre diferentes gerações.

Como resultado do inventário realizado, apresentamos, neste capítulo, um ensaio fotográfico reunindo diversos itens identificados e documentados durante a pesquisa, cuja fruição jamais substituirá as experiências do contato direto e da prática contextualizada. Mesmo assim, acreditamos que a apresentação desse conjunto de imagens poderá contribuir significativamente para uma abertura de horizontes em termos de percepção e de reconhecimento da riqueza de sentidos que esse acervo suscitou durante o processo de imersão.

Dessa maneira, cada montagem fotográfica poderá ser vista como um recorte da diversidade temática que integra o acervo de forças e formas do terreiro: plantas, animais, vestuário, gestos, alimentos, pessoas, divindades. Mesmo considerando que essas imagens não substituem a experiência, acreditamos que o contato com elas pode fomentar reflexões visuais e, de maneira indireta e menos intensa, criar

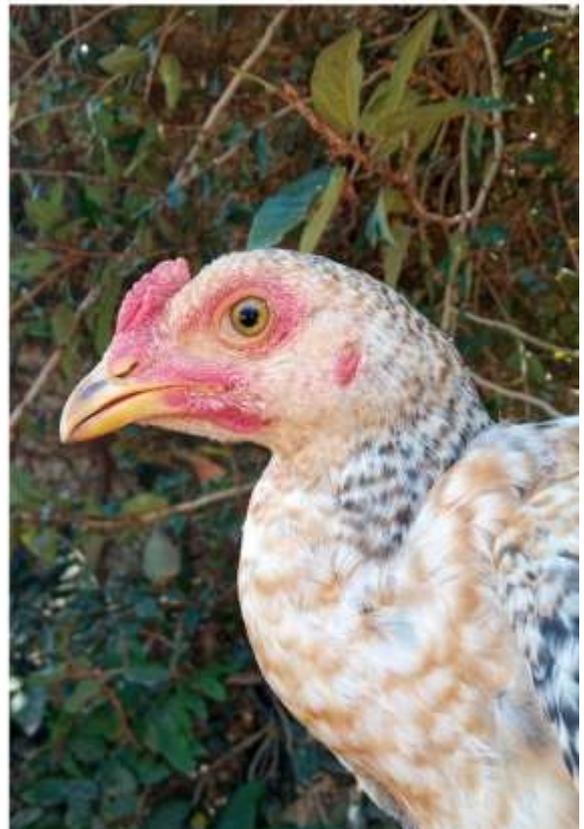
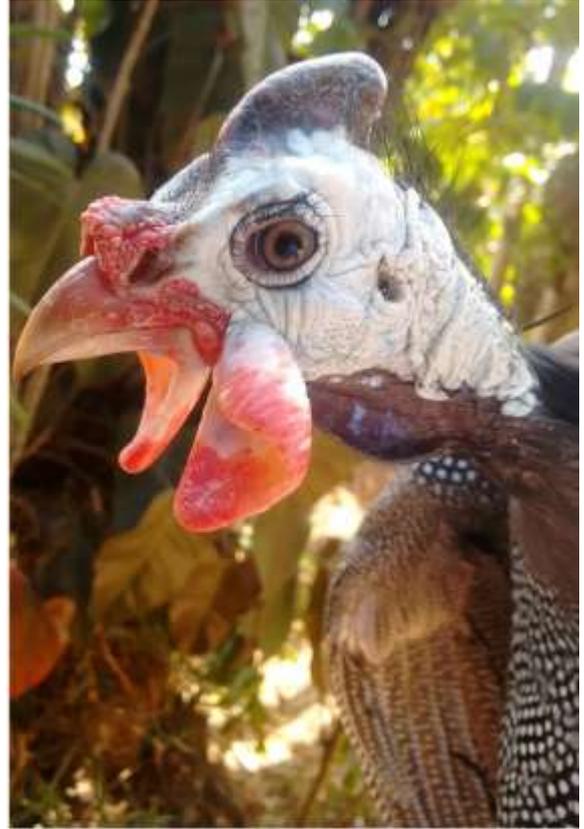
vínculos de interesse em relação a esse universo. Aspecto que abordaremos de modo mais sistemático no quarto capítulo.

Figura 21 – Cultivo e partilha das forças



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 22 – Criações



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 23 – Insabas I



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 24 – Insabas II



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 25 – Insabas III



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 26 – NGudiá



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 27 – Indumentária



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 28 – Coisas I



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 29 – Coisas II



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 30 – Gestos I



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 31 – Gestos II



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 32 – Movimentos



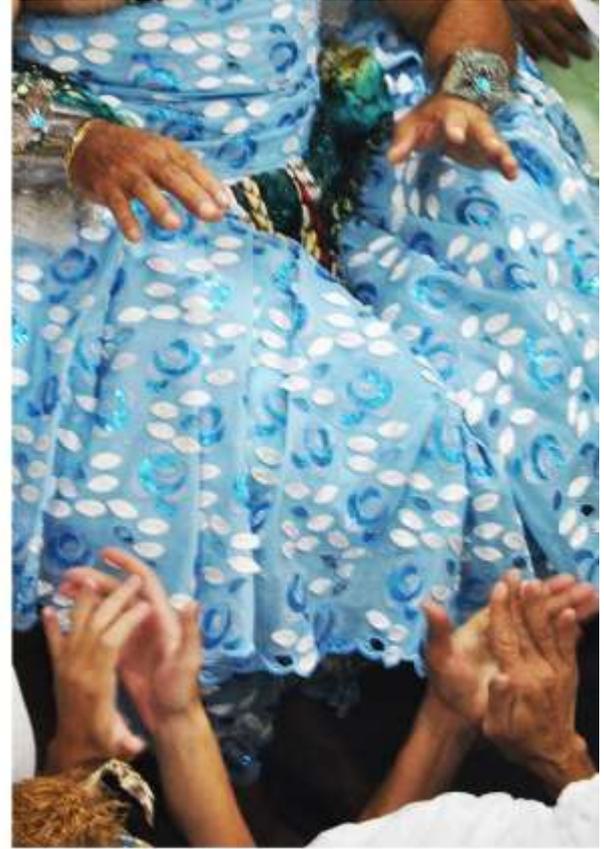
Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 33 – Forças e formas I



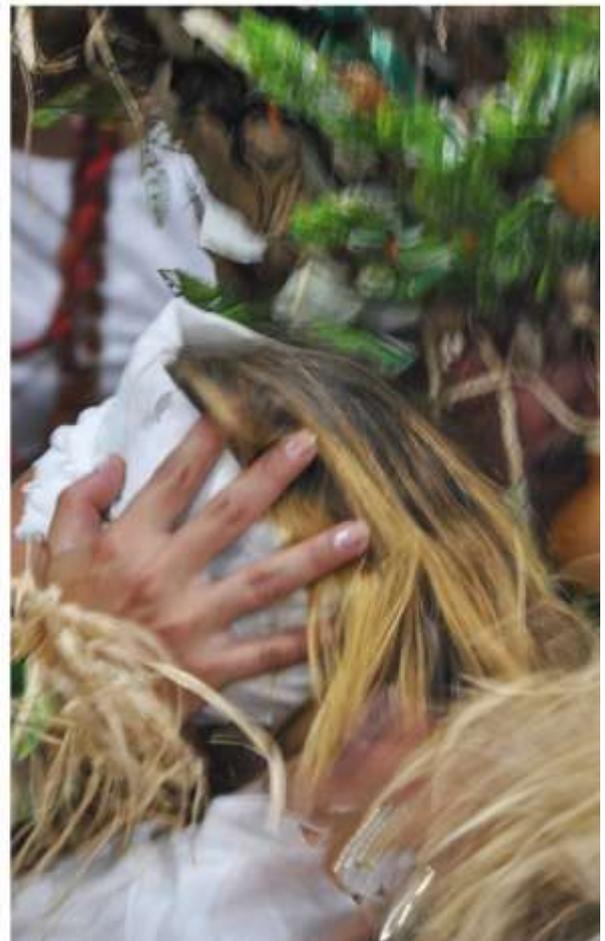
Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 34 – Forças e formas II



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 35 – Cuidados I



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 36 – Respeito



Fonte: Acervo do autor (2021).

Figura 37 – Chamados



Fonte: Acervo do autor (2021).

#### 4 CORPOS, MOVIMENTOS E APRENDIZAGENS

Figura 38 – Encruzilhanças



Fonte: acervo do autor (2021).

#### 4.1 Encruzilhanças

*Eu vim de trás pra frente  
Achei que não vinha mais  
Quando vi, estava de frente  
As costas estavam pra trás  
(trecho de um ponto)*

No primeiro capítulo, acompanhamos os movimentos de um microcosmo complexo, designado pelos seus habitantes-praticantes como uma entidade sagrada, cujo fluxo de transbordamentos influencia e é influenciado por outras forças e formas que circundam a sua epiderme. Um “corpo-território” (GAGO, 2019, p. 97) que expande seus contornos por meio de incessantes encontros, confrontos e entrelaçamentos com outros microcosmos da cidade. Movimentos norteados por outras “cosmopercepções” (OYĔWÙMÍ, 2017, p. 39) em que o espaço, com sua constituição “físico-simbólica” específica (SODRÉ, 1988, p. 15), responde por meio de reordenamentos contínuos.

As comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como *terreiros* de culto constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade. Tanto para os indígenas como para os negros vinculados às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial na sociedade brasileira (ao lado dela, em grau de importância, só se coloca a questão da força, do poder de transformação e realização, que perpetua a dinâmica da vida). Mas, essa não é uma questão exclusiva de determinados segmentos étnicos. Para todo e qualquer indivíduo da chamada “periferia colonizada” do mundo, a redefinição da cidadania passa necessariamente pelo remanejamento do espaço territorial em todo o alcance dessa expressão (SODRÉ, 1988, p. 17-18).

Por meio desses “remanejamentos”, os terreiros de candomblé se pronunciam como peças indispensáveis do grande quebra-cabeça metropolitano das cidades brasileiras, apontando e abrindo caminhos para outras histórias, memórias, sociabilidades e expressões culturais da e na cidade. Assim, cada terreiro transborda “seus limites materiais”, conforme observou Juana Elbein dos Santos (2012, p. 33), “para se projetar e permear a sociedade global”. Dessa maneira, os movimentos de luta que são colocados em cena pelas comunidades de terreiro acabam influenciando e se entrelaçando com os movimentos de outros grupos sociais que se encontram em situação análoga ou semelhante. Podemos dizer que

existe um intercâmbio de aprendizagens das lutas, com lutadores de origens e pautas de lutas diversas, mas, conectadas.

No segundo capítulo, percebemos como essa peça do quebra-cabeça se transforma em um mosaico ao colocar em cena práticas, saberes, valores, princípios e modos de ser e de viver que são partilhados entre humanos, divindades e coisas. Partilha que resulta na composição de uma “malha” (INGOLD, 2015, p. 12) cujos fios são entrelaçados no fluxo das reivindicações políticas diárias em defesa dos direitos de existência e de continuidade no tempo e no espaço. Na tessitura dessa malha, além da configuração de patrimônios culturais vivos e em movimento constante, estão imbricados elaborados processos de “aprendizagem da cultura” (INGOLD, 2010; GOMES, 2014; LAVE, 2015).

Assim, o primeiro e o segundo capítulos apresentam uma visão panorâmica dos “processos de criação em grupo” (SALLES, 2017) e de afirmação de vínculos entre diferentes espaços, tempos, formas e forças. Diante desse horizonte, ajustamos o foco da pesquisa, direcionando-o às percepções e reflexões dos praticantes acerca dos seus respectivos movimentos de aproximação, engajamento e participação nesses processos, levando em consideração que a elaboração de narrativas sobre esses percursos é recorrente no âmbito da convivência diária no contexto do terreiro. Assunto que, mesmo em situações aparentemente despretensiosas, norteia os diálogos entre diferentes gerações e revela aspectos fundamentais dessas interações.

