

## COM OS PÉS NA ÁFRICA: CORPO, ARTE E LAZER EM UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ

Recebido em: 28/07/2021

Aprovado em: 08/11/2021

Licença: 

*Genesco Alves de Sousa*<sup>1</sup>

Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG)  
Belo Horizonte – MG – Brasil

*José Alfredo Oliveira Debortoli*<sup>2</sup>

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)  
Belo Horizonte – MG – Brasil

*Mameto Kitaloyá*<sup>3</sup>

Nzo Atim Kitalodé  
Belo Horizonte – MG – Brasil

**RESUMO:** Este estudo versa sobre o processo de imersão em um terreiro de candomblé localizado na Região Metropolitana de Belo Horizonte. O terreiro é percebido e abordado como contexto de experiências culturais, capaz de entrelaçar distintos modos de vida, percepções, relações intersubjetivas, saberes e práticas sociais. Nessa abordagem, que focaliza os sujeitos em suas interações cotidianas, foram acolhidas contribuições provenientes especialmente dos campos da antropologia, da arte, da educação e dos estudos do lazer. Trata-se, portanto, de um olhar etnográfico atento às manifestações culturais de matriz africana no Brasil, buscando e propondo possibilidades outras de aproximação, envolvimento e de compreensão em relação às suas configurações atuais e suas implicações no panorama das relações étnico-raciais no país.

**PALAVRAS-CHAVE:** Corpo. Arte. Atividades de lazer.

### KEEPING OUR FEET ON THE AFRICA: BODY, ART AND LEISURE IN CANDOMBLÉ TERRITORY

**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, perceptions, intersubjective relations, knowledge and specific social practices. In this approach, which focuses on the subjects and their daily interactions,

<sup>1</sup> Doutor em Estudos do Lazer (EEFFTO/UFMG). Professor da Escola de Design/ UEMG. Integrante do Núcleo de Estudos sobre Aprendizagem NaPrática Social (EEFFTO/COLTEC/UFMG/CNPq).

<sup>2</sup> Doutor em Educação (PUC-RJ). Pós-Doutorado em Antropologia Social. Coordenador do Núcleo de Estudos sobre Aprendizagem NaPrática Social. Professor da UFMG (EEFTTO/FaE).

<sup>3</sup> Fundadora e liderança do Nzo Atim Kitalodé (Terreiro de candomblé).

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 and implications in the panorama of ethnic-racial relations in the country.

**KEYWORDS:** Body. Art. Leisure activities.

## Introdução

Este artigo reúne reflexões decorrentes da imersão realizada em um terreiro de candomblé localizado na região noroeste de Belo Horizonte, no período entre 2017 e 2020. Reflexões que resultam de um mergulho no universo do candomblé contemporâneo abordado como contexto de experiências culturais cuja tessitura envolve práticas culturais, materialidades, “socialidades”<sup>4</sup> (INGOLD, 2003; TOREN, 2013; STRATHERN, 2014), modos de ser e de viver, saberes diversos e complexos. Participação e envolvimento lastreados em “cosmopercepções” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 39) de matrizes africanas e dos povos originários brasileiros e que não pode ser dissociado de uma trajetória de formação interdisciplinar que teve o campo das artes como ponto de partida.

As reflexões que trazemos foram constituídas nas possibilidades de relações cotidianas que trazem referências culturais de natureza múltipla, configuradas em diferentes modos de expressão, forças, formas e linguagens artísticas, gestos, sons, aromas, cores, texturas e sabores. Trata-se, portanto, de um percurso de investigação significado na interdisciplinaridade, encontrando no âmbito dos Estudos do Lazer o terreno fértil para semear e cultivar possibilidades *outras* de compreensão em relação às

---

<sup>4</sup> Socialidades: termo utilizado por Tim Ingold (2003), Christina Toren (2013) e Ann Marilyn Strathern (2014) para enfatizar que pessoas se tornam seres dentro de contextos históricos e do envolvimento contínuo com outras pessoas. Sugerindo, portanto, uma noção fundamentalmente relacional.

manifestações culturais de matrizes africanas no Brasil, em suas configurações atuais e, por consequência, suas implicações no panorama das relações étnico-raciais brasileiras.

