

# A Trama da Festa. Corpo, Arte e Lazer em um Terreiro de Candomblé

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.73.11>

## **Genesco Alves de Sousa**

Centro de Estudos em Design da Imagem, Escola de Design, Universidade do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0001-6094-6891>  
genescoa@gmail.com

## **José Alfredo Oliveira Debortoli**

Núcleo de Estudos sobre Aprendizagem Na Prática Social – NaPrática, Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0001-5277-0523>  
dbortoli@eeffto.ufmg.br

## **Gabriela Ferreira Curi**

Programa de Pós-Graduação em Educação e Formação Humana, Faculdade de Educação, Universidade do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0003-3796-5466>  
gabrielacuri.gabi@gmail.com

## Resumo

Nos cotidianos dos terreiros de candomblé, as festas públicas emergem como modos de ser de povos em constante processo de luta por existência e continuidade. Configuram-se, portanto, para além das representações, como forças e formas coletivas de preservação e transformação cultural de comunidades tradicionais no Brasil, permitindo vislumbrar inclusive outras possibilidades de acesso, participação, envolvimento e compreensão acerca dos legados culturais de matriz africana no país. Nesta perspectiva, as autodesignações elaboradas pelas próprias comunidades de terreiro são fundamentais, pois estão permeadas por noções que, dos pontos de vista conceitual e descritivo, contribuem para orientar as reflexões, enriquecer os debates e evidenciar a complexidade do assunto. Diante destas elaborações constatamos que o termo “terreiro” suscita enfoques e sentidos diversos. Por exemplo, como lugar onde se cultuam forças da natureza que são reverenciadas como divindades, enfoque

por meio do qual percebemos que a dinâmica cotidiana está articulada, em termos de conhecimentos e práticas, com a noção de cultivo. Cultivo de forças que podem se transformar e assumir configurações distintas. Assim, neste artigo, reunimos reflexões resultantes de imersões etnográficas no universo do candomblé enquanto contexto cultural com capacidade de produzir entrelaçamentos de experiências culturais diversas, em que as noções de festa, corpo e arte adquirem múltiplos sentidos.

## Palavras-Chave

festa, terreiro, candomblé, corpo, arte

Neste ensaio, apresentamos reflexões resultantes de pesquisas, concluídas<sup>1</sup> e em andamento<sup>2</sup>, realizadas em parceria com comunidades de terreiro da região metropolitana de Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. Pesquisas em que abordamos o universo do candomblé enquanto contexto cultural com capacidade de produzir entrelaçamentos de vivências, saberes, práticas sociais, relações intersubjetivas e sentidos de mundo singulares, fundamentados em princípios filosóficos de matriz africana.

Para tal, realizamos imersões de inspiração etnográfica e buscamos destacar pessoas e grupos sociais em processo de luta pelos direitos de manutenção e de continuidade dos seus modos de vida com suas respectivas especificidades culturais. Movimentos que suscitam acolhimento e diálogos com contribuições da antropologia, da arte, da educação e dos estudos do lazer. Diálogos por meio dos quais pretendemos ampliar o horizonte dos debates acerca das manifestações culturais de matriz africana no Brasil, vislumbrando inclusive outras possibilidades de aproximação, de compreensão e engajamento com estas expressões na atualidade.

Destes movimentos surgem outros gestos – escrever, gravar áudios, filmar, fotografar e desenhar – impregnados de histórias, memórias e conhecimentos, nem sempre conscientes, por meio dos quais é possível estabelecer vínculos com o contexto de pesquisa e seus habitantes. Por meio destes gestos, buscando partilhar nossas próprias aprendizagens sobre os modos de ser e de viver das comunidades de terreiro também por meio de outras “grafias” (Ingold, 2015, p. 317). Grafias com as quais tentamos traduzir os sentimentos, as percepções, os pensamentos e as compreensões proporcionadas pelo trabalho em campo (Figura 1).

No Brasil, as trajetórias históricas dos terreiros de candomblé e das ciências sociais também estão entrelaçadas, tendo em vista o fato destes contextos serem

---

1 Pesquisa de doutorado *Com o Pé na África: Corpo, Arte e Lazer em um Terreiro de Candomblé*, realizada por Genesco Alves de Sousa (2021), sob a orientação do Professor Doutor José Alfredo de Oliveira Debortoli, pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer, entre 2017 e 2021.

