

Festa de santos na vizinhança: terreiros de Candomblé na cidade de Belo Horizonte

Guilherme Dantas Nogueira

Universidade de Brasília

Resumo: Busco com o presente artigo apresentar elementos que auxiliem a entender as formas como a religiosidade e a tradição afro-brasileira existem na cidade de Belo Horizonte. Para tanto, dentre outras atividades, participei da festa do *nkinse* Nsunbu, senhor das chagas e das curas, no terreiro Nzo Kuna Nkosi, que segue a tradição do Candomblé Angola, de raiz banto. Busquei descrever o funcionamento da festa e, em sua análise, a partir dos trabalhos de Callois e Simmel, elucidar elementos que apontam para a maneira como os candomblecistas entendem a sua própria religiosidade. Tentei demonstrar que tal compreensão, aliada à capacidade que os terreiros possuem de absorver elementos e se adaptar a seu mundo externo, levam-lhes a preservar suas tradições e a sacralidade de seus cultos.

Palavras-chave: Candomblé, *nkinses*, modernidade.

Apresentação

A vida urbana das metrópoles brasileiras em nada lembra o cântico de pássaros na natureza, ou o bater de um pilão em uma mandioca para fazer farinha. Pelo contrário, é rápida, dinâmica, burocrática, capitalista, racional. É, no limite, moderna. Modernidade essa que teima em se espalhar por diversos aspectos da vida dos brasileiros, levando o chamado desenvolvimento econômico a todos os cantos do país, envolto em “luz para todos”, “pleno emprego” e um setor industrial cada vez mais crescente. Não obstante, ao mesmo passo em que disponibiliza tecnologia e ciência para a vida dos brasileiros, não tem sucesso em desencantar totalmente o mundo, muito menos em matar todos os deuses cultuados nesse país. Particularmente, como demonstram Prandi (1990) e Brown (1994), o mesmo tempo que observa a modernização brasileira assiste, também, a contínua existência das religiões afro-brasileiras, com toda a sua atmosfera mística e práticas tradicionais. Tempo esse, vale dizer, reverenciado pelos praticantes do Candomblé de raiz banto, na forma do *nkinse* Ktembo, aquele que tudo vê, que observa todas as transformações do mundo, que sempre esteve presente e sempre estará¹.

¹ As descrições de *nkinses* (divindades) aqui apresentadas, bem como de outros aspectos gerais dos terreiros e da prática do Candomblé, foram por mim aprendidas junto aos candomblecistas do terreiro Nzo Kuna Nkosi, descrito nesse trabalho.

Atento a essa dicotomia do moderno *versus* o tradicional, busco, por meio de um esforço de pesquisa continuado, entender a forma como as religiões dos orixás convivem com o mundo contemporâneo das Américas. Os orixás, conforme Prandi (2001), são as divindades africanas cultuadas, sobretudo, mas não exclusivamente, pelo povo iorubá, que foi trazido às Américas à época da colonização, para servir como mão de obra escrava. Igualmente, *nkinses*² são as divindades africanas cultuadas pelo povo escravizado de raiz banta. No Brasil, particularmente, os cultos aos orixás e *nkinses* se espalharam por todo o território, dando origem a diferentes religiões, como o Candomblé, o batuque, o tambor de mina, o xangô do Recife, a umbanda etc. (PRANDI, 2001 e SEGATO, 2007). São essas as chamadas religiões afro-brasileiras.

Especificamente com o presente artigo, pretendo, por meio da análise de uma festa candomblecista de tradição angola moxikongo, particularmente à luz dos trabalhos sobre Sociologia da Religião de Simmel (2010) e Caillois (1950)³, apresentar alguns elementos que auxiliam a entender as formas como a religiosidade e a tradição afro-brasileiras existem na cidade de Belo Horizonte, capital do estado de Minas Gerais. Para tanto, tomei parte, dentre outras atividades, na festa do *nkinse* Nsunbu, realizada no mês de agosto de 2012 no terreiro Nzo Kuna Nkosi, que se localiza em um bairro residencial da periferia daquela cidade. Esse se trata do terreiro mais antigo da nação Angola de que se tem notícia em todo o estado, possuindo atualmente 53 anos de existência. Além disso, seu regente, o pai de santo Tateto N'panji, é um dos fundadores, ex-presidente e atual conselheiro da Associação de Umbanda e Candomblé do Estado de Minas Gerais.