Nossas incursões pelo universo do candomblé revelaram, dessa forma, interfaces entre arte, educação, lazer e religiosidades. Relações que são reveladas, e que se expressam cotidianamente por meio de gestos, artefatos, comportamentos, modos de falar, grafias e outras materialidades. Buscamos, assim, compreender experiências de lazer que se encontram fundamentadas em práticas, valores e princípios culturais de matriz africana que re-existem<sup>5</sup>, e se multiplicam por todos os cantos do país e contribuíram para tornar a cultura brasileira mais rica, diversa e complexa.

Para realizar este estudo, assumimos contribuições teórico-metodológicas oriundas de diferentes campos do conhecimento, considerando sobretudo as contribuições que emergiram de “confluências” (SANTOS, 2015) proporcionadas pelo trabalho de campo, especialmente as elaborações suscitadas por diálogos com a própria comunidade do terreiro, aspectos que contribuem para situar os resultados alcançados sob a perspectiva da autoria coletiva. Na forma como foi apresentado para a sua publicação, embora esse artigo seja assinado por três autores, é necessário destacar que o mesmo repercute um entrelaçamento de vozes que versam sobre experiências culturais vivenciadas coletivamente.

A realização da pesquisa foi vislumbrada a partir de três movimentos simultâneos, abrangendo engajamento nas atividades cotidianas do terreiro, diálogo com os referenciais teórico-metodológicos, atenção em relação os nossos próprios percursos de aprendizagem e transformações provocadas pela imersão. Dessa maneira, além de participar de rituais internos, colaboramos para a organização e para a realização de outros eventos abertos ao público externo, incluindo a realização de encontros de

---

<sup>5</sup> Expressão cunhada por Achinte (2017), com um sentido de movimento de consciência e luta contra a “colonialidade” do poder.

imersão com a participação de outros pesquisadores do campo dos Estudos do Lazer, entre outras atividades. Em diversos momentos, as conversas 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).

Como primeiro movimento, focalizamos as narrativas das lideranças da comunidade, especialmente suas próprias elaborações a respeito das suas jornadas de iniciação e formação em diferentes vertentes culturais de matriz africana – *umbanda*, *candomblé*, *omolocô*, *culto à Ifá* –, incluindo os processos de fundação e de construção das suas “casas”, também conhecidas como terreiros. Processos e relações que estão imbricados com os vínculos que esses territórios e seus integrantes vêm estabelecendo com outras comunidades, instituições, pessoas e outras partes da cidade.

Buscamos, em seguida, compartilhar um inventário de “coisas” (INGOLD, 2012, p. 27) que movimentam o cotidiano do terreiro, com o intuito de organizar um acervo que reúne insígnias, emblemas, peças utilitárias, alimentos, vestuários, gestos, danças, cantos, comportamentos, animais, vegetais, minerais, entre outros. Para tal, recorreremos ao uso de desenhos, fotografias, gravação de áudios e de vídeos. No decorrer desse processo, 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.

Posteriormente, fomos ao encontro das narrativas de outros integrantes da comunidade, além das lideranças, buscando nos aproximar e compreender os processos de “aprendizagem da cultura” (INGOLD, 2010; GOMES, 2014; LAVE, 2015) implicados nos diferentes usos e formas de apropriação das experiências culturais vivenciadas, considerando, de modo especial, os percursos de aproximação e de

engajamento dessas pessoas com as práticas e com os saberes que são partilhados no cotidiano do terreiro.

Considerando todos estes movimentos, buscamos apresentar nesse artigo reflexões determinadas pelas seguintes premissas: Compreendemos o terreiro como 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.

Parafraseando Verónica Gago (2019, p. 97), percebemos o terreiro de candomblé como um “corpo-território”<sup>6</sup> que protagoniza diferentes dramas, enredos e episódios nas tramas urbanas de Belo Horizonte. Sem desconsiderar o caráter estruturante da dimensão religiosa, constatamos que outras dimensões são constituídas e incorporadas por meio de vivências individuais e coletivas. Dimensões que interferem não apenas nos processos de resistência, salvaguarda, difusão e continuidade das manifestações culturais de matriz africana, mas, também na ampliação dos debates que perpassam a questão das relações étnico-raciais brasileiras.