Recorrência que nos instigou a realizar entrevistas com outros integrantes da comunidade, a fim de registrar e identificar diferentes percepções e reflexões sobre o assunto nos seus próprios termos. Por questões de praticidade e de privacidade, essas entrevistas foram realizadas fora do terreiro e registradas em áudio com autorização prévia dessas pessoas. Entrevistas que tiveram uma duração média de três horas e que, em decorrência da maneira como foram realizadas, acabaram assumindo o tom de “conversa”, refletindo, conforme proposto por Ingold (2015, p. 323), um modo de estar “*com* pessoas” e versando sobre os seus próprios movimentos.

Diante do volume de informações reunidas por meio dessas conversas, optamos por selecionar e transcrever trechos específicos das gravações, privilegiando os destaques sugeridos pelos próprios autores dos relatos, no que diz respeito aos seus encontros, desencontros, choques, confluências, conflitos,

sobreposições e atravessamentos com o universo do candomblé. Dessa maneira, este capítulo é constituído por percepções e reflexões acerca das noções de corpo e de aprendizagem resultantes do entrecruzamento de vozes e de narrativas que versam sobre experiências singulares e localizadas. Por uma questão ética e com o objetivo de assegurar os acordos de confidencialidade e de privacidade firmados com os interlocutores, optamos por não revelar seus verdadeiros nomes, substituindo-os por identificações fictícias.

Durante a imersão constatamos que pessoas com diferentes constituições, em termos de origem, faixa etária, gênero, nível de escolaridade, situação e perfil socioeconômico, costumam se aproximar do terreiro e de suas práticas culturais por motivos diversos. No terreiro, essas pessoas se encontram e participam juntas de experiências tais como sessões de atendimento, consultas aos oráculos, mutirões, rituais e festas, entre outras atividades. Essa “confluência” (SANTOS, 2015) entre iniciados, simpatizantes, estudiosos e curiosos sugere que o terreiro, além de fonte irradiadora de saberes e valores de matrizes africanas e dos povos originários que transborda para além dos seus limites territoriais, também se configura como ponto de convergência que atrai e entrelaça experiências culturais diversas.

Respeitar e acolher a diversidade cultural que vem “de fora” é premissa que não anula ou prejudica os esforços mobilizados para que todo esse contingente diverso também compreenda, respeite e se aproprie daquilo que é construído “de dentro”. Evidencia-se assim uma percepção do terreiro como “espaço coerente”, contexto em que “a questão do contraditório, do múltiplo, do diverso, adquire uma grande fecundidade”, cuja grande “lição” é determinada não pela demarcação de diferenças essenciais e exclusivas, mas pelo “convívio de diferenças sem a perda da perspectiva de fundo comum” (SODRÉ, 1988, p. 61).

Para aqueles e aquelas que chegam ao terreiro pela primeira vez, não parece haver dificuldade em perceber que ali existem pessoas “mais velhas” que são reconhecidas interna e externamente como sujeitos que reúnem saberes e habilidades imprescindíveis para a manutenção e a continuidade dos modos de ser e de viver de suas comunidades. Logo em seguida, mais cedo ou mais tarde, também acabam percebendo que esse reconhecimento está vinculado aos percursos de iniciação e de formação ritualística que essas pessoas trilharam ao longo de suas vidas, ao cumprimento das suas obrigações e, obviamente, às suas

experiências e habilidades em “cuidar” (RABELO, 2014) de divindades, de coisas e de outros seres humanos.

Assim, os primeiros passos dessas pessoas que chegam ao terreiro tendem a seguir o ritmo da “preeminência dos mais velhos” (SODRÉ, 1988, p. 89), responsáveis por orientá-las em relação à dinâmica interna da vida comunitária. Tanto para quem chega alegando saber pouco ou nada saber sobre essa dinâmica quanto para quem migrou de outros terreiros ou de outros contextos análogos. Assim, o terreiro se constitui como contexto de encontro intergeracional, de acolhimento e de reconhecimento mútuos que abrange temporalidades diversas e coloca em evidência, conforme assinalou Ana Maria Gomes (2014, p. 210), “uma concepção de aprendizagem” que se confunde com a noção de “experiência cotidiana”.

A aprendizagem pode ser considerada como algo que ocorre o tempo todo em torno de nós, um fenômeno difuso e onipresente no tempo e no espaço. [...] Nessa concepção ampla de aprendizagem, torna-se crucial tentar entender melhor esse fenômeno. Se a cultura é transmitida, parte-se necessariamente do pressuposto de que ela é potencialmente disponibilizada para todos, ou para certos grupos quanto a específicos aspectos da cultura; ainda que ela não seja aprendida igualmente por todos (GOMES, 2014, p. 208-2010).

As aprendizagens não são homogêneas, tampouco homogeneizantes, pois “cada um tem seu próprio tempo” (Diário de campo, 2019). Essa expressão, que se ouve com frequência no terreiro, é uma maneira de afirmar que cada ser, seja humano, vegetal, animal, mineral ou divindade, é portador e catalizador de forças e saberes que remontam ciclos imemoriais que escapam aos enquadramentos de uma história linear. Dessa maneira, “o tempo de cada um”, determinado por sua ancestralidade, expressa uma contraposição entre “exclusividade biológica” e “antiguidade iniciática” (SODRÉ, 1988, p. 89). Aspecto que atravessa o relacionamento entre diferentes gerações e, por consequência, as “aprendizagens” que acontecem “o tempo todo” no cotidiano do terreiro.

Assim, cada pessoa provavelmente fará o seu próprio “exercício paciente de coletar informações fortuitas que, com o passar do tempo”, resultará em “uma síntese mais ampla” (GOMES, 2014, p. 210). Movimento que, no cotidiano do terreiro, influenciará nas questões de hierarquia, da ocupação de diferentes lugares e do desempenho de funções diversas. A premissa de que “cada casa é um caso”

(BARBOSA NETO, 2012, p. 2) – muito comum nos debates acerca dos modos como diferentes terreiros organizam e conduzem suas respectivas práticas ritualísticas – poderia ser aplicada às pessoas. Com uma pequena adaptação, poderíamos afirmar que “cada caso é uma casa”. Assim, em decorrência do “seu próprio tempo”, cada um tem condições de viver um “enredo” específico no âmbito da coletividade, com singularidades que enriquecem e expandem não apenas os limites do território coletivo, mas também do próprio corpo físico individual.

A conjugação das palavras corpo-território fala por si mesma: diz que não é possível recortar e isolar o corpo individual do corpo coletivo, o corpo humano do território e da paisagem. Corpo-território compactado como uma única palavra “desliberaliza” a noção do corpo como propriedade individual e especifica uma continuidade enquanto território. O corpo se revela assim como composição de afetos, recursos e possibilidades que não são “individuais”, mas, que são singularizados porque passam pelo corpo de cada um na medida em que cada corpo nunca é sozinho, mas, sempre com outros e com outras forças também não-humanas (GAGO, 2019, p. 97).

A expressão “faz parte do seu caminho” (Diário de campo, 2019) – outra que também pode ser ouvida com frequência – é elucidativa sobre a questão dos “enredos” de cada pessoa. O termo “enredo”, conforme assinalou um dos “mais velhos” com quem conversamos sobre o assunto, é utilizado para designar um percurso que, além do lastro com a ancestralidade, está sujeito às interferências que resultam de trocas culturais e bioenergéticas que perfazem o convívio diário das pessoas, coisas e divindades. Enredo e caminho são termos equivalentes, sendo utilizados muitas vezes como sinônimos. Equivalência que denota um entrecruzamento de diferentes temporalidades – ancestralidades mítica, biológica e histórica –, evidenciado pelos esforços de refazer os percursos da própria existência e expressá-los por meio de formas e gestos distintos: falar, cantar, dançar, tocar, gesticular, escrever, vestir, comer, beber, pintar, desenhar, fotografar, filmar, entre outros.

Assim, mais um passo é dado e algumas pessoas acabam afirmando que os seus movimentos de busca e de encontro com o terreiro também são parte de um “enredo”. Desvelar e compreender o próprio enredo ao mesmo tempo em que se busca contribuir para que outras pessoas também o façam são tarefas para uma vida inteira. Assim são delineados os diferentes traços do entrecruzamento de enredos, na medida em que a trajetória de “vida de cada um vincula-se à do outro”

(INGOLD, 2015, p. 215). Dessa maneira, o terreiro se apresenta simultaneamente como fonte irradiadora de saberes e valores e como ponto de convergência de diversidade cultural. Lugar onde diferentes linhas se cruzam. Uma “encruzilhada”, conforme definiram Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018, p. 22).

A encruzilhada, afinal, é o lugar das incertezas, das veredas e do espanto de se perceber que viver pressupõe o risco das escolhas: Para onde caminhar? A encruzilhada desconforta; esse é o seu fascínio. O que dizemos dessa história toda é que as nossas vidas nós mesmos encantamos. Há de se praticar o rito; pedimos licença ao invisível e seguimos como herdeiros miúdos do espírito humano, fazendo do espanto o fio condutor da sorte. Nós que somos das encruzilhadas, desconfiamos é daqueles do caminho reto (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 22).

Assim como acontece com os enredos, a convivência coletiva no terreiro também é permeada por descontinuidades, fragmentações e descompassos. Diante das incertezas, dos desconfortos e dos encantamentos que fazem parte da vida na encruzilhada, é possível admitir que a leitura que os participantes fazem de si mesmos e dos seus próprios percursos também pode ser configurada como uma forma de encantamento, cujos sentidos são ampliados pelo destaque dado aos lugares, imagens, coisas e outros seres que participam dessas experiências.

Características que aproximam essas leituras daquilo que Carla Damião (2006, p. 175) denominou “antiautobiografias”, ao designar modos de a pessoa falar “de si e dos acontecimentos de sua vida” que subvertem as “narrativas autobiográficas tradicionais”. Para a autora (DAMIÃO, 2006, p. 176), o que esses modos colocam em jogo não é a “função rememorativa” focada na recuperação cronológica das vivências, mas o destaque de “passagens” ou pontos de virada que marcam e reorientam os movimentos de aproximação, engajamento e participação dessas pessoas com o candomblé e com outros universos.

## 4.2 Jogos de corpo

No processo de seleção das transcrições dos registros em áudio, focalizamos inicialmente os pontos de partida dos nossos interlocutores rumo ao terreiro, por meio dos quais identificamos motivações que abrangem curiosidade, busca por apoio emocional, orientação espiritual, autoconhecimento, solução de problemas

financeiros e até mesmo, conforme argumentou um dos interlocutores, influência dos meios de comunicação.

A minha história com candomblé começou por influência da Rede Globo, por incrível que pareça. Eu via filmes na televisão, na época de 80. Na década de 80 [...] passava série, passava coisa, música, e eu sentia uma sintonia com aquilo. Teve uma minissérie chamada Tenda dos Milagres. Aquilo me motivou, sempre gostei e tal. E passado o tempo [...], um colega me chamou. Trabalhava junto com ele e ele me apresentou a casa. [...] Aí, nesse dia, eu entrei aqui na assistência e tal. Ele me apresentou para a mãe-de-santo. A mãe-de-santo estava incorporada na Padilha e me mandou subir direto para o atabaque: *Fica um pouquinho ali, meu filho!* Aí, já tem sete anos ou mais [...] que estou agarrado aí. Mas foi por influência da televisão (OGM, 2019).

Pelo depoimento, é possível deduzir que o primeiro contato pessoal desse interlocutor com o terreiro ocorreu por meio da sua participação em uma atividade aberta ao público. Mas o que nos chamou a atenção nesse caso foi o transcurso do deslocamento “assistência-atabaques”, levando em consideração que a “assistência” é um lugar reservado aos visitantes e o posto junto aos instrumentos (atabaques) é destinado aos participantes que foram iniciados e preparados especialmente para assumir essa posição. Mas, conforme mencionado, cada um tem seu tempo e enredo específico.

Os sentidos e a ênfase dos lugares e das coisas (assistência-atabaques) se conectam com a questão dos tempos e dos enredos de cada pessoa, conforme podemos observar no depoimento de outra pessoa cuja aproximação com o universo do candomblé foi deflagrada pela “dor” causada pela morte de um familiar e potencializada pelo convite de uma amiga para participar de uma festa de aniversário no terreiro.