Assisti a rituais nesse terreiro durante toda a minha vida, e convivo com a maioria de seus membros. Foi exatamente a percepção de que essas pessoas se relacionam tanto com a tradição candomblecista⁴ e com as diversas regras rígidas que essa impõe às suas vidas, quanto com a vida urbana e moderna de Belo Horizonte, que me inquietaram a empreender no trabalho de pesquisa do qual esse artigo faz parte.

A inquietação com tal observação me toca ainda mais por ter eu nascido e vivido até minha idade adulta em uma região daquela cidade que se orgulha de sua igreja católica,

² A palavra *nkinse* está aqui grafada em dialeto kikongo, mas é mais comumente escrita com a grafia *nkisi*, do dialeto bakongo, ou em sua forma aportuguesada inquice. Não há um padrão, contudo, para a sua escrita e, por essa razão, optei pela grafia em kikongo, que é o dialeto utilizado pela comunidade do terreiro Nzo Kuna Nkosi.

³ A escolha desses autores se deu em função do reconhecimento do valor de suas contribuições ao campo de estudos sobre religião nas Ciências Sociais e grande interesse despertado pelas mesmas e pelo potencial de compreensão do campo que proporcionam, muito embora tais contribuições sejam pouco citadas e estudadas nas universidades brasileiras.

⁴ Cabe salientar que o Candomblé se trata de uma religião brasileira, de raiz africana. Ou seja, enquanto religião, surgiu no Brasil, mais especificamente nas senzalas que serviam de morada ao povo africano aqui escravizado, durante os períodos colonial e imperial. Sua raiz, todavia, são os cultos a orixás e *nkinses* africanos, que já existiriam naquele continente desde tempos imemoriais.

construída ao longo da década de 1990 (década em que a capital mineira completou 100 anos desde a sua fundação), contemporânea à construção de todo um bairro novo, com prédios altos e grandes centros comerciais. Região essa muito distinta daquela em que se localiza o terreiro Nzo Kuna Nkosi – embora se trate da mesma cidade. Minha inquietação encontra eco, portanto, no trabalho de Velho (1978) que demonstra que viver em uma mesma cidade, e mesmo frequentar determinados lugares, não significa entender o modo de funcionamento de todos os seus indivíduos ou grupos. Estar habituado, portanto, com o funcionamento de um bairro relativamente novo de Belo Horizonte, famoso por sua igreja católica, não significa entender o mecanismo de interação da religião com essa cidade – menos ainda de uma religião afro-brasileira.

A tradição do Candomblé Angola sobrevive em Belo Horizonte e traz com ela outros elementos, como rituais de iniciação que se estendem por semanas, em que tanto o religioso que se inicia precisa se recolher ao terreiro e se apartar do mundo externo, quanto, em certa medida, outros religiosos já iniciados também o fazem, para assisti-lo⁵. E além da iniciação traz outros rituais obrigatórios que envolvem semelhante processo de distanciamento do mundo. E traz limpezas e banhos preparados com ervas plantadas e cuidadas no terreiro, como o Peregum e a Espada de São Jorge, e preparos de alimentos que não podem ser comprados em supermercados, como os *omolokuns* e *abarás* ofertados aos *nkinses*. E é normalmente coroando a tais atividades que traz a realização de festas religiosas, em que os *nkinses* se incorporam no corpo de candomblecistas iniciados e dançam ao som de atabaques e cânticos na língua banto. Várias pessoas se mobilizam para tais festas, que não podem ser realizadas a não ser de forma coletiva.

Ainda que não seja o elemento central do Candomblé, as festas são realizadas, a exemplo do que ocorre no terreiro Nzo Kuna Nkosi, segundo a um calendário anual, planejado em conjunto pelos membros de mais alta posição hierárquica do terreiro. Essa, por sua vez, é decidida pelos pais e/ou mães de santo dos terreiros, observando a “idade de santo” (tempo de iniciado) dos candomblecistas, sendo os mais “velhos de santo” aqueles que normalmente recebem os cargos mais altos. Isso, pois como explica Eugênio (2011), idade confere aos candomblecistas “autoridade e força”.