### **Brasil, Relações Étnico-Raciais e Terreiros**

O Brasil foi um dos últimos países a abolir o sistema escravocrata e as consequências dessa decisão tardia reverberam com intensidade nos dias atuais. É possível pensar que a Abolição resultou 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 figurou como uma espécie de pré-requisito, dos pontos de vista social, político e

---

<sup>6</sup> Corpo-território: noção que será retomada adiante.

econômico, para que o país fosse reconhecido pela comunidade internacional como uma nação moderna.

Sobre a Abolição e seus desdobramentos, podemos reunir, nos dias atuais, leituras, análises e interpretações distintas que incluem críticas, defesas, provocações e questionamentos entusiasmados, no âmbito de diferentes ramos do conhecimento e por meio de diferentes perspectivas analíticas. Os processos de luta e de resistência dos povos subjugados também são revisados, avaliados e 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 majoritário da população brasileira.

Se, por um lado, nenhuma medida foi tomada para promover a integração das populações subjugadas e o reconhecimento das suas contribuições para a constituição da cultura e da sociedade brasileiras, por outro, sua presença desafiou e continua desafiando o processo de elaboração das narrativas nacionais oficiais e, conseqüentemente, influenciando os modos como o “ser brasileiro” é configurado em memórias e os imaginários coletivos.

Em diferentes momentos da história brasileira, os debates sobre a presença dos povos originários e africanos, e de seus respectivos descendentes no país, fomentaram 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 propor ações de efeito prático, influenciaram negativamente o imaginário coletivo sobre essas populações, seus saberes, forças, presença e contribuições, dificultando o conhecimento e a compreensão

dos seus modos de ser e de viver. Influências e obstáculos que passaram a fazer parte de “narrativas da nação” (HALL, 2014, p. 31).

De acordo com Stuart Hall (2014), “narrativas da nação” são construções discursivas adotadas por diferentes comunidades nacionais com o objetivo de promover coesão interna, estratégia que pressupõe o escamoteio das suas respectivas heterogeneidades constituintes. Concepção que suscita a sugestão de que, no Brasil, esse tipo de construção encontra-se marcada por uma obsessão em relação ao futuro. Expressões como “*Brasil, o país do futuro*” refletem, entre outros sentidos, a incapacidade de reconciliação com o passado apresentada por determinados segmentos sociais e instituições. Grupos sociais e instituições que não conseguem encarar o presente tal como ele é. Negação que evidencia e corrobora a relevância dos debates sobre a temática das relações étnico-raciais no país, em diferentes momentos da sua história.

Mas, o que essa contextualização histórica, incluindo suas interlocuções com a temática das relações étnico-raciais brasileiras tem a ver com uma proposta de imersão etnográfica no cotidiano de uma comunidade de terreiro, desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação “Interdisciplinar” em Estudos do Lazer? Reformulando a questão em outras palavras: em que medida a imersão no terreiro possibilitou vislumbrar aproximações entre os universos da arte, da educação, da antropologia e dos estudos do lazer, por meio de interlocuções que resvalam na questão das relações étnico-raciais brasileiras?

Para tentar responder à questão, propomos a retomada de três apontamentos de pesquisa<sup>7</sup>. Em primeiro lugar, evidenciamos, no tópico “Terreiro: corpo-território”, que a presença dos povos africanos e dos seus descendentes no Brasil é fenômeno marcado

---

<sup>7</sup> Pesquisa de doutorado realizada no Programa (nome do programa, instituição, ano).

por heterogeneidades e descontinuidades com potencial para revelar e mobilizar fluxos de transformações culturais inusitadas, e que ainda não foram estudados e compreendidos em toda a sua magnitude e complexidade. Processo de “confluências” (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.