Aí, morreu. [...] Cada um com sua dor [...]. E aí, [...] convidou para uma festa de aniversário [...] no terreiro [...]. E aí, eu não queria ir. Que eu achei que eu ia chegar lá e como eu nunca tinha ouvido falar em candomblé, ou de umbanda, ou nada disso [...]. Eu achei que ia ter galinha correndo lá. Que era chão de terra. Contato nenhum com candomblé. [...] Além de não ensinar nada culturalmente, a escola não ensina sobre candomblé, obviamente. Era tudo escola que só falava de catolicismo. Eu não tinha ensino religioso na escola. Só tive na terceira série. [...] Mas, eu não falava que tava com medo de ter coisas correndo igual aos filmes de africano, né?! Tinha aquela referência de filme africano mesmo, de galinha correndo, gente matando galinha no pescoço. Eu tô assim: não vou lá não [...]. Aí, eu



A partir dessas informações, traçamos uma analogia com a questão apresentada no primeiro capítulo, sobre os vínculos do terreiro com outras partes da cidade. Na trama da cidade, o terreiro se pronunciou como corpo-território em vias de expansão e transbordamento. No caso das “incorporações”, o corpo físico do nosso interlocutor é que assume essa condição de “terreiro”.

Pensar o corpo como terreiro parte da consideração que o mesmo é assentamento de saberes e é devidamente encantado. O corpo codificado como terreiro é aquele que é cruzado por práticas de saber que o talham, o banham, o envolvem, o vestem e o deitam em conhecimentos pertencentes a outras gramáticas (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 50).

Nesse sentido, é importante e necessário situar suas alegações sobre o “não saber” ou “não estar preparado” em relação às “outras gramáticas” possíveis, considerando também a predominância de racionalidades que enquadram o corpo físico no regime disjuntivo e hierarquizado das dualidades ontológicas, subordinando-o às noções de alma, espírito, essência, ideia, mente, entre outras. A redução do “saber do corpo à dissecação do cadáver pela medicina ou à mecânica do corpo em movimento, por abordagens as mais diversas” (SODRÉ, 2017, p. 105) são exemplos de concepções que tendem a limitar e escamotear suas possibilidades de expansão.

Ainda que o interlocutor declare “não saber” o que fazer em relação às “incorporações”, há indícios apontando que o seu corpo apresenta predisposição e capacidade de realizar encantamentos. Dessa experiência emergem outros sentidos que não são determinados por idealizações baseadas em princípios externos ao corpo tampouco pela afirmação da sua literalidade, aspecto que contribui para preservar sua “ambiguidade constituinte” (MATESCO, 2009, p. 8). Nesse sentido, no contexto das práticas cotidianas do terreiro, o corpo encontra-se inscrito como elemento fundamental da “arte do cruzo”, conforme definiu Luiz Rufino (2019, p. 86).

O *cruzo* é arte da rasura, das desautorizações, das transgressões necessárias, da resiliência, das possibilidades, das reinvenções e transformações. [...] A encruzilhada, símbolo pluriversal, atravessa todo e qualquer conhecimento que se reivindica como único. Os saberes, nas mais diferentes formas, ao se cruzarem, ressaltam as zonas fronteiriças, tempos/espacos de encontros e atravessamentos interculturais que destacam saberes múltiplos e tão vastos e inacabados quanto as experiências humanas (RUFINO, 2019, p. 86).

Percebemos que os relatos também são entrecortados por vestígios de um “imaginário” (FLUSSER, 1985, p. 5) que foi incorporado por diferentes forças expressivas como a literatura, as artes plásticas, a música, o cinema, o teatro, a fotografia, entre outras. Imaginário que reúne diferentes versões sobre as culturas de matriz africana no Brasil que são difundidas em contextos distintos, inclusive como resultado de traduções que funcionam como um jogo de espelhos, refletindo imagens de outras imagens que, entre outros aspectos, contribuem para disseminar idealizações que oscilam entre a exuberância, a fantasia, o grotesco, o exótico e o idílico.

Por um lado, é sensato reconhecer o incontestável valor de uma parcela significativa dessas idealizações veiculadas por meio de filmes, músicas, peças de teatro, minisséries de televisão e outros meios, como canais de ressignificação, divulgação e promoção das manifestações culturais de matriz africana no país e no mundo. Entretanto, é importante considerar, por outro lado, em que medida os movimentos de aproximação, engajamento e participação direta com o universo do candomblé são capazes de promover encontros, confrontos, revisões, questionamentos e reelaborações desse imaginário.

Quando a interlocutora menciona os “filmes de africanos”, sua descrição remete a referências que caracterizam um legado literário-iconográfico que remonta aos séculos XVI e XVII, composto por imagens e relatos produzidos por colonizadores e viajantes europeus durante suas “missões” no “Novo Mundo” (BELUZZO, 1999). Legado que reúne representações do desconhecido – os outros, não europeus, seus territórios e seus modos de ser e viver –, cujos efeitos reverberam na atualidade como espécies de filtros que interferem não somente na percepção de si mesmo em relação ao outro, mas também na percepção de si mesmo como o “outro”, desconhecido até então.

Sobre esse legado literário-iconográfico, cabe ressaltar também que na Europa, contexto de origem de muitos viajantes e colonizadores, no mesmo período, os estudos de anatomia alcançaram outro patamar de relevância com o advento da dissecação de cadáveres. Nesse contexto, a noção de corpo emerge como “conceito autônomo” e passa a ser investigado com o uso de técnicas e métodos de observação e de representação, em direção oposta à “tradição de subordinação a um texto filosófico-religioso” da teologia medieval (MATESCO, 2009, p. 29).

Dessa maneira, a prática da dissecação contribuiu para consolidar o “direito de observação” do corpo (MATESCO, 2009, p. 29) e, por consequência, o privilégio da visão sobre os outros sentidos nos processos de diferenciação biológica e social e na produção de conhecimentos. Representações do corpo lastreadas pela noção de verossimilhança adquirem outro estatuto. Ver, conhecer e acreditar tornam-se sinônimos e “olhar” se transforma em “convite para diferenciar” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 3). De lá para cá, são mais de cinco séculos produzindo imagens-provas que enriquecem e perpetuam esse legado.

De acordo com a pesquisadora nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2017, p. 38), a centralidade do corpo e o privilégio do sentido da visão no Ocidente podem ser tomados como pontos de partida para demonstrar que a cultura ocidental se alimenta de um “substrato biológico” – o conceito de “diferença” – que goza de altíssima credibilidade científica em diferentes ramos do conhecimento, sobretudo associado às noções de “degeneração” e de “desvio”, seja em relação a um “tipo original” (diferença científica), seja em relação a uma “norma de conduta” (diferença moral).

A autora (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 38-39) argumenta que, no âmbito das Ciências Sociais, essas conotações da diferença contribuíram para afirmar um conceito de “sociedade constituída por corpos e como corpos – femininos, judeus, arianos, negros, brancos, ricos, pobres”. Influência “bio-lógica” facilmente identificada em explicações sobre “hierarquia social” e “tipos humanos” que se baseiam em noções de “superioridade e inferioridade genética”.

Nessa perspectiva, “visão de mundo” é uma expressão que sintetiza a “lógica cultural” do Ocidente, refletindo, ao mesmo tempo, as limitações e contradições do pensamento ocidental para lidar com concepções de mundo que privilegiam múltiplos sentidos ou suas combinações. Constatação que justifica a opção pela expressão “sentidos do mundo” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 39) como forma mais adequada para tentar se aproximar, descrever, compreender e discutir outras possibilidades epistemológicas, em contextos diversos como no caso do terreiro de candomblé.

Voltando aos depoimentos, percebemos que da situação de estar com “medo” para a “vontade de voltar” ocorre um “reposicionamento do corpo” (RUFINO, 2019, p. 129). Mais uma vez, o terreiro afirma sua vocação como lugar de encontro que aproxima e reúne pessoas com diferentes bagagens culturais, fato que nos leva a

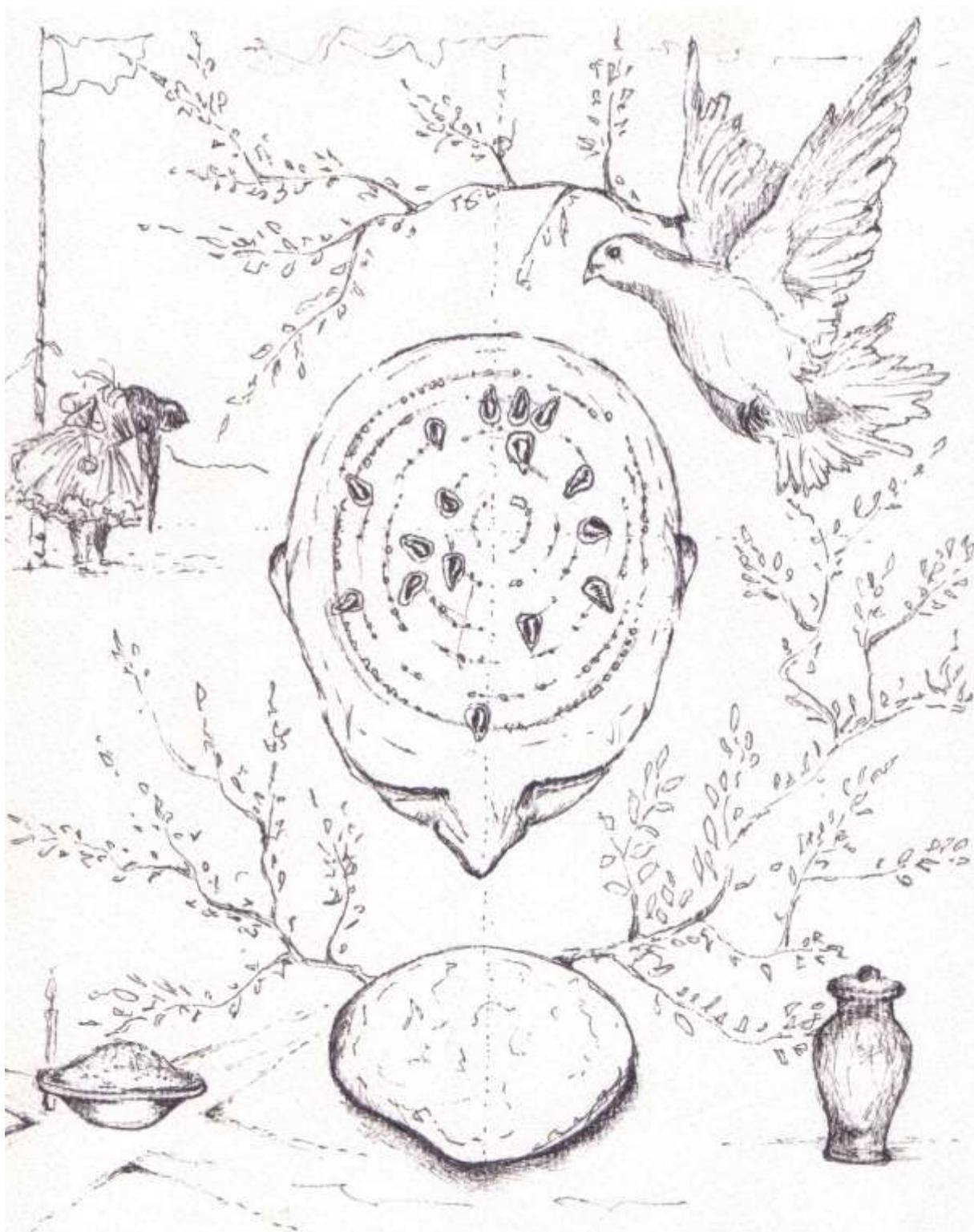
considerá-lo como contexto de aprendizagens culturais na acepção mais abrangente dessa expressão. Tempo-espaco em que essas pessoas aprendem a conviver e a lidar com situações que até então lhes escapavam ao entendimento, colocando em cena outras lógicas e racionalidades. Enfim, outros “sentidos do mundo” (OYĒWÙMÍ, 2017, p. 39).