2 Pesquisa de mestrado *O Corpo em Festa: Percursos de Aprendizagem de Girantes no Candomblé Angola Congo*, realizada por Gabriela Ferreira Curi, sob a orientação do Professor Doutor José Eustáquio de Brito, em andamento pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Formação Humana da Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais (2022).



considerados, por diversos pesquisadores e pesquisadoras, como pontos de partida para estudar e compreender as “africanidades” no país (Lody, 2006, p. 14). No âmbito dos chamados “estudos afro-brasileiros”, por exemplo, é possível identificar inúmeras “escolas” que se distinguem em termos de abordagem teórica e de opções metodológicas. Panorama que reúne desde os enfoques biológicos das primeiras décadas do século XIX, a linhagem culturalista dos anos 1930, as vertentes sociológicas dos anos 1970 e afro-brasileiristas dos anos 1980, até chegar às proposições mais recentes.

O antropólogo Márcio Goldman (2009) identifica o início dos anos 1970 como ponto de virada, a partir do qual as experiências cotidianas dos terreiros deixaram de ser percebidas apenas como coisa do passado, para serem estudadas como “expressão de relações sociais concretas contemporâneas” (p. 106). Ressaltam-se, assim, inúmeras contribuições, incluindo nomes como Muniz Sodré (1988, 2005), Ordep Trindade-Serra (2009), Juana Elbein dos Santos (2012), Márcio Goldman (2009, 2012), Miriam

**Figura 1**  
Etnografias da festa.  
Créditos. Genesco Alves  
de Sousa.

Rabelo (2014), Gabriel Bannagia (2015), Nei Lopes e Luiz Antônio Simas (2020), Luiz Rufino (2019; Simas & Rufino, 2018), entre tantos outros e tantas outras.

Em diálogo com estas referências, interessa-nos as formulações que versam sobre os aspectos etnográficos e que contribuem para melhorar nossa compreensão sobre estas expressões nos termos das pessoas que as mobilizam. Entre outras orientações, consideramos fundamental acatar a sugestão de “levar a sério o que dizem os próprios praticantes” (Bannagia, 2015; Goldman, 2012). Assim, para descrever e compreender a riqueza e a complexidade dos entrelaçamentos que ocorrem nos terreiros, prestamos atenção às narrativas que os praticantes do candomblé elaboraram sobre suas próprias vivências cotidianas, especialmente os processos de organização e de realização de festas abertas à participação da comunidade externa.

Trata-se de narrativas em que as festas públicas ocupam lugar de destaque, ao lado de outras atividades comunitárias, tanto como expressão da “força de realização coletiva” (J. Santos, 2012, p. 40), mas também como meio que facilita a aproximação da comunidade externa em relação às práticas sociais do terreiro. Nesse sentido, as festas públicas configuram importantes oportunidades de acesso e de participação em relação ao legado cultural de matriz africana materializado em cantos, danças, instrumentos, objetos, insígnias, emblemas, acessórios, vestuário, alimentação, comportamentos, gestos e modos de falar.

Juntas, estas expressões compõem o tecido festivo-ritualístico do cotidiano do terreiro e, nessa composição, a noção de festa emerge metaforicamente como uma espécie de lançadeira que entrelaça outros fios da trama, colocando em cena as noções de arte, corpo e lazer, entre outras. E nessa articulação conceitual estão refletidos os processos de criação e de afirmação dos vínculos comunitários. Em síntese, a realização de festas públicas, no contexto do candomblé, constitui um movimento fundamental da luta pela preservação dos legados culturais de matriz africana no Brasil.

Tudo isso demanda preparação, planejamento e investimentos, inclusive, “arranjos”, que demandam presença de pessoas, minerais, vegetais, animais, preparação de alimentos, confecção de vestuários, produção e aquisição de “coisas” (Ingold, 2012), comportamentos e atitudes específicas. Cada um destes procedimentos contribui para o estabelecimento daquilo que o pesquisador cubano Vitor Bettancourt Estrada (2007) definiu como “enlaces bioenergéticos por simpatia” (p. 72). Considera-se aqui a relação dos termos “simpatia” (*syn + páthos*) e “símbolo” (*sym + ballein*). Sentir junto (simpatia) a partir de um “sinal de reconhecimento, destinado a reparar uma separação ou transpor uma distância” (Debray, 1992/1993, p. 61) em que o símbolo, “mais do que uma coisa”, emerge como “uma operação e uma cerimônia” (p. 61).