Em segundo lugar, em “Pelo direito de ser e viver (a tradição)”, assinalamos que essa presença contribuiu para engendrar elaboradas e complexas formas de organização social que, por sua vez, são materializadas em festas, rituais, jogos, brincadeiras, arquiteturas, manifestações artísticas e comportamentos, cujas configurações “caleidoscópicas” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 146) nos desafiam a buscar e tecer outros modos de aproximação e de abordagem, especialmente em perspectiva interdisciplinar, por causa da sua capacidade de nos provocar por diferentes vieses – sociais, políticos, econômicos, artísticos, educativos, existenciais, entre outros.

E para finalizar, em “África: tão longe, tão perto”, ressaltamos que estas formas de organização social e seus desdobramentos históricos, desde o início do século XIX, estão imbricados com a trajetória de desenvolvimento das Ciências Sociais no Brasil. Aparentemente, nunca houve a possibilidade de discutir arte, educação, lazer ou quaisquer outros fenômenos especificamente “brasileiros”, sem levar em consideração a importância das relações étnico-raciais no debate acerca dessas temáticas.

### **Terreiro: Corpo-Território**

Historicamente, os terreiros de candomblé sempre foram vistos como contextos privilegiados para o estudo das “africanidades” (LODY, 2006, p. 14) no país. Até o início dos anos 1970 predominou, segundo Márcio Goldman (2009, p. 106), no âmbito

dos chamados “estudos afro-brasileiros”, uma vertente de teor “evolucionista”. A partir desse momento novos caminhos foram abertos, possibilitando que tudo aquilo que até então fora analisado como “sobrevivências de um passado” passasse a ser estudado também como “expressão de relações sociais concretas contemporâneas” (GOLDMAN, 2009, p. 106).

No panorama dos chamados 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 panorama, poderíamos citar nomes que vão desde Edson Carneiro (1986), Gilberto Freyre (2006), Roger Bastide (2001), Juana Elbein dos Santos (2012) até chegar a Muniz Sodré (2005), Márcio Goldman (2012), Miriam Rabelo (2014), Stela Guedes Caputo (2012), Gabriel Bannagia (2015), Luiz Antônio Simas (2018), Luiz Rufino (2019) e tantos outros.

Não temos a pretensão de discutir, nesse trabalho, cada uma dessas referências em particular, tampouco enveredar pelo debate acerca do estabelecimento de diferenças entre as inúmeras vertentes culturais de matriz africana no Brasil. O que nos interessa nesse panorama são as formulações que versam sobre os aspectos etnográficos que podem ou não contribuir para melhor compreensão das especificidades do contexto de pesquisa. E entre tais formulações, consideramos fundamental acatar a sugestão de “levar a sério o que dizem os próprios praticantes” sobre suas próprias práticas e saberes (GOLDMAN, 2012a; BANNAGIA, 2008).

Durante muito tempo, houve uma tendência em perceber os terreiros de candomblé de forma restrita como espaços “de religião”. Há perspectivas, entretanto, que buscam ampliar o olhar para as experiências culturais e que suscitam outros

movimentos de aproximação e de compreensão, especialmente no sentido de considerar as elaborações tecidas pelas próprias comunidades que vivenciam estes espaços cotidianamente. Elaborações, inclusive, que já fazem parte dos diálogos e parcerias que a comunidade do terreiro articula e estabelece com a cidade, incluindo as Universidades e outras instituições de ensino, extensão e pesquisa, e que estão permeadas por noções que do ponto de vista epistemológico 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.

Tomando como referências documentos e depoimentos reunidos durante a pesquisa, podemos afirmar que terreiro constitui um contexto de experiências culturais – cultivo, plantio, cuidado, desenvolvimento, enriquecimento, colheita e partilha de forças que se manifestam em diferentes formas (SANTOS, 2012, p. 40) – cujos objetivos principais consistem na preservação, promoção e continuidade do culto aos *Inquices*: forças da natureza reverenciadas como divindades.