Da aproximação com o terreiro ao engajamento com suas práticas e saberes, movimento que inclui o processamento dos imaginários, vislumbra-se um passo importante que corresponde à passagem dos iniciados do estágio do “não saber” e do “não estar preparado para isso” à condição de “sentir junto”, assumindo sua participação nos jogos de corpo. A partir desse passo, os participantes iniciam outros movimentos que os levam, variando de acordo com o “enredo” e o “tempo” de cada um, a reforçar os nós dos entrelaçamentos, identificando nos rituais de iniciação os pontos de virada das suas trajetórias. Conforme mencionado no capítulo anterior, a realização desses rituais demanda preparação e planejamento, e isso inclui arranjos e composições que envolvem minerais, vegetais, animais, preparação de alimentos, confecção de vestuários, produção e aquisição de artefatos, mudanças de comportamento e de atitudes.

As composições e os arranjos que integram os rituais, de modo geral, podem ser vistos como “processos de criação em grupo” (SALLES, 2017) norteados por afinidades e correspondência entre os seus elementos constituintes. Tomando como referência a definição de processo criativo de natureza coletiva que Cecília Almeida Salles (2017) aplica em relação ao teatro, à dança e ao cinema, identificamos duas questões semelhantes às apontadas pela autora, em relação aos rituais de iniciação no terreiro.

Nos processos em equipe, trata-se do agrupamento de sujeitos em criação, imersos nesse turbilhão de sensações, no qual duas questões se colocam com bastante relevantes. Por um lado, são processos que não ocorrem se não for em equipe. É da natureza do teatro, do cinema, da dança, do jornalismo, etc. Um ator, por exemplo, se vê diante das possibilidades expressivas e lúdicas de seu corpo na relação com os outros atores, o diretor, o dramaturgo, o iluminador, etc. Por outro lado, esse turbilhão de sensações dos sujeitos (como comunidade) acontece em meio a uma busca comum, convivendo com as sensações geradas pela interação com os outros membros do grupo (SALLES, 2017, p. 159).

Figura 39 – Enlaces bioenergéticos por simpatía



Fonte: Acervo do autor (2021).

Cada participante contribui, dessa maneira, para o estabelecimento daquilo que o escritor e pesquisador cubano Vitor Bettancourt Estrada (2007, p. 72) definiu como “enlaces bioenergéticos por simpatía”. Considera-se aqui a relação dos termos

simpatia e símbolo com os seus respectivos ancestrais gregos *sympatheia* (*syn* + *pathos*) e *symbolleîn* (*sym* + *balleîn*). Sentir junto a partir de um “sinal de reconhecimento, destinado a reparar uma separação ou transpor uma distância” (DEBRAY, 1993, p. 61) em que o símbolo, “mais do que uma coisa”, emerge como “uma operação e uma cerimônia”:

Do reencontro (entre velhos amigos que se perderam de vista). *Simbólico* e *fraterno* são sinônimos: não se fraterniza sem alguma coisa para partilhar, não se simboliza sem unir o que era estranho. Em grego, o antônimo exato do símbolo é o diabo: aquele que separa. Dia-bólico é tudo que divide, sim-bólico, tudo que aproxima (DEBRAY, 1993, p. 61).

Não se trata, portanto, de representação, e sim de presença, no sentido de que cada componente do arranjo é essencial para a operação. Nas trocas simbólicas do “sentir junto”, a “simpatia mútua” (ESTRADA, 2007, p. 72) contribui para o “aperfeiçoamento” dos componentes. O que os rituais instauram não é necessariamente uma novidade em si mesma, em termos de “criação” de algo que não existia antes, mas sim uma forma de “lapidar” (GOLDMAN, 2012, p. 285) os vínculos que cada pessoa estabelece com si mesmo, com o território e com outros corpos. Enfim, com tudo “aquilo que constitui o ritual” (GOLDMAN, 2012, p. 277).

Nesse processo de lapidação, cada corpo revela capacidades específicas de encantamento. A incorporação, por exemplo, é prerrogativa dos girantes. Nesse sentido, ouvir e registrar as percepções dos próprios girantes a respeito das suas experiências com esse fenômeno foram cruciais na tentativa de compreender os processos de engajamento com as práticas e saberes do candomblé.

É engraçado, por que, hoje, eu já estou atravessado pela incorporação e não vou lembrar exatamente como é que eu pensava antes. Mas, pra mim, era mais etéreo [...]. Era uma coisa mais sutil. E não. Ela é concreta. Então, quando fala incorporação, é bem isso. Acho que é a palavra mais correta. A gente entra com o corpo mesmo. E se destitui do corpo ao mesmo tempo. [...] É menos etéreo [...]. Porque pra mim, a pessoa perdia, entrava num sono e depois voltava. Por que a imagem é um pouco essa [...]. Então, é menos imaginário e é mais real. A passagem talvez seja essa (MZE, 2019).

Nesse processo de escuta, mudanças de percepção a respeito das incorporações indicam que o processo de engajamento é bastante complexo e

dinâmico, características que estão refletidas nas dificuldades de tradução dessa experiência, conforme relatou o interlocutor.

Desde a primeira, eu tenho o conceito que não é possível transmitir. Não tenho o que te dizer. Nada do que eu te disser aqui, vai dar pra transmitir. Desde a primeira, eu falei assim: gente, isso não dá pra transmitir. Não tenho o que falar (risos). [...] Eu fui destituído do meu corpo. E eu tive que incorporar (risos). Mas, teve uma Preta Velha, de [...], que usou a palavra comigo. [...] E a palavra que a Preta Velha falou, foi, e que foi a palavra mais apropriada, assim, pra mim: você tem que abandonar! [...] Você tem que abandonar. Assim, isso é muito difícil. Abandonar o corpo. Então, eu tive que abandonar, e não é exatamente abandonar o corpo. Talvez, seja abandonar o mental. Isso ainda se mantém, mesmo depois de ter iniciado. Eu ainda estou nesse processo. Você tem que abandonar e, aí, um outro assume o corpo. E depois que ele sai, eu assumo esse corpo. [...] Mas, você entende? Assim, eu tive que abandonar e abandonar talvez, o campo do pensamento, né?! Eu tenho que parar de pensar. E é engraçado, por que eu tenho que parar de pensar, pra que um outro assumo o corpo, pra que depois eu assumo o corpo. É um movimento em que eu também assumo o corpo. Entende? Então, aí, talvez, pra mim, é uma questão [...] incorporar é uma questão. Por que eu não incorporo, quem incorpora é a entidade. Só que, na medida em que ela sai, eu incorporo. E não é uma questão só minha não. É uma questão nossa, hoje, em dia. Assumir um corpo é uma questão (MZE, 2019).

Essa questão do “corpo” deflagrada pela experiência da “incorporação” e a dificuldade de tradução desta nos remete à questão da “intradução” sugerida por Fernando Santoro (2018, p. 158), a partir de uma releitura da proposta original de Augusto de Campos (PEREIRA, 2011, p. 21) acerca da noção de “intraduzível”, que envolve a ressonância do prefixo “intra” (positivo) sobre o prefixo “in” (negativo). O caráter “intraduzível” da incorporação sugerida pelo relato indicaria não somente uma dificuldade de traduzir a experiência em palavras (nada do que eu te disser), mas, especialmente, um chamado para fazê-lo de dentro (intra-dução) com outras chaves de compreensão (parar de pensar).

Nessa encruzilhada, emerge uma percepção das práticas, saberes e valores que são colocados em movimento no cotidiano do terreiro sob a perspectiva de uma “leitura topográfica” que os sujeitos fazem sobre os seus próprios corpos como “lugares de passagem” (DAMIÃO, 2006, p. 178). Incorporação é sinônimo de transe e “a raiz etimológica da palavra transe”, conforme alertam Simas e Rufino (2018, p. 100), “nos remete ao latim *transire*, formada por *trans* (atravessar) mais *ire* (ir)”. Incorporar, nesse sentido, é um modo de colocar em cena uma “razão transigente”.

Na condição de vereda o corpo subverte as “intransigências” e amplia os imaginários.

### 4.3 Com os pés na África

A questão de “assumir um corpo” equivale a assumir um lugar no fluxo das experiências, de modo que o engajamento envolve decisões e posicionamentos. O terreiro é um contexto em que, sem desmerecer a orientação e o suporte dos mais velhos, os iniciantes também aprendem a “decidir no desamparo”, conforme ressaltado neste depoimento:

Aí que eu comecei a entender que era outra coisa. Aí, tem outra coisa que foi me mantendo lá. [...] Teve uma situação. O primeiro corte de Exú. Eu tava sem lugar. E é natural, uma situação daquela em que quem é novato esteja sem lugar, na minha opinião. A mãe-de-santo vira pra mim e fala assim: candomblé é isso! Você pode, você é livre pra buscar outro caminho. Isso me manteve lá. Isso me fez voltar, sabe? [...] Eu que tenho que me colocar, sabe? Você se coloca. E aí tem um certo desamparo. Tem um desamparo. Ninguém ali vai te segurar. Sabe? Tem um desamparo. Eu é que tenho que decidir. Me coloca na posição que eu que tenho que decidir. Ninguém vai ser condescendente para me segurar lá. Candomblé é isso! Você é livre pra buscar outro caminho. Então, eu decido. [...] Não tem escora, mas tem decisão. Isso me fez ir ficando. E isso assim, pelo menos é a minha experiência, eu vou sempre tendo que eu decidir e aí eu volto. Não tem escora. Essa é a minha experiência (MZE, 2019).

Criar e afirmar vínculos são, portanto, movimentos marcados por desassossegos, desequilíbrios e desarmonias. Atar laços de confiança e afinidade recíprocas é tarefa árdua, que demanda tempo e está sujeita a impasses e contradições. Nesse ínterim, entra em cena outro elemento fundamental, inclusive como um caminho para a resolução de problemas. Diante das incertezas e dos desconfortos que fazem parte das travessias, ou quando os conflitos se instauram e faltam respostas para algumas perguntas, o oráculo entra em cena.

Aí que eu fui jogar búzios. Porque mãe falou assim: É. Só a gente jogando búzios pra saber das coisas [...]. Porque o meu fator principal era não querer ser girante. [...] Depois que eu joguei búzios e que falou que eu era girante, eu lembro que chorei, pelo menos, por umas três semanas, no mínimo, assim. Não tinha espírito que me acalmava. [...]. Mas, aí, joguei os búzios. [...] Mas, mãe jogou e

falou: É, minha filha, você é girante. Não tem jeito. Eu comecei a chorar lá, nos búzios [...]. Depois que ela falou isso, o resto virou nuvem pra mim, assim, na minha cabeça (MRM, 2019).

O oráculo – jogo de búzios – é mencionado com recorrência nos relatos, inclusive como um recurso capaz de legitimar saberes que emergem de outras vias de racionalidade.

Esse jogo foi muito marcante pra mim porque [...] coisas que eu intuía, foram confirmadas. Dizer pra mim...Então, até dizer pra mim, o jogo, que eu tenho intuições, foi marcante. Não só a experiência, por que é outro saber, né?! E eu sou muito marcado por um saber de livro. Então, eu tenho um saber de intuição que tem legitimidade. Isso também me marcou. Uma legitimação para esse saber que eu não sei (MZE, 2019).

Recorrer ao oráculo também pode ser visto como outro meio de lidar com “intransigências” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 100) de caráter intersubjetivo, como no caso da interlocutora que não queria se assumir como girante e que depois de “jogar os búzios” se dispôs a participar da experiência.

Aí, nunca mais deixaram eu me sentar na assistência. Aí, uma resistência enorme [...] e ninguém te ensina a relaxar direito. Falavam que eu pensava demais, que eu criticava demais. [...] Por isso que eu não conseguia incorporar, porque eu não permitia. Aí, eu fiquei mais de dois anos girando, eu acho. Ou pelo menos um ano foi, mas, eu acho que foi até mais. [...] mas, só girando, sem receber espírito. Então, eu ficava ajudando como se eu fosse uma makota. Todo mundo incorporava e eu ficava ali, só na espreita (MRM, 2019).

Nesse caso, a orientação do oráculo funcionou como abertura para outras vias de aprendizagem lastreadas pelas vivências de um corpo que “gira” sobre si mesmo. Giro que envolve movimentos de abandono e de retomada. Gesto criativo que resulta da apropriação de outros saberes.

Figura 40 – Dar comida à cabeça



Fonte: Acervo do autor (2021).