Estes arranjos, composições e enlaces são partes de um “processo 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 às modalidades artísticas, incluindo o teatro, a dança e o cinema, identificamos duas questões semelhantes que perpassam a realização das festas 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)

Agrupamento de saberes, práticas sociais e materialidades que nos desafia a refletir sobre as forças e formas da festa, conforme propôs Léa Freitas Perez (2019), não como “fato socio-lógico” e sim como “a virtualidade antro-po-lógica” (p. 4), deslocando o foco do “fato festivo” para o “mecanismo festivo”. Deslocamento que permite “desreificar” a festa e percebê-la “como perspectiva (festa-questão)” e não apenas “em perspectiva (festa-fato)” (Perez, 2019, p. 3). Assim, para além da “mera reprodução da vida”, a festa se apresenta, portanto, 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. 4).

Modo de vida, percepção e relacionamento com o mundo que, em muitos casos, é discutido sob o crivo recorrente da religião. Nesse aspecto, sugerimos, entretanto, que outras dimensões implicadas – sociais, políticas, econômicas, ambientais, filosóficas – sejam consideradas. Para compreender a diversidade de experiências complexas que acontecem no cotidiano do terreiro é fundamental considerá-las, sobretudo porque também se encontram lastreadas em relações com o sagrado.

Para além de espaços “de religião”, os terreiros constituem “unidades territoriais tradicionais” (Comissão de Cidadania e Direitos Humanos, 2016) que podem variar em termos de denominação, tais como “ilê”, “manzo”, “unzo”, “nzo”, “casas” ou “roças”, mas, que nunca deixarão de ser consideradas pelos seus habitantes-praticantes como entidades sagradas e como dispositivos imprescindíveis para a resistência cultural. Assim como os outros termos mencionados, terreiro designa o “corpo-território” (Gago, 2019, p. 97) que possibilita “a continuidade da cultura” (Sodré, 1988, p. 71). A entidade tangível que, além de suprir as necessidades materiais de seus habitantes, alimenta seus imaginários sobre outras formas de viver e de habitar o mundo, e que pode assumir configurações distintas em contraposição aos violentos processos de desterritorialização iniciados desde a diáspora africana e que são atualizados a cada dia, especialmente em situações de conflito motivadas por questões territoriais.

Nessa condição, o terreiro flexiona, tensiona e expande sua epiderme, tangenciando e confrontando outras peças do quebra-cabeças urbano, promovendo contínuas reconfigurações “físico-simbólicas” (Sodré, 1988, p. 15) do espaço. Movimentos alinhados com os processos de luta, enriquecidos por meio de intercâmbios com outros grupos de lutadores, com origens e pautas de reivindicação específicas. No âmbito destas vivências coletivas, o território e os corpos individuais que o habitam se confundem.

A conjunção 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 específica 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)

Algo semelhante acontece com os corpos individuais, quando assumem a condição de “terreiros” (Simas & Rufino, 2018).

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)

Nos processos de 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. Chegando lá, se encontram e participam juntas nas sessões de atendimento, consultas aos oráculos, mutirões, rituais e festas. Essa “confluência” (A. Santos, 2015) sugere que o terreiro, além de fonte irradiadora de saberes e valores de matrizes africanas que transbordam para além dos seus limites territoriais, também se configura como ponto de convergência que atrai e entrelaça experiências culturais de matrizes culturais diversas.

Acolher e respeitar essa diversidade cultural que chega de outros lugares 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 internamente pela comunidade do terreiro. 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).

E para as pessoas que chegam ao terreiro pela primeira vez, não parece haver dificuldade em perceber que a dinâmica interna segue a premissa do “cuidado” (Rabelo, 2014), com o reconhecimento das pessoas “mais velhas” enquanto sujeitos que reúnem saberes e habilidades imprescindíveis para a manutenção e a continuidade dos modos de ser e de viver de toda a comunidade. 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” de divindades, de coisas e de outros seres humanos.