Entre os adeptos do culto dos *Inquices*, é bastante comum o hábito de manter cadernos de notas com registros de informações transmitidas por pessoas que foram iniciadas há mais tempo, chamadas respeitosa e carinhosamente de “mais velhas”. 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:

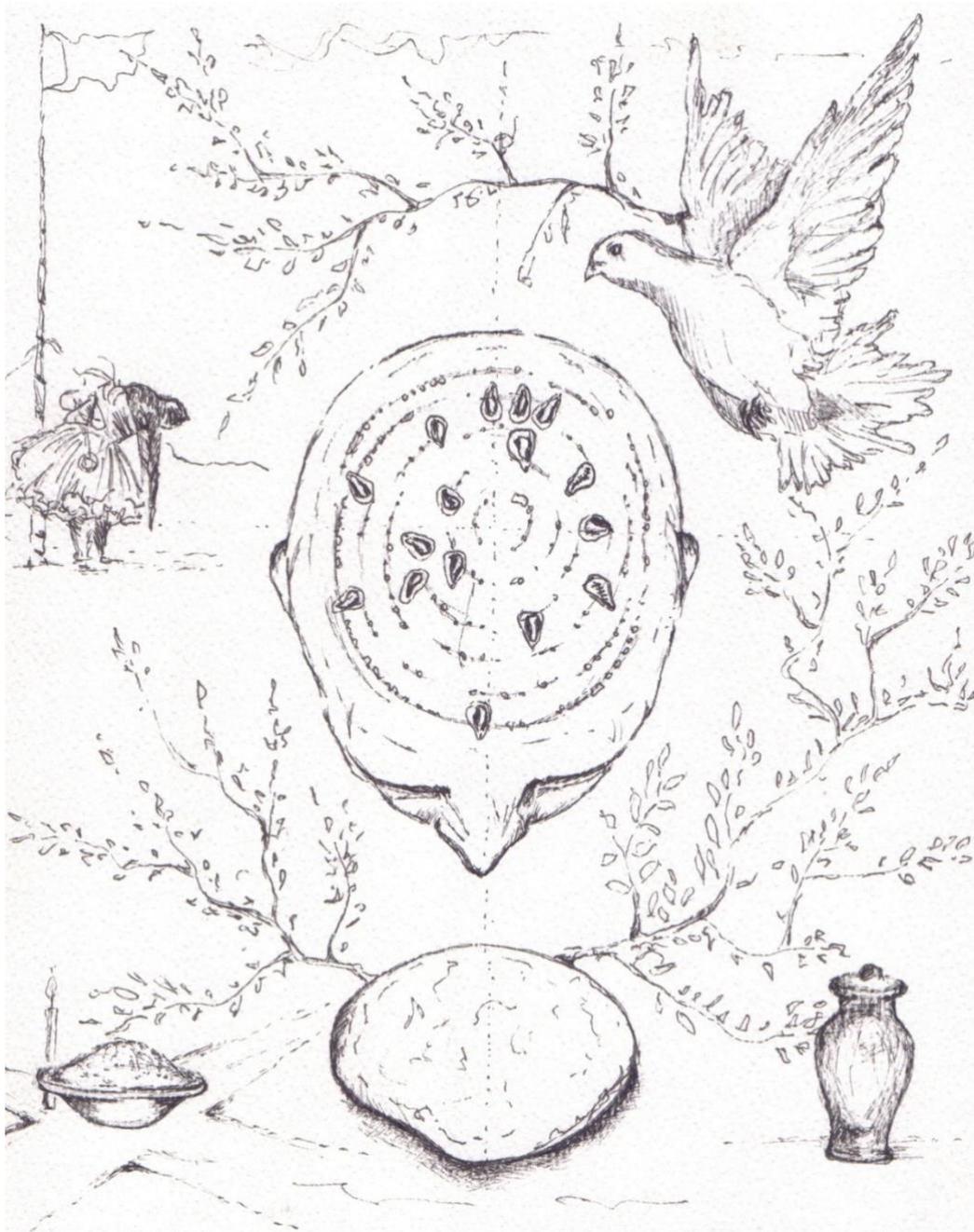
*Inquices* são divindades intermediárias entre o Deus supremo e o mundo terrestre, que são encarregados de administrar a criação e se comunicarem com a humanidade através de rituais. Os *Inquices* interferem na vida e no destino dos seres humanos com certa simplicidade. Essas divindades são caprichosas, 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”, a educadora e militante em defesa 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).