A religiosidade e a tradição candomblecista, com toda a sua complexidade, interagem com a cidade e com seus habitantes. Efetivamente, o terreiro Nzo Kuna Nkosi se localiza em um bairro periférico de Belo Horizonte porque tem aí mais liberdade para realizar suas festas.

⁵ Detalhes sobre o processo de iniciação candomblecista na tradição banto podem ser lidos no livro “Iniciação de muzenza nos cultos bantos”, de Silva (1998)

Nas palavras de Tatetu N'panji, “Candomblé tem que ser longe do centro, porque as pessoas se incomodam com o barulho”. Se a festa religiosa não é o elemento central da vida de um terreiro, pode-se argumentar que é aquele que mais chama a atenção, pois quebra a rotina e traz movimentação à rua em que se localiza, bem como quebra o silêncio noturno com as cantigas entoadas ao som dos atabaques. Tudo, em respeito aos *nkinses* cultuados.

O sagrado do terreiro

Normalmente, como ocorre com o Nzo Kuna Nkosi, basta olhar para os terreiros de Candomblé para se perceber que se apartam da imagem e do tempo urbano das cidades em que se encontram, sobretudo quando são cidades grandes. A natureza está sempre presente e é condição *sine qua non* para que existam. Como demonstra Carvalho (2005), as religiões afro-brasileiras cultuam elementos da natureza, como rios, árvores, montanhas e florestas. É sobre tais elementos que o culto é construído, e os mesmos devem estar presentes nos terreiros, ou minimamente representados, para que a prática religiosa se desenvolva. São elementos sagrados, como explica o mesmo autor, e não podem ser destruídos mesmo face às possibilidades de lucro capitalista que tal destruição possa trazer. A natureza é, nesse sentido, inegociável.

Outro aspecto de um terreiro que normalmente destoa da paisagem urbana moderna é a sua simplicidade. Não há vidros espelhados como aqueles de um arranha céu, arquitetura arrojada, tampouco muito luxo. E ao contrário de enfeites com obras de arte de estilo europeu, há representações de deuses negros e utensílios de cozinha feitos de barro. Particularmente com o terreiro Nzo Kuna Nkosi, ainda que esse funcione em uma casa localizada em um bairro residencial periférico de Belo Horizonte, não se trata de uma casa comum: tem aspecto, nas palavras de um de seus membros mais jovens, de “casa de gente velha”.

Dentro dos terreiros, contudo, não há apenas gente velha. Há também pessoas novas, organizadas como uma comunidade, realizando uma infinidade de funções de forma coletiva. Como elo de união dessas pessoas há a sua religião. Essa pode ser entendida à luz de Durkheim (1989), como um fato social que gera coesão ao grupo. Embora esse não represente toda uma sociedade, também não se pode dizer que o funcionamento da sociedade em geral determine a organização do terreiro. Pelo contrário, isso é determinado em maior medida pela religião e, conforme Botelho e Nascimento (2010), pela lógica tradicional e comunitária de raiz africana, presente nos terreiros. Trata-se de uma organização sagrada, repleta de elementos inegociáveis, imutáveis, aos quais as pessoas devem se adaptar. Isso, em oposição

ao ordenamento profano do mundo externo, cada vez mais moderno, uma vez interpretado a partir da dicotomia sagrado versus profano apresentada por Durkheim (1989).

O ordenamento profano do mundo externo ao terreiro, moderno, capitalista, que submete a natureza a seu comando, caracteriza a formação do Estado nacional. Esse é, na verdade, tal como apresenta Casanova (1994), uma construção da própria modernidade, secular por natureza. E para sobreviver nesse mundo moderno, a tradição sagrada dos terreiros se reinventa, se sincretiza, se adapta e resiste continuamente, tal como, conforme Segato (2007), sempre fez. Foi por meio da adaptação, explica essa mesma autora, que os vários cultos a divindades realizados na África foram transformados no Candomblé brasileiro, e é por meio dos mitos dessas divindades que esses religiosos interpretam a realidade. Toda a concepção de mundo no Brasil pode ser compreendida à luz dos *nkinses*, bem como todas as imposições do meio externo podem ser apreendidas e englobadas pelos terreiros, inclusive a modernidade, com a qual aprenderam a conviver. O contrário, por sua vez, não acontece da mesma maneira e a concepção de mundo candomblecista não é incorporada – e nem repassada – pelo mundo externo ao terreiro. O externo se sacraliza, mas o interno não se profana. O mundo externo é excludente, ao passo que os terreiros são includentes. E essa é, como explica Segato (2007), sua grande estratégia de adaptação e sobrevivência.