Tudo vivência. Alguém lá falava muito isso: candomblé é vivência. Eu queria ler um livro pra aprender a incorporar e aí falavam assim: não, cada coisa tem seu momento. [...] Eu ficava reparando todo mundo na roda o tempo inteiro e não conseguia relaxar minha cabeça. [...] Então, eu sei que, um exemplo, assim, quando meus dedos dobram e eu não consigo mais abrir, por isso que eu falo que tá encostado, não tá tomando conta totalmente. Quando meus dedos dobram e eu não consigo mais abrir é por que o *Caveira* está ali. Isso você vai aprendendo com o tempo, assim. Ninguém te ensina. Tanto que eu não sabia. Falava que eu ia sentir uma dor, uma manifestação física. Nem falou dor, foi: você vai ter uma manifestação física. [...] Por isso que tem regra, né. [...] Teve uma sessão que isso foi muito claro, assim. [...] Era de Boiadeiro, por exemplo, mas, a manifestação física não era dele. [...] Você fica preocupado, porque você tá focando muito no Boiadeiro, mas, a manifestação física que está ali não é dele. [...] Então, eu tô focando no Boiadeiro, focando sua energia, seu pensamento, [...] e isso traz dificuldade do outro chegar até você e sincronizar. [...] Mas, na verdade, tem uma sessão de Boiadeiro e como é que o Boiadeiro alcança sua mente e consegue sincronizar com seu corpo se você tá pensando no Exú? Não rola. Não incorpora. É por isso que eu não incorporava antes. Eu pensava em mil coisas ao mesmo tempo e o outro não conseguia chegar até mim (MRM, 2019).

No fluxo dessas apropriações sobre o próprio corpo e saberes relacionados com a experiência emerge a questão do pertencimento, na medida em que a convivência se intensifica. O modo como cada pessoa tenta responder a essa questão varia, mas, em diferentes momentos das nossas conversas, o ritual do “bori” foi apontado e destacado como um ponto de virada fundamental.

Eu acho que tem uma aceitação. Não sei se tem um “eu faço parte”. Eu não sei se tem esse momento. Eu não consigo fazer afirmações. Tipo, quando foi o bori, dentro da camarinha, aí eu fiz uma promessa, se essa é a minha missão [...] aí, me mostraram a importância de tudo isso. Já tinha tido essas conversas com o pai, assim, e o pai falou. Foi nesse momento [...]. Mas, eu prometi na camarinha. Eu virei e falei assim: eu vou fazer parte disso até acabar (MRM, 2019).

Em outro relato, a referência aos rituais de “dar comida à cabeça” e “fazer o santo” foram mais explícitas, como vias de acesso, reconhecimento, participação e pertencimento comunitário.

O bori te dá o primeiro passo de um pertencimento. A impressão que eu tenho é essa, assim. E eu ainda estou nesse processo. Então. Primeiro o bori e parece que muda uma coisa, assim, de pertencimento. Você ganha um lugar, ali. Depois, fazer o santo, a iniciação, isso fica mais forte. Esse lugar, ali, assim, lugar numa certa

estrutura, até familiar, né! Inclusive, eu ainda não sei lidar com isso. De certa forma, ele te autoriza. É um processo que vai te autorizando. Então, o bori tem esse efeito de te dar um lugar (MZE, 2019).

O “bori” e a “feitura do santo” são dois passos distintos que compõem o processo de iniciação. O intervalo entre ambos pode ser de meses ou anos, dependendo de cada caso. Inicialmente, consulta-se o oráculo para definir quais forças que regem o “enredo” de cada pessoa e os procedimentos a serem adotados. Em seguida, realiza-se o bori – “dar comida à cabeça” (SANTOS, 2012, p. 41) – com a finalidade de fortalecer, equilibrar e preparar a pessoa até que ela tenha condições para ser iniciada, “confirmando” (GOLDMAN, 2012, p. 281) suas capacidades de receber, cuidar e manifestar as forças que regem o seu enredo de acordo com os fundamentos e procedimentos ritualísticos do culto.

Entre um ritual e outro, os iniciados vivenciam experiências imprescindíveis do processo de reconhecimento que lastreia a aprendizagem no contexto do terreiro. Com os rituais são introduzidos outros modos de perceber e se relacionar com o tempo e com o espaço, com animais, minerais e vegetais, com outros seres humanos e consigo mesmo. Alimentos, vestuários, modos de falar, relações interpessoais e comportamentos adquirem outros sentidos a partir do momento em que as forças são “plantadas” nos corpos físicos. Trata-se de procedimento complexo, realizado em etapas distintas, que determina formas de acesso e participação.

É por que eu vou dividindo assim: no primeiro ano, eu estava indo. No segundo, eu já estava no bori. Então eu já tinha um pertencimento. No terceiro, eu iniciei no santo. Eu estou no terceiro [...]. O bori: começa um pertencimento, assim. Alguma coisa muda. E é engraçado que muda o jeito das pessoas também. Muda a posição na roda. As pessoas mudam um pouco. Agora, você pode fazer tal coisa. Agora, você pode saber tal coisa. Ah, mas você é borizado, então não pode tal coisa. Agora, eu iniciei no santo. Agora, você pode tal coisa. Agora, você pode saber tal coisa. Entendeu? Assim? Ter uma posição na roda, um jeito das pessoas lidarem com você, e acesso a saberes e a práticas que vão mudando conforme o ritual. E esse pertencimento vai mudando em relação a isso. Agora eu posso. Agora, eu sei. Agora, eu posso saber tal coisa. Então, isso vai dando um lugar, assim (MZE, 2019).

Na medida em que foram tecendo suas reflexões, os próprios interlocutores retomaram pontos que já havíamos discutido e reelaboraram parte de suas percepções sobre a questão do pertencimento.

Você tá me perguntando: a partir de que momento você entrou? E eu acho que eu ainda não terminei de entrar. Mas, eu não terminei de entrar no que é a ritualística e o acesso a saberes e práticas lá dentro. Mas, teve coisas que me fizeram perceber que eu estava lá e não apenas sacando qual era. Assim. No começo, eu tava sacando qual que é. E tava achando que aquilo ali era muita responsabilidade. Isso aqui é muito grande. Muita responsabilidade. Comecei chegar muito assim. Aí, no primeiro dia, uma makota virou pra mim e falou assim: isso aqui é uma corrente do bem! Isso, eu nunca vou esquecer, que isso também ajuda. Você é médium, você tá no meio. Vem uma pessoa, de carne e osso e precisa de uma palavra qualquer. Você ajuda a entidade na trajetória evolutiva dela, a entidade vem e te ajuda a dar um passe, sem você ver. E os dois estão ajudando uma terceira pessoa (MZE, 2019).

Assim, percebemos que, conforme ressaltou Juana Elbein dos Santos (2012, p. 38), “através das iniciações e de sua experiência no seio da comunidade, os integrantes vivem e absorvem os princípios do sistema”. Percepção corroborada por este depoimento:

Quando a gente muda, o entorno muda. Acho que eu tive sorte, em não ter muito problema. Nos locais importantes. Família, trabalho, amizades. Muito tranquilo, assim [...]. Não teve um problema em família. No trabalho, o meu chefe me chama pela minha digina. Às vezes, assim. Foi muito tranquilo. Amizade, mais ainda. E aí, nos três ambientes, assim, eles me colocam no lugar de alguém que sabe alguma coisa. Entende? É isso que eu fico assim: vocês estão pressupondo que eu sei alguma coisa. Uma tia me perguntou se eu já sabia que ia acontecer alguma coisa. Então, você tem uma roça, ela viu umas plantas lá, ela acha que eu plantei. Tem sempre uma pressuposição. Ou então, que aconteceu tal coisa. Sonhei tal coisa, que eu vou saber explicar. No trabalho, a mesma coisa [...]. Parece que você sabe alguma coisa, do mistério (risos). Você entrou, então, você tem todo o saber do mistério. Você se torna o oráculo (risos). A gente se sustenta no oráculo e as pessoas acham que você se torna o oráculo (MZE, 2019).

Confundir-se com o oráculo sugere uma retomada do próprio corpo, a partir de outros sentidos que instauram a possibilidade de “saber de alguma coisa” e a habilidade para desvendar “mistérios” em relação a si mesmo e aos outros. Nesse sentido, colocar o pé na África poderia funcionar como uma metáfora da capacidade

de transpor distâncias abissais transatlânticas a fim de encontrar velhos conhecidos que foram separados pela diáspora. Assim como acontece com o oráculo, o corpo que gira sobre si mesmo se apresenta, neste trabalho, não exatamente como um instrumento de diferenciação, mas, especialmente, como “um campo de possibilidades” (RUFINO, 2019, p. 149) para outros movimentos de aprendizagem, preservação e continuidade da cultura.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Brasil foi um dos últimos países a abolir o sistema escravocrata e as consequências dessa decisão tardia reverberam com intensidade nos dias atuais. A Abolição foi resultado de, no mínimo, três movimentos articulados: a) os processos de luta e de resistência das populações subjugadas; b) os esforços de grupos abolicionistas dentro e fora do país; c) as pressões externas de outros países interessados em outras relações de produção e de consumo. Nesse sentido, a Abolição também pode ser percebida como pré-requisito, dos pontos de vista social, político e econômico, para o reconhecimento do país como nação moderna no âmbito da comunidade internacional.

Sobre esse acontecimento, é possível encontrar, nos dias atuais, leituras, análises e interpretações distintas que reúnem críticas, defesas, provocações e questionamentos entusiasmados. Os processos de luta e de resistência dos povos subjugados também tiveram continuidade e foram atualizados à luz de novos desafios. Sem prejuízo dos questionamentos sobre os sentidos e a eficácia da Abolição, não restam dúvidas de que esse evento provocou deslocamentos importantes, com destaque para o reconhecimento legal da liberdade e da cidadania de um contingente expressivo da população brasileira. Se, por um lado, nenhuma medida foi tomada para promover a integração dessa população com o restante da sociedade, por outro, sua presença desafiou e continua desafiando o processo de elaboração das histórias e memórias nacionais e, conseqüentemente, influenciando os imaginários coletivos e as definições do que é “ser brasileiro”.

Nessa perspectiva, a presença dos povos originários e africanos, e de seus respectivos descendentes no Brasil, desafiou – e ainda desafia – a elaboração de “narrativas da nação” (HALL, 2014, p. 31), especialmente daquelas que se baseiam na negação dos antagonismos sociais internos. Em síntese, trata-se de presença que evidenciou e continua evidenciando que os debates sobre o “ser brasileiro” não devem se eximir de abordagens e tratamentos da questão das relações étnico-raciais no país.

Em diferentes momentos da história deste país, os debates sobre essa presença resultaram em iniciativas que preconizavam “virtualidades” (NASCIMENTO, 2003) e “recodificações” (FOSTER, 1996), materializadas em atitudes, ações, medidas legais e políticas públicas de banimento, negação,

branqueamento, elogios à mestiçagem e aos sincretismos, entre outras. Iniciativas que, além de influenciar negativamente o imaginário coletivo sobre essa presença, suas forças e contribuições, dificultaram o conhecimento e a compreensão dos modos de ser e de viver dessas mesmas populações. Influências e obstáculos que passaram a fazer parte de narrativas oficiais e institucionais.

“Narrativas da nação”, conforme definiu Stuart Hall (2014), são discursos unificadores elaborados com a intenção de promover a coesão interna em diferentes comunidades nacionais, estratégia que pressupõe escamotear suas respectivas heterogeneidades constituintes. De acordo com Benedict Anderson (2008, p. 12), cada nação “imagina” e elabora esse discurso unificador de uma maneira distinta, aspecto que permite diferenciá-las pelo modo como são “imaginadas”. No caso do Brasil, por exemplo, podemos dizer que uma das características principais do processo de “imaginação” é a obsessão pelo futuro, de modo que expressões tais como “*Brasil, o país do futuro*” refletem, entre outros sentidos, a incapacidade nacional de se reconciliar com o passado e encarar o presente tal como ele é.