Entretanto, para além do culto às forças da natureza, 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, considerando o 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. E 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.

**Figura 01: Corpo-território (desenho).**



Fonte: Acervo dos autores (2021).

Em um dos documentos que foram disponibilizados pela comunidade consta uma referência ao artigo 5º da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988),

especificamente sobre a parte que trata, entre outros direitos, da liberdade de culto religioso. Para a comunidade do terreiro, em consonância com a legislação, a plenitude desse direito implica na preservação, na valorização e na manutenção dos espaços, memórias, saberes, “cosmopercepções” e “sentidos do mundo” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 39) que compõem a totalidade dos cultos.

Recorremos aqui ao termo “cosmopercepção” e à expressão “sentidos do mundo” com acepção que se aproxima da proposta apresentada pela pesquisadora nigeriana Oyèrónkè Oyěwùmi (2017) no livro *A invenção das mulheres: uma perspectiva africana sobre os discursos ocidentais de gênero*, tomando como referência a versão traduzida para o espanhol 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 (2017, p. 39), 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 esse estudo, incluindo as formas de lidar com os conhecimentos que são produzidos e partilhados no cotidiano do terreiro.

Assim, pelo conjunto de ações que promove, 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. 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.

Em relação às outras noções que norteiam e evidenciam o alcance e o teor das ações realizadas pela comunidade, é importante considerar, 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 ambivalentes, os termos território e natureza sugerem vínculos indissociáveis entre materialidade, sacralidade e humanidade. Referem-se a divindades que apresentam particularidades, mas, que não estão desvinculadas dos humanos. Configuram-se como manifestações tangíveis do sagrado e demandam os mesmos cuidados, reverências e preceitos éticos que são devotados aos seres humanos, especialmente quando estes incorporam as forças divinas durante os eventos conhecidos como transe ou *incorporação*.

Prerrogativa que também é aplicada às relações interpessoais e entre pessoas e outros seres. A coexistência equilibrada entre diferentes naturezas depende da coexistência equilibrada entre diferentes coisas, seres humanos e não humanos. Assim, cada pessoa é percebida como uma “natureza particular” que integra uma “natureza mais abrangente” e que, independentemente das suas escolhas e orientações individuais, apresenta potencial para ser percebida como manifestação do sagrado. Percepção que se aproxima daquilo que Verónica Gago (2019) definiu como “corpo-território”.

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).

Noção que atravessa as decisões e 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, pessoas, comunidades e instituições. Diálogos que são de extrema relevância no âmbito das lutas diárias em defesa da sua existência, da sua continuidade e da sua atuação multidimensional no tecido social da cidade e que nos permitem vislumbrar o terreiro como microcosmo complexo, cujo fluxo de transbordamentos influencia e é influenciado por outras forças e formas que circundam a sua epiderme, que expande seus contornos por meio de incessantes encontros, confrontos e entrelaçamentos com outros microcosmos da cidade.

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).

Em sua constituição “físico-simbólica” específica (SODRÉ, 1988, p. 15), o terreiro é provocado pela necessidade de “remanejamentos” contínuos, e assim se pronuncia como peça indispensável do grande quebra-cabeça metropolitano, apontando e abrindo caminhos para outras histórias, memórias, “socialidades” (INGOLD, 2003; STRATHERN, 2014; TOREN, 2013) e expressões culturais da e na cidade. E dessa maneira, transborda “seus limites materiais”, conforme observou Juana Elbein dos

Santos (2012, p. 33), “para se projetar e permear a sociedade global”. Seus movimentos de luta acabam influenciando e se entrelaçando com os movimentos de outros grupos sociais que se encontram em situação análoga ou semelhante. Assim, constatamos a existência de um intercâmbio de aprendizagens das lutas, com lutadores de origens e pautas distintas, articulados entre si.

Em seus próprios termos, o terreiro se define como um contexto que valoriza o desenvolvimento das chamadas “missões espirituais” individuais dos seus integrantes, 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. 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.