Sob a ótica do cuidado, a festa não constitui representação, mas pressupõe a necessidade de presença, considerando que cada componente – materialidade, humano e

divindade – é essencial para compor a trama. Nas trocas simbólicas do “sentir junto”, a “simpatia mútua” (Estrada, 2007, p. 72) contribui para o “aperfeiçoamento” dos componentes e o que as festas realizadas no terreiro de candomblé 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 consigo, com os territórios e com outros corpos.

Fazer festas, no contexto do candomblé, sugere a possibilidade de retomada do próprio corpo, dos territórios e das relações com outras entidades. Funciona como uma metáfora da capacidade de transpor distâncias abissais transatlânticas a fim de encontrar velhos conhecidos que foram separados pela diáspora. A trama criativa da festa emerge, portanto, como “um campo de possibilidades” (Rufino, 2019, p. 149) para outros movimentos de aprendizagem, preservação e continuidade da cultura de matriz africana no Brasil.

## Agradecimentos

Agradecemos a Mameto Kitaloyá e Tateto Itaranguê – Nzo Atim Kitalodé, Mameto Mavulegy e Tateto Odesidogy – Nzo Atim Kaiango ua Mukongo e Tateto Luango Dangi – Nzo Atim Angoromin.

## Referências

- Bannagia, G. (2015). *As força do jarê: Religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Garamond.
- Comissão de Cidadania e Direitos Humanos. (2016). *Cartilha: Povos e comunidades tradicionais de matriz africana*. [http://www.al.rs.gov.br/FileRepository/repdcp\\_m505/CCDH/Cartilha\\_dos\\_Povos\\_de\\_Matriz\\_Africana\\_2022.pdf](http://www.al.rs.gov.br/FileRepository/repdcp_m505/CCDH/Cartilha_dos_Povos_de_Matriz_Africana_2022.pdf)
- Debray, R. (1993). *Vida e morte da imagem: Uma história do olhar no ocidente* (G. Teixeira, Trad.). Vozes. (Trabalho original publicado em 1992)
- Estrada, V. (2007). *Ifaísmo y ciencia*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Gago, V. (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Traficantes de Sueños.
- Goldman, M. (2009). Histórias, devires e fetiches nas religiões afro-brasileiras: Ensaio de simetriação antropológica. *Análise Social*, XLIV(190), 105–137.
- Goldman, M. (2012). O dom e a iniciação revisitados: O dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Mana*, 18(2), 269–288. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000200002>
- Ingold, T. (2012). Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, 18(37), 25–44. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>
- Ingold, T. (2015). *Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Editora Vozes.
- Lody, R. (2006). *O povo de santo: Religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos* (2ª ed.). WMF Martins.
- Lopes, N., & Simas, L. A. (2020). *Filosofias africanas: Uma introdução*. Civilização Brasileira.
- Perez, L. (2019). Festa, religião e cidade: Experiência e expertise. *Papers do NAEA*, 28(1), 1–12. <https://doi.org/10.18542/papersnaea.v28i1.7600>

- Rabelo, M. (2014). *Enredos, feitura e modos de cuidado: Dimensões da vida e da convivência no candomblé*. EDUFBA.
- Rufino, L. (2019). *Pedagogia das encruzilhadas*. Mórula Editorial.
- Salles, C. (2017). *Processos de criação em grupo: Diálogos*. Estação das Letras e Cores.
- Santos, A. (2015). *Colonização, quilombos: Modos e significações*. CNPq/INCT.
- Santos, J. E. dos. (2012). *Os Nãgô e a morte: Pàde, Asèsè e o culto Égun na Bahia*. Vozes.
- Simas, L., & Rufino, L. (2018). *Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas*. Mórula Editorial.
- Sodré, M. (1988). *O terreiro e a cidade: Uma forma social negro brasileira*. Editora Vozes.
- Sodré, M. (2005). *A verdade seduzida: Por um conceito de cultura no Brasil*. DP&A.
- Sousa, G. A. de. (2021). *Com o pé na África: Corpo, arte e lazer em um terreiro de candomblé* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais]. Repositório Institucional da UFMG. <http://hdl.handle.net/1843/36958>
- Trindade-Serra, J. O. (2009). *Rumores de festa: O sagrado e o profano na Bahia* (2ª ed.). EDUFBA.