Mas o que isso tudo tem a ver com uma proposta de imersão etnográfica no cotidiano de uma comunidade de terreiro, realizada no âmbito de um Programa de Pós-Graduação “Interdisciplinar” em Estudos do Lazer? E onde está o lazer nessa proposta? Em busca de respostas para essas questões, proponho a retomada de alguns apontamentos que já constavam na versão inicial do projeto de pesquisa e que, entre outras possibilidades, nos permitiram vislumbrar a abordagem de interlocuções entre os universos da arte, da educação, da antropologia e dos estudos do lazer, partindo do terreiro de candomblé como contexto de experiências culturais. Dessa maneira, cada parágrafo seguinte corresponde a um apontamento específico que, em conjunto, contribuirá para a formulação de uma resposta.

Primeiro. A presença dos povos africanos e dos seus descendentes no Brasil é um fenômeno marcado por heterogeneidades e descontinuidades, mas, com capacidade de revelar e mobilizar fluxos de transformações culturais inusitadas. Trata-se de um processo de “confluência” (SANTOS, 2015) que, desde meados do século XVI – mais de seis séculos de existência no território brasileiro –, reúne contribuições culturais de origens africanas diversas e enriquece a cultura nacional de modo abrangente e incontestável. Apontamento relevante para o estudo, na medida em que a abordagem proposta e os interesses da pesquisa não estão centrados na identificação e no debate de “purezas” ou de “essências”.

Segundo. Heterogeneidade e descontinuidade também são características que atravessam diferentes comportamentos, práticas, saberes e “sentidos do mundo” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 39) que são colocados em cena no cotidiano dos terreiros de modo geral. Por isso mesmo, ainda temos muito que aprender com as experiências culturais e sociabilidades que são preservadas e difundidas pelas comunidades de candomblé e de outras vertentes de matrizes africanas e dos povos originários, entre outros grupos, em diferentes partes do país, especialmente no que se refere às suas formas de organização social, suas próprias definições e seus modos de dialogar com outras instituições, como vem acontecendo com as Universidades.

Terceiro. Entre estas formas de organização social, podemos identificar festas, rituais, jogos e brincadeiras que, desde os primeiros registros no contexto da colonização, constituíram elaboradas estratégias de resistência cultural. Revelam-se assim as dimensões artísticas, lúdicas, educativas e festivas da luta pela existência e pela continuidade. Configuração “caleidoscópica” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 146) que nos desafia, na atualidade, a buscar outras percepções e abordagens, especialmente em perspectiva interdisciplinar, tendo em vista que estamos diante de práticas sociais, políticas, artísticas, educativas, religiosas e de lazer, entre outras. Dessa maneira, a noção de lazer que norteia essa pesquisa, assim como acontece com as noções de arte, educação e religiosidade, é realçada “não por uma definição dada *a priori*” e sim como “princípio” que possibilita o envolvimento do pesquisador “com processos de produção de vida” (ASSIS *et al.*, 2019, p. 188).

Quarto. A partir do século XIX, muitas dessas formas de organização social, até então toleradas e até mesmo estimuladas pelas instâncias de poder, passaram a ser proibidas, combatidas e reprimidas, inclusive por meio de medidas de “regulamentação de divertimentos” (DIAS, 2014, p. 55), justamente no momento em que os terreiros começaram a sair da clandestinidade e afirmar sua condição de espaço privilegiado para a reformulação de dispositivos culturais de origens africanas, por meio de movimentos que envolvem conflitos, diálogos e negociações com a cultura dominante, mas, preservando-se alternativas quanto à sua lógica (SODRÉ, 2005, p. 93).

Quinto. Terreiro é um termo genérico que acolhe a diversidade destes dispositivos reformulados e adaptados no Brasil – Candomblé, Tambor de Crioula, Tambor de Mina, Xangô, Tambor de Caboclo, Terecô, Jurema, Omolocô, Batuque, Jarê, Umbanda, entre outros –, indicando, portanto, que não é prudente percebê-los

apenas em decorrência dos níveis de proximidade e de afastamento em relação às suas origens africanas. Conforme mencionado, estamos nos referindo a comunidades que enfrentaram inúmeras dificuldades para manter suas práticas sociais desde a época da escravidão, passando por outros diversos períodos de repressão. Aspecto que deve ser considerado no esforço de compreender a diversidade de suas manifestações atuais.

Sexto. Durante muito tempo, a religiosidade figurou como elemento fundamental para a coesão de diferentes grupos sociais reunidos no interior dos terreiros. Mas não foi o único. Por isso optamos por uma abordagem que não privilegiou apenas essa dimensão. Sob o pretexto religioso, mas também por sua complexa estrutura sociocultural e por suas elaboradas práticas sociais é que os terreiros conseguiram romper os limites de seus territórios para “ocupar lugares imprevisos na trama” da sociedade brasileira (SODRÉ, 2005, p. 91).

Sétimo. Os percursos históricos dos terreiros, desde o início do século XIX, se confundem com a trajetória de desenvolvimento das Ciências Sociais no Brasil. Complexos processos de organização social coletiva e de produção cultural, paralelos e alternativos à ordem cultural dominante, contribuíram para transformar os terreiros em contextos privilegiados para o estudo das “africanidades” no país (LODY, 2006, p. 14). De acordo com Márcio Goldman (2009, p. 106), até o início dos anos 1970 predominou um vertente de estudos de teor “evolucionista”. A partir dessa década, novos caminhos foram abertos sob o argumento de que tudo aquilo que foi analisado até então como “sobrevivências de um passado” pudesse ser estudado como “expressão de relações sociais concretas contemporâneas” (GOLDMAN, 2009, p. 106).

Oitavo. Expressões que reúnem brincadeiras, folguedos, danças, música, vestuário, culinária, arquitetura, cânticos, danças, toques e uma centena de outras manifestações marcadas por ambivalências conceituais e que são expandidas por um “poder de realização” coletivo (SANTOS, 2012, p. 40) que pode plantado, cultivado, fortalecido, aplicado, trocado, transmitido por intermédio de processos “simbólicos” (DEBRAY, 1993, p. 61) que entrelaçam diferentes seres, humanos, divindades, vegetais, animais, minerais, substâncias e coisas.

Nono. Expressões que foram e continuam sendo estudadas por estudiosos de diferentes ramos do conhecimento, mas que ao serem estudadas por “integrantes” ou “adeptos” possibilitam outras formulações. Não estou propondo um juízo de valor

em relação aos diferentes resultados de pesquisas conduzidas por pessoas que integram ou não as comunidades e os contextos pesquisados, tampouco em relação às questões de “objetividade” acadêmica. Estou me referindo à possibilidade de pensar a própria pesquisa como uma forma de luta e de posicionamento político. No contexto atual, a noção de “neutralidade” do pesquisador parece não fazer o menor sentido.

Décimo. Assim como são múltiplas as expressões que são colocadas em cena no cotidiano do terreiro, múltiplas são as possibilidades de tradução e de partilha das vivências por parte dos pesquisadores. Monografias, dissertações e teses poderiam, nesse sentido, incorporar expressões resultantes de múltiplos gestos – escrever, filmar, fotografar, desenhar, dançar, cantar, pintar, gravar áudios – impregnados de histórias, memórias e saberes individuais e coletivos. Expressões que, no final das contas, poderiam reverberar e expandir seus sentidos no contexto em que a pesquisa foi realizada, na Universidade e em outros lugares. Assim, tanto para o pesquisador como para outras pessoas, os gestos da pesquisa poderiam provocar transbordamentos e ter continuidade por meio de outros gestos.

E para concluir, retomo as provocações que motivaram estes apontamentos. Considero que a experiência de “colocar os pés na África” se articula com questões relevantes para o universo dos Estudos do Lazer, na medida em que proporciona outros modos de perceber e de lidar com as noções de tempo, de espaço e com os ritos cotidianos que são praticados na/pela comunidade do terreiro. A África, nesse caso, funciona como uma trilha simbólica aberta à participação de peregrinos distintos, iniciados ou não, identificados com o culto ou não, conscientes ou não das suas respectivas ancestralidades. Trata-se de uma possibilidade de experimentação cultural tão rica, múltipla e complexa como o continente que está logo ali, do outro lado do Oceano Atlântico.

Colocar os pés nessa trilha é um modo de experimentar outras relações espaço-temporais determinadas pelos redimensionamentos que os ritos são capazes de provocar em relação aos lugares, às cronologias e suas respectivas concepções. Nesse sentido, é possível afirmar que o processo de imersão contribuiu para perceber e demonstrar que tempo e espaço, no contexto do terreiro, estão configurados como entidades-forças capazes de provocar aberturas e transbordamentos. Vivenciá-las por meio dos ritos é um modo de compreender sua riqueza e complexidade, abrindo caminhos para outras definições possíveis.

Movimento que, no âmbito dos Estudos do Lazer, poderia contribuir para ampliar o escopo de práticas e expressões lastreadas por outros “sentidos do mundo”. O lazer percebido e vivenciado em suas múltiplas dimensões – éticas, estéticas, sociais, políticas e sagradas.

## REFERÊNCIAS

AMIM, Valéria. **Águas de Angola em Ilhéus**: um estudo sobre construções identitárias no candomblé do Sul da Bahia. 2009. Tese (Doutorado em Comunicação) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2009.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ASSIS, Sônia Cristina de *et al.* Festas, modos de vida e patrimônio cultural: experiências de lazer nos rituais do tempo e do território. *In*: DEBORTOLI, José Alfredo Oliveira; GOMES, Christiane Luce; SILVA, Luciano Pereira da (org.). **Lazer, práticas sociais e mediação cultural**. Campinas: Autores Associados, 2019.

ASSIS, Sônia Cristina de. **Música e dança na Festa de Reis em Carmo do Cajuru-MG**: uma etnografia construída no envolvimento e no movimento de pessoas, instrumentos e sonoridades. 2016. Tese (Doutorado em Lazer) – Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

ASSIS, Sônia Cristina; DEBORTOLI, José Alfredo Oliveira. Festa e ritual na Irmandade Folia de Reis São Francisco de Assis: tecitura e tessituras de pessoas, instrumentos e sonoridades nas ruas de Carmo de Cajuru/MG - A experiência do lazer como processos identitários. **LICERE: Revista do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer**, v. 19, n. 4, p. 414-438, 2016.

BANNAGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

BANNAGIA, Gabriel. Teorias da etnicidade nas religiões afro-brasileiras: duas perspectivas. *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., 2008, Porto Seguro. **Anais** [...]. Porto Seguro, 2008. CD Virtual.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A máquina do mundo**: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros. 2012. Tese (Doutorado) – Museu Nacional, Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. Da feitiçaria como estética ritual nas religiões de matriz africana. **Cadernos de Campo: Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP**, São Paulo, v. 23, n. 23, p. 303-318, 2014.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. **Populações tradicionais ou grupos sociais residentes**: alternativas conceituais. Brasília: Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília, 1999.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Populações tradicionais: uma introdução à crítica da ecologia política de uma noção. *In*: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (org.). **Sociedades caboclas amazônicas**: modernidade e invisibilidade. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2006.

BASTIDE, Roger. **Candomblé da Bahia**: rito nagô. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Revisão técnica de Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BELLUZO, Ana Maria de Moraes (org.). **O Brasil dos viajantes**. 2ª. ed. São Paulo: Metalivros: Rio de Janeiro: Editora Objetiva. 1999.

BERGO, Renata Silva. **Quando o santo chama**: o terreiro de umbanda como contexto de aprendizagem na prática. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001.

BERGO, Renata Silva; FARIA, Eliene Lopes; GOMES, Ana Maria Rabelo. Aprendizagem na/da etnografia: reflexões conceitual-metodológicas a partir de dois casos bem brasileiros. **Revista FAEEBA**, Salvador, v. 28, n. 56, p. 116-135, set./dez. 2019.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federal do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. **Inventário nacional de referências culturais**: manual de aplicação. Apresentação de Célia Maria Corsino. Introdução de Antônio Augusto Arantes Neto. – Brasília : Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000.

BRASIL. Decreto nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília-DF, 10 jan. 2003.

BRASIL. Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história de cultura afro-brasileira e africana. Brasília, DF: MEC/SECAD, 2004.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". **Diário Oficial da União**, Brasília-DF, 11 mar. 2008.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Brasil). **Educação Patrimonial** : inventários participativos : manual de aplicação / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; Texto, Sônia Regina Rampim Florêncio et al. – Brasília-DF, 2016.