### **Pelo Direito de Ser e Viver (A Tradição e a Ancestralidade)**

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 relação ao espaço que ocupa desde a sua fundação, no início da década de 1990, 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, depredação, descarte de lixo e de entulhos, entre

outros. Mesmo assim, durante a pesquisa, testemunhamos uma situação em que a comunidade do terreiro foi desafiada por uma denúncia anônima questionando sua presença em um espaço público destinado originalmente para a composição de uma “área verde” do bairro. Um processo foi instaurado e o terreiro teve que se defender dessa acusação provando que ao longo de mais de duas décadas foi o único responsável pela preservação e pelo cuidado do referido espaço.

Para os representantes do terreiro, esse tipo de questionamento consiste em subterfúgio para confundir a opinião pública e permitir que o terreiro continue sendo atacado por meio de estratégias mais sutis que os confrontos diretos, inclusive com a utilização de argumentos baseados em interpretação tendenciosa das normas jurídicas que versam sobre a “preservação”, aplicados nesse caso para questionar justamente o grupo social que protagoniza os cuidados da área em disputa.

Para o estudo, a instauração desse tipo de conflito revela modos distintos de perceber e vivenciar o espaço que, por sua vez, lastreiam as relações de poder que marcam as disputas territoriais em diferentes partes do mundo na atualidade. Nesse caso envolvendo o terreiro, identificamos 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 representações que a convergem em puro receptáculo de formas e significações” (SODRÉ, 1988, p. 15).

Tomando 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 de ser e viver dessas mesmas comunidades. No caso do terreiro, 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” revela 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. Uma estratégia para disfarçar ações motivadas por preconceito e intolerância que, por sua vez, estão previstas na lei e podem questionadas legalmente, mas, que funcionam como alternativa para desacreditar uma percepção do território que corrobora diversos objetivos das lutas preservacionistas. Em outras palavras, deslocar o foco sobre as especificidades dos modos de habitação promovidos pelo terreiro para o problema do seu 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).

Compreendemos, conforme avaliou o autor (BARRETO FILHO, 2006), que 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, nesse caso, 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?

### **África: Tão Longe, Tão Perto**

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.

Conforme mencionado, trata-se de um panorama que abrange percepções e contribuições distintas, inclusive com divergências acerca de conceitos e metodologias, sobretudo no que diz respeito aos vínculos que cada vertente “tradicional” estudada

mantém com suas respectivas matrizes africanas, em termos de aproximação e de afastamento. Em muitos casos, o que parece estar em jogo é distância que poderia tornar a África, na condição de “referência simbólica” (SODRÉ, 2005), tão longe ou tão perto.

Não estamos interessados nesse tipo de disputa e isso nos leva a optar por uma “alternativa conceitual”, conforme assinalou Barreto Filho (1999, p. 3), que nos permita deslocar o foco do problema da “tradição” para a questão dos desdobramentos que os modos de ser e de viver promovidos pelo candomblé são capazes de provocar. Dessa maneira, sugerimos uma aproximação com a comunidade do terreiro na perspectiva de um “grupo social residente”, um grupo de pessoas que habita de maneira regular e específica um território sagrado, tentando compreender a especificidade dos seus modos de habitar a partir das suas próprias definições.

O sentido da escuta, nesse processo, revela-se como opção metodológica primordial, alinhada com a sugestão de “levar a sério”, com cuidado e respeito, o que dizem as pessoas sobre os seus saberes e práticas (GOLDMAN, 2012a; BANNAGIA, 2008). 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 dessas pessoas.

Assim, 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 (2012b), 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 este trecho do depoimento de uma das lideranças do terreiro.

Eu venho de uma família católica... 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 eu trabalhei nessa casa durante oito anos da minha vida... 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 foi em Furnas que essa negra maravilhosa... 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... 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 (DEPOIMENTO, 2019).