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. 7ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

CARVALHO, José Jorge de. A economia do axé: os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários. *In*: BRASIL. **Alimento**: direito sagrado: pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros. Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2011.

COMBATE RACISMO AMBIENTAL. Contra o despejo e demolição do terreiro Unzo Atim Kitalodé pela prefeitura de Belo Horizonte. 3 maio 2019. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2019/05/03/contra-o-despejo-e-demolicao-do-terreiro-unzo-atim-kitalode-pela-prefeitura-de-belo-horizonte/>. Acesso em: 3 maio 2019.

COSTA, Karla Tereza Ocelli. **Vem que hoje é dia de festa**: corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG. 2017. Tese (Doutorado em Lazer) – Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

DAMIÃO, Carla Milani. **Sobre o declínio da “sinceridade”**: filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

DEBRAY, Régis. **Vida e morte da imagem**: uma história do olhar no ocidente. Tradução de Guilherme Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1993.

DIAS, Cleber. Emergência histórica do lazer no Brasil. *In*: ISAYAMA, Hélder Ferreira; OLIVEIRA, Marcus Aurelio Taborda de (org.). **Produção de conhecimento em Estudos do Lazer**: paradoxos, limites e possibilidades. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Diante do tempo**: história da arte e anacronismo das imagens. Tradução de Vera Casa Nova, Márcia Arbex. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

ESTRADA, Victor Betancourt. **Ifaísmo y ciencia**. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, 2007.

FERNANDES JÚNIOR, Rubens. Processos de criação na fotografia: apontamentos para o entendimento dos vetores e das variáveis da produção fotográfica. **FACOM**, n. 16, p. 10-19, 2006.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa preta**: ensaios para uma futura filosofia da fotografia. São Paulo: Hucitec, 1985.

FLUSSER, Vilém. **Gestos**. Apresentação de Gustavo Bernardo. São Paulo: Annablume, 2014.

FLUSSER, Vilém. **Pós-História**: vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: Annablume, 2011.

FÓRUMDOC. BH. **Catálogo do 22º Festival do Filme Documentário e Etnográfico Fórum de Antropologia e Cinema**. Belo Horizonte: Associação Filmes de Quintal, 2018.

FOSTER, Hal. **Recodificação**: arte, espetáculo, política cultural. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Casa Ed. Paulista, 1996.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

FREITAS, Ricardo de Oliveira. **Web-terreiros d'além-mar**: transnacionalização e ciberinformatização das religiões Afro-Brasileiras. 2002. Tese (Doutorado em Comunicação) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

GAGO, Verónica. **La potencia feminista**. O el deseo de cambiarlo todo. Madrid: Traficantes de Sueños, 2019.

GIMONET, Jean-Claude. **Praticar e compreender a pedagogia da alternância dos CEFFAs**. Tradução de Thierry de Burghgrave. Petrópolis: Vozes, 2007.

GOLDMAN, Márcio. Histórias, devires e fetiches nas religiões afro-brasileiras:ensaio de simetrização antropológica. **Análise Social**, v. XLIV (1º), n. 190, 2009.

GOLDMAN, Márcio. Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. **Revista de Antropologia**, v. 54, n. 1, p. 407,-432, ago. 2012.

GOLDMAN, Márcio. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 269-288, 2012.

GOMES, Ana Maria. Um (possível) campo de pesquisa: aprender a cultura. *In*: TOSTA, Sandra Pereira; ROCHA, Gilmar (org.). **Diálogos sem fronteira**: história, etnografia e educação em culturas ibero-americanas. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

GOMES, Ângela Maria da Silva. Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negro-africana: Terreiros, Quilombos, Quintais da Grande BH. 2009. Tese (Doutorado em Geografia). Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais, 2009.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2014.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação em Revista**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

LAVE, Jean. Aprendizagem como/na prática. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 37-47, jul./dez. 2015.

LODY, Raul. **O povo de santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, iniques e caboclos. 2. ed. São Paulo: WMF Martins, 2006.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias africanas**: uma introdução. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

MATESCO, Viviane. **Corpo, imagem e representação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. O Brasil e a confecção do “branco virtual”. In: \_\_\_\_\_. **O sortilégio da cor**: identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Summus, 2003. p. 113-156.

NIGRI, Bruno S. **O samba no terreiro**: música, corpo e linguagem como prática cultural – apontamentos para o campo do lazer. 2014. Dissertação (Mestrado em Estudos do Lazer) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

OPIPARI, Carmem. **O candomblé**: imagens em movimento: São Paulo – Brasil. Tradução de Leila de Aguiar Costa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

OYĔWÙMÍ, Oyèrónké. **The invention of Women**. Making an african sense of western gender discours. University of Minessota, 1997.

OYĔWÙMÍ, Oyèrónké. **La invención de las mujeres**: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Traducción de Alejandro Montelongo González. Presentación de Yurderkis Espinosa Miñoso. Bogotá, Colômbia: Editorial en la Frontera, 2017.

PEREIRA, Cristina Monteiro de Castro. Entrevista com Augusto de Campos. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**. ABRALICA. v. 13, n. 19, 2011.

PEREZ, Léa Freitas. Do lazer à festa: em questão o solo epistêmico da modernidade ocidental. **LICERE: Revista do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer**, v. 12, n. 2, p. 1-15, 2009.

PEREZ, Léa Freitas. Festa, religião e cidade: experiência e expertise. **Papers do NAEA**, v. 28, n. 1, p. 1-12, jan./abr. 2019.

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

RABELO, Miriam C. M. Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas em: **Caderno CRH**. Revista de Ciências Sociais do Centro de Estudos e Pesquisas em Humanidades da Universidade Federal da Bahia. V. 24. N. 61, 2011.

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

SALLES, Cecília Almeida. **Processos de criação em grupo**: diálogos. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2017.

SANTORO, Fernando. Intradução: a tradução em filosofia encontra os desafios da tradução poética. *In*: CASSIN, Barbara (coord.); BUARQUE, Luisa; SANTORO, Fernando (org.). **Dicionário dos intraduzíveis**: um vocabulário das filosofias: volume um. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: CNPq/INCT, 2015.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte**: Pàde, Asèsè e o culto Égun na Bahia. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SAUTCHUK, Carlos Emanuel. **Cine-Arma**: a poiesis de filmar e pescar. Brasília: Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2013. Série Antropológica, v. 440.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**: por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: uma forma social negro brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUSA, Genesco Alves de. **Além da caixa preta**: uma leitura da fotografia afro-brasileira. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Representações, Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2011.

SOUSANIS, Nick. **Desaplanar**. Tradução de Érico Assis. São Paulo: Veneta, 2017.

TERREIROS do Brincar. Direção: David Reeks e Renata Meireles. Produção: Marcos Nisti, Estela Renner e Luana Lobo. Roteiro: Renata Meireles, Soraia Chung

Saura. Fotografia: David Reeks. Montagem Marília Moraes, David Reeks. Produção executiva: Juliana Borges. Finalização e correção de cor: Eduardo de Andréa (Kito). Mixagem e Restauração de Áudio: Dan Zimmerman. Motion Designer: Daniel Araújo. Som: Dan Zimmerman. Produção: Maria Farinha Filmes. Português. Documentário. Brasil, 2017, 52 min. Cor.

VALDINA, Makota. Minha vocação é para a liberdade. Entrevista por Amaranta César. *In*: CATÁLOGO do 22º Festival do Filme Documentário e Etnográfico Fórum de Antropologia e Cinema. Belo Horizonte: Associação Filmes de Quintal, 2018.

## GLOSSÁRIO

Para a elaboração deste glossário, utilizamos como referências, tanto para a grafia como para os sentidos atribuídos, pronúncias, anotações, orientações e explicações dos integrantes da comunidade do terreiro, durante a pesquisa. Tomando os depoimentos dos representantes do terreiro durante a audiência pública, a entrevista com a *mameto* e as conversas com outros integrantes como fontes, relacionamos uma série de termos e expressões que compõem o modo de falar característico dessa comunidade. Ressaltamos que alguns termos podem apresentar outros sentidos, dependendo da situação e contexto em que cada relato ou depoimento for registrado. No caso deste trabalho especificamente, elaboramos este glossário com o objetivo de auxiliar na compreensão das narrativas apresentadas.

**Ancestral.** Força espiritual associada aos antepassados que se manifesta por meio dos seus descendentes.

**Atim.** Força. Pó produzido a partir da mistura de ervas e de outras substâncias sagradas. Utilizado em diversos rituais.

**Axé.** Força. Energia. Poder de realização.

**Boiadeiros.** Entidades identificadas como ancestrais brasileiros que incorporam nos girantes. Segundo depoimentos dos próprios Boiadeiros incorporados, são entidades específicas que não se confundem com os *Inquices*. Quando estão incorporados, os Boiadeiros costumam ditar seus *pontos*, aqueles que serão tocados e cantados nas sessões de atendimento, nos rituais e nas festas. Cada Boiadeiro atende por um nome próprio, por exemplo: Juremeiro, Sertão, Sete Serras, entre outros.

**Bori.** Dar comida à cabeça. Um dos rituais mais importantes que compõe o processo de iniciação. Dar comida à cabeça para que o novo integrante obtenha força e equilíbrio para realizar outros procedimentos. Segundo os integrantes, “dar comida à cabeça” é uma forma de se preparar para “fazer o santo”. No Candomblé Angola utiliza-se a expressão “*Ngudiá Mutuê*”.

Caboclos. Caboclos e Boiadeiros são vistos como entidades equivalentes. Porém, os Caboclos “*de pena*” são identificados como ancestrais dos povos originários do Brasil, cujos cânticos, toques, *pontos*, vestuários, gestos e modos de falar diferem daqueles dos Caboclos “*Boiadeiros*”. Também atendem por nomes próprios, como: Pena Branca, Pena Verde, entre outros.

Cabula. Tipo de toque. Ritmo.

Cigana do Oriente. Entidade cultuada na Umbanda, ligada aos ancestrais dos povos ciganos.

Congo. Tipo de toque. Ritmo.

Cordões. Colares de miçangas. Existem várias categorias de colar e modos diferentes de nomeá-los e usá-los. O uso de cada um deles também está associado com cargos, funções, etapas de iniciação e formas de participação nos rituais.

Cuia. Cabaça. Coité. Fruto da “cabaceira” (*Crescentia cujete*) Artefato que o/a futuro/a sacerdote/sacerdotisa recebe quando completa o seu ciclo básico obrigações. A cuia é parte de um conjunto de artefatos que inclui o oráculo, os calçados, colares, entre outros.

Descarregar. Limpar espiritualmente o corpo físico, com o objetivo de renovar as energias vitais.

Digina. Um novo nome “ritual” que o integrante recebe quando faz sua iniciação e passa a fazer parte da comunidade. Esse nome é determinado a partir de consultas aos oráculos.

Entidades. Energias associadas aos ancestrais e outras linhagens espirituais. No caso dos Boiadeiros, Caboclos, Malandros, Baianos, Pretos Velhos, Marujos e Marinheiros, as energias estão associadas aos ancestrais brasileiros. No caso dos *Inquices* as energias estão associadas às forças da natureza e o continente Africano é tomado como referência simbólica originária. Há um entendimento de que os *Inquices* vieram da África através dos ancestrais que foram escravizados e trazidos para o Brasil, enquanto as entidades seriam, com algumas exceções, originalmente brasileiras.

Exú. Divindade associada aos caminhos e às encruzilhadas, presente nos cultos da Umbanda, da Quimbanda e de várias vertentes do candomblé e recebendo, em função da especificidade de cada culto, uma denominação distinta: *Catiços*, *Mavambos*, entre outras. No Candomblé Angola utilizam-se os termos *Nzila*, *Pambu Nzila*.

Fazer o Santo. Iniciação. Entendido como uma forma de renascimento, o ritual de “fazer o santo” consiste no acolhimento e no reconhecimento do participante como membro da comunidade de terreiro. Como participante de um novo modo de vida, a partir de uma cosmo percepção específica. Ao “fazer o santo”, a força do *Inquice* passa a interferir nos desígnios da pessoa iniciada.

Gã. Instrumento de metal semelhante ao agogô.

Gira. Sessão de atendimento ao público. Também pode ser usado para se referir à roda, ao círculo formado pelas pessoas durante as sessões, festas, cerimônias e outros rituais.

Girante. Participante que tem a capacidade de entrar em transe, que é capaz de incorporar as energias das entidades e dos Inquices. O transe pressupõe um processo de “aprendizagem” que envolve vários estágios e procedimentos.

Goméia. Referência à vertente do candomblé Angola fundado por Joãozinho da Goméia.

Ialorixá. Líder religiosa. Mãe de Santo. Sacerdotisa. Zeladora de Orixá. Cargo feminino mais elevado na hierarquia do terreiro. *Mameto* no candomblé Angola.

Ifá. O guardião do oráculo e/ou o próprio oráculo. Culto africano com algumas semelhanças e correspondências com o candomblé. No Brasil, diversos praticantes do candomblé são iniciados no culto a Ifá por sacerdotes africanos, sobretudo nigerianos.

Incorporar. Entrar em transe. Ato ou momento em que as energias, entidades e os Inquices “tomam” o corpo do girante. A expressão “dormir no santo”, no depoimento da Mameto, é uma forma de referir-se ao transe.

Inquice. Nkisi Divindade cultuada nos terreiros de candomblé Angola. A própria natureza em suas diferentes manifestações. A força da natureza. Energias associadas à natureza, aos fenômenos naturais. Existem correspondências com

os Orixás, mas os sacerdotes fazem questão de ressaltar diferenças fundamentais, entre elas, o fato de o Inquice não estar associado a “pessoas”.

Plural: *Mikisi*.

Jogar. Consultar o oráculo, por exemplo, o jogo de búzios.

Jogo de búzios. Um dos sistemas oraculares utilizados para consultas em diferentes situações do culto.

Kardecista. Adepto do culto do espiritismo criado por Alan Kardec.

Kelê. Quelê. Colar de miçangas que o iniciado deve usar em um determinado período da obrigação, inclusive após sair do recolhimento na camarinha.

Lemba. Lembá. Divindade do candomblé Angola Congo.

Mameto. Sacerdotisa. Liderança feminina. Zeladora de Inquice.

Makota. Cargo feminino. Pessoa que cuida dos girantes e das entidades.

Matamba. Divindade cultuada no candomblé Angola Congo. Força dos ventos, raios e tempestades.

Mikisi. Plural de Nkisi. Divindades.

Mingüi. Com o mesmo sentido de Kelê. Colar de miçangas que o iniciado usa durante um período da “obrigação”.

Moco. Cabelo. Cair o moco: raspar a cabeça.

Muzenza. Iniciante. Participante mais novo em termos de obrigações realizadas. Que está completando o ciclo inicial das obrigações.

Nguzo. Força vital. Energia. Poder de realização (Axé).

Nzo. Unzo. Manzo. Casa. Terreiro. Templo. O terreiro como um todo.

Obrigaçào. Rituais de iniciação, confirmação e renovação que cada integrante deve fazer de tempos em tempos, variando de acordo com os cargos e funções, dentro da hierarquia do terreiro.

Ogã. Cargo masculino, responsável por várias funções durante o culto, como tocar e cantar. No Candomblé Angola utiliza-se o termo Tata.

Omolocô. Uma vertente de culto afro-brasileiro, assim como a umbanda e o candomblé, apresenta diversas especificidades em termos de ritual e procedimentos litúrgicos.

Orixá. Divindade cultuada nos candomblés de linhagem Keto (Queto).

Oxalá. Orixá. Divindade cultuada nos candomblés Keto.

Passe. Bênção. Orientação.

Preceito. Procedimentos adotados pelos iniciados em diferentes ocasiões. No dia dedicado ao *Inquice* regente, o iniciado não deve manter relações sexuais, ingerir determinados tipos de bebidas (alcoólicas) e comidas (proteína animal), usar determinadas cores (roupas, acessórios), transitar ou permanecer em determinados lugares (cemitérios, hospitais), por exemplo.

Preto Velho. Ancestral. Entidade associada aos africanos que foram trazidos para o Brasil como escravos, incluindo seus descendentes mais velhos.

Recolhimento. Ritual. Obrigação de iniciação em que o adepto permanece recluso em um setor do terreiro devidamente preparado para essa finalidade, por tempo determinado.

Rundembe. Camarinha. Roncó. Local da casa preparado e destinado ao recolhimento dos participantes durante as “obrigações”. Considerado uma espécie de “útero”, local de “renascimento”, onde são realizadas etapas importantes de diversos rituais.

Santo. Divindade. *Inquice*.

Segui. Colar de contas, miçangas e corais que são usados pelos iniciados que ocupam cargos, como tatas e makotas.

Tata. Cargo feminino. Pessoa que cuida dos girantes e das entidades.

Tateto. Sacerdote. Líder religioso. Zelador de *Inquice*. Pai de Santo.

Unzo. Casa. Território. O terreiro como um todo.

Zuela. Cântico. Ponto cantado.

## ANEXO A – Termo de Autorização para Realização da Pesquisa

Eu, ..... RG nº ....., CPF nº ....., representante legal do Terreiro ....., autorizo os pesquisadores JOSÉ ALFREDO DE OLIVEIRA DEBORTOLI, RG nº....., CPF nº..... professor da Universidade Federal de Minas Gerais, Matrícula nº ....., e GENESCO ALVES DE SOUSA, RG nº....., CPF nº ....., estudante do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer da Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional da Universidade Federal de Minas Gerais, matrícula nº....., a realizarem um estudo etnográfico cujos procedimentos metodológicos incluem observação participante, diário de campo, entrevistas, registros fotográficos e audiovisuais com diversos integrantes dessa Associação, devidamente identificados através de TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, para a realização do Projeto de Pesquisa COM O PÉ NA ÁFRICA: CORPO, ARTE E LAZER EM UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ, que tem por objetivo compreender os processos de produção artística no contexto do terreiro acima mencionado a partir do entrelaçamento entre sujeitos e entre sujeitos e materialidades.

Os pesquisadores acima qualificados se comprometem a:

1. Iniciarem a coleta de dados somente após o Projeto de Pesquisa ser aprovado pelo COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA – COEP/UFMG;
2. Obedecerem às disposições éticas de proteger os participantes da pesquisa, garantindo-lhes o máximo de benefícios e o mínimo de riscos;
3. Assegurarem a privacidade das pessoas citadas nos documentos institucionais e/ou contatadas diretamente, de modo a proteger suas imagens, bem como garantirem que não utilizarão as informações coletadas em prejuízo dessas pessoas e/ou dessa instituição respeitando desse modo as Diretrizes Éticas da Pesquisa Envolvendo Seres Humanos, nos termos estabelecidos na Resolução CNS nº 466/2012, e obedecendo as disposições legais estabelecidas na Constituição Federal Brasileira, artigo 5º, incisos X e XIV e no Novo Código Civil, artigo 20.

Local e data

---

Assinatura do representante da Instituição

Cargo e ato de nomeação

## **ANEXO B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido**

Você está sendo convidado (a) como voluntário (a) a participar da pesquisa “COM UM PÉ NA ÁFRICA: CORPO, ARTE E LAZER EM UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ”. O objetivo principal dessa pesquisa é compreender o entrelaçamento entre arte, lazer e religiosidade no contexto de um terreiro de candomblé. Para alcançar esse objetivo, estudaremos as interações entre os sujeitos e entre os sujeitos e os artefatos no cotidiano de um terreiro de candomblé localizado na Região Metropolitana de Belo Horizonte, Minas Gerais. Pedimos a sua autorização para o uso das informações e das imagens que serão coletadas somente para este projeto de pesquisa. Caso concorde, também serão utilizadas em projetos futuros.

Para realizar esta pesquisa, nós pesquisadores precisamos nos envolver e participar de atividades realizadas no cotidiano do terreiro, observar as práticas e conversar com as pessoas. Em determinadas situações, estas atividades serão filmadas e os depoimentos serão gravados. Todos os materiais produzidos e utilizados nessa pesquisa ficarão arquivados com o pesquisador responsável por um período de 5 (cinco) anos e após esse tempo serão destruídos.

Sua participação neste estudo envolve os seguintes riscos: invasão de privacidade; interferência na vida e na rotina dos sujeitos; embaraço de interação com estranhos; medo de repercussões eventuais; desconforto, constrangimento e/ou alterações de comportamento durante as conversas e gravações; divulgação de dados confidenciais; estigmas e discriminação a partir do conteúdo revelado, incluindo divulgação de imagens.

Para minimizar esses desconfortos, será garantida a sua liberdade para não responder questões constrangedoras. Além disso, os pesquisadores são habilitados nos métodos de coleta dos dados previstos e estarão atentos aos sinais verbais e não verbais de desconforto. Também serão asseguradas a confidencialidade, a privacidade e a proteção da imagem, garantindo que as informações não serão utilizadas para estigmatizar e prejudicar as pessoas.

Para participar deste estudo você não terá nenhum custo, mas também não terá nenhum benefício direto, nem receberá qualquer vantagem financeira. Entretanto, a sua participação poderá contribuir para o reconhecimento e a valorização da cultura afro-brasileira, incluindo as pessoas e as instituições que contribuem para a manutenção, preservação e divulgação dessa cultura.

Você receberá informações sobre o estudo em qualquer aspecto que desejar e estará livre para participar ou recusar-se a participar e a qualquer tempo e sem quaisquer prejuízos, podendo retirar o consentimento de guarda e utilização das informações, valendo a desistência a partir da data de formalização desta. A sua participação é voluntária, e a recusa em participar não acarretará qualquer penalidade ou modificação na forma em que você é atendido (a) pelo pesquisador, que tratará a sua identidade com padrões profissionais de sigilo. Os resultados obtidos pela pesquisa estarão à sua disposição quando finalizada. Você não será identificado (a) em nenhuma publicação resultante desse estudo.

Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias originais, sendo que uma será arquivada pelo pesquisador responsável e a outra será fornecida a você. Os pesquisadores tratarão a sua identidade com padrões profissionais de sigilo, atendendo a legislação brasileira (Resoluções nº 466/12; 441/11 e a Portaria 2.201 do Conselho Nacional de Saúde e suas complementares), utilizando as informações somente para fins acadêmicos e científicos.

Rubrica do pesquisador: \_\_\_\_\_

Rubrica do participante: \_\_\_\_\_

Eu, \_\_\_\_\_, portador do documento de identidade \_\_\_\_\_ fui informado (a) dos objetivos, métodos, riscos e benefícios da pesquisa “COM O PÉ NA ÁFRICA: CORPO, ARTE E LAZER EM UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ” de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. Sei que a qualquer momento poderei solicitar novas informações e modificar minha decisão de participar se assim o desejar.

( ) Concordo que o meu material seja utilizado somente para esta pesquisa.

( ) Concordo que o meu material possa ser utilizado em outras pesquisas, mas serei comunicado pelo pesquisador novamente e assinarei outro termo de consentimento livre e esclarecido que explique a finalidade de utilização do material.

Declaro que concordo em participar desta pesquisa. Recebi uma via original deste termo de consentimento livre e esclarecido assinado por mim e pelo pesquisador, que me deu a oportunidade de ler e esclarecer todas as minhas dúvidas.

---

Nome completo do participante/Data

---

Assinatura do participante

Nome completo do Pesquisador Responsável: Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli  
Endereço: Rua Orlando Lima Melo, nº 653, Xangrilá - CEP: 30186010/Contagem – MG  
Telefone: (31) 3354-1280.  
*E-mail:* dbortoli@eeffto.ufmg.br.

---

Assinatura do pesquisador responsável/Data

Nome Completo do Pesquisador: Genesco Alves de Sousa  
Endereço: Rua Corinto, 73/30 – Serra, CEP: 30220310/Belo Horizonte – MG  
Telefones: (31) 32234235 / 992157026  
*E-mail:* genescoa@gmail.com.

---

Assinatura do pesquisador (doutorando)/Data

Em caso de dúvidas, com respeito aos aspectos éticos desta pesquisa, você poderá consultar:

COEP-UFMG - Comissão de Ética em Pesquisa da UFMG  
Av. Antônio Carlos, 6627. Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005.  
Campus Pampulha. Belo Horizonte, MG – Brasil. CEP: 31270-901.  
*E-mail:* coep@prpq.ufmg.br. Tel.: 34094592.1