A narrativa é rica em referências por meio das quais poderíamos tecer reflexões sobre outros assuntos, mas, que nos leva a enfatizar nesse estudo a questão do movimento de reencontro com a ancestralidade, tomando África como uma “referência simbólica” (SODRÉ, 2005) de todas as vertentes de culto mencionadas no relato. Colocar o pé na África funciona assim como uma alusão metafórica da possibilidade de fortalecimento de vínculos das pessoas com essa referência que faz parte das suas histórias, das suas memórias, das suas ancestralidades. Com um pé lá e o outro aqui, transpõem-se metaforicamente muitos abismos. Ter um pé na África reflete, portanto, a possibilidade de aproximar e unir coisas e seres que estavam distantes ou separados. E para tal, é necessário todo um processo de preparação e “feitura” (GOLDMAN, 2012b, p. 285).

Condição necessária para que *Matamba*, divindade cultuada nos candomblés da vertente Angola Congo, concebida aqui como manifestação de “força que assegura a existência dinâmica” (SANTOS, 2012, p.40), possa se manifestar e ter continuidade no

tempo e no espaço, interferindo inclusive nas trajetórias individuais de outras pessoas. Por meio de práticas e “socialidades” (INGOLD, 2003; STRATHERN, 2014; TOREN, 2013) específicas reúnem-se divindades, pessoas, animais, plantas, minerais, cânticos, danças, vestuário, alimentação e gestos como partes de uma mesma experiência cultural. Expressões de um patrimônio cultural vivo e em constante transformação.

**Figura 2: Etno-grafias: série *Encruzilhanças* (desenho).**



Fonte: Acervo dos autores (2021).

## **Com os Pés na África: Outros Tempos, Espaços, Ritos, Gestos e Grafias**

Muitas pessoas com as quais interagimos 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 (BASTIDE, 2001, p. 73), costumam se referir a esses contextos de descobertas e reencontros como “pedaços de África” no Brasil. Denominação que implica um recorte espaço-temporal imbricado com modos de ser e de viver específicos e que nos provoca a refletir não apenas sobre as possibilidades de compreender que “pedaço de África” é esse, mas, também, de investigar e descrever o que acontece quando as pessoas colocam os seus pés nesse pedaço.

Esforço de compreensão que remete à questão das interfaces entre arte, educação, lazer e relações étnico-raciais. Nesse sentido, consideramos que a experiência de “colocar os pés na África” se articula com questões relevantes para estes universos, 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, lembrando que esse é um gesto que também é realizado pelos pesquisadores.

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.

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

- ALBÁN ACHINTE, Adolfo. **Prácticas creativas de re-existencia:** mas allá del arte... el mundo de lo sensible. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2017.
- BANNAGIA, Gabriel. **As forças do Jarê:** religião de matriz africana da Chapada Diamantina. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.
- 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.

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.

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

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros:** e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

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

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Diante do tempo:** história da arte e anacronismo das imagens. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

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

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

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

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

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

GOLDMAN, Márcio. Histórias, devires e fetiches nas religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação 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. 2012a.

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, 2012b.

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.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 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.

INGOLD, Tim. A evolução da sociedade. *In*: FABIAN, A. C. (Org.). **Evolução**: sociedade, ciência e universo. Bauru: Edusc, 2003. p. 107-131.

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, inquices e caboclos. 2. ed. São Paulo: WMF Martins, 2006.

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.

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.

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

OYĚWÙMÍ, 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.

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

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.

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.

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

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.

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

STRATHERN, Ann Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2014.

TOREN, Christina. Uma antropologia além da cultura e da sociedade: Entrevista com Christina Toren. **Revista Habitus**. IFCS - UFRJ. v. 11, n.1, 2013.

VALDINA, Makota. Minha vocação é para a liberdade. Entrevista por Amaranta César. *In*: FESTIVAL DO FILME DOCUMENTÁRIO E ETNOGRÁFICO FÓRUM DE ANTROPOLOGIA E CINEMA, 22. **Catálogo**. Belo Horizonte: Associação Filmes de Quintal, 2018.

#### **Endereço dos/as Autores/as:**

Genesco Alves de Sousa  
Endereço Eletrônico: genescoa@gmail.com

José Alfredo Oliveira Debortoli  
Endereço Eletrônico: dbortoli@effto.ufmg.br

Mameto Kitaloyá  
Endereço Eletrônico: mametokitalode@gmail.com