Festa no terreiro

A tradição do terreiro Nzo Kuna Nkosi coexiste com a modernidade de Belo Horizonte. *Nkinses* seguem sendo cultuados nessa casa, e suas festas seguem sendo realizadas. Dentro de seus muros se encontram tanto candomblecistas mais idosos quanto mais jovens. Ao seu redor, pessoas na rua e casas na vizinhança, como se espera de um bairro residencial de Belo Horizonte. A vida dessas pessoas não para e a festa – e o terreiro – se confundem com a paisagem da cidade. Foi a partir desse contexto que tomei parte na festa de Nsunbu, que narro a partir desse ponto.

Cheguei ao terreiro acompanhado de Tata Kis'ange, o Tata Cambondo⁶ mais velho do terreiro, que possuía naquele momento 42 anos de santo, ou seja, 42 anos como iniciado no Candomblé. Tata Kis'ange é filho biológico de Tateto N'panji e é, após seu pai, o candomblecista mais “velho de santo” desse terreiro. Esse dado é importante de ser citado, pois a festa que aqui narro foi, como expus anteriormente, a festa do *nkinse* Nsunbu, de quem

⁶ Personagem responsável por conduzir o ritual, cantando e tocando músicas nos atabaques para os *nkinses*, bem como responsável, dentre outras coisas, por executar o corte, ou morte ritual, de animais.

Tata Kis'ange é filho⁷. Sua chegada foi, portanto, o marco do início da festa, que, do ponto de vista ritualístico já se iniciara. Ao chegarmos eram conduzidos os toques para Ngira, que abrem o ritual, por ser esse *nkinse* considerado mensageiro entre o mundo dos homens e o mundo das divindades.

Logo após os toques para Ngira, todos os filhos de santo da casa, seguindo a ordem dos mais velhos de santo até os mais novos, cumprimentaram ritualmente a Tateto N'panji, Tata Kis'ange e Mametu Mutunji, a mãe pequena⁸ do terreiro, que também é esposa de Tateto N'panji. Em seguida, todos os filhos de santo se cumprimentaram ritualmente uns aos outros, iniciando sempre do mais velho de santo ao mais novo. O cumprimento ritual, central em todos os rituais do terreiro, se trata de um pedido de benção. O filho de santo mais novo (“novo de santo”) beija a mão do mais velho, pedindo-lhe a benção. Esse, por sua vez, beija a mão do mais novo em retribuição, e lhe oferece as bênçãos de seu *nkinse*. Ou seja, a todos que pediram a benção a Tata Kis'ange, esse respondeu dizendo, “que Nsunbu te abençoe”.

Os pedidos de benção são feitos logo que se iniciam os toques – também de três canções – para Nkosi. A saudação a esse *nkinse* foi também um momento importante da festa, por ser Nkosi o *nkinse* pai de Tateto N'panji (efetivamente, o nome do terreiro, Nzo Kuna Nkosi, significa em português Casa de Nkosi), que, então, após a benção geral já narrada, entrou na roda formada por todos os filhos de santo e dançou junto a eles.

É importante ser dito nesse momento que a estrutura aparente da festa era a seguinte: à entrada do terreiro havia cadeiras onde se assentavam todos aqueles que haviam ido para assistir, fossem iniciados no Candomblé em outras casas ou simpatizantes não iniciados. Havia cadeiras também à direita, ao fundo do salão, mais próximas a um altar com imagens de santos e outras figuras cultuadas na umbanda. Esse se trata de um terreiro que também realiza rituais umbandistas. Essas cadeiras mais próximas ao altar eram ocupadas, via de regra, por iniciados ou pessoas amigas mais próximas à família regente do terreiro – ou a seus iniciados mais velhos de santo. Foi em uma dessas que me assentei, por indicação de Tata Kis'ange. Ao centro do salão ocorria o ritual de fato, em que danças eram realizadas em roda pelos filhos de santo da casa. Essas pessoas dançavam ao redor de um círculo no chão, onde se localiza o assentamento do terreiro⁹. À frente de tudo, ou seja, no extremo oposto à porta de entrada do terreiro, estavam as cadeiras onde se assentavam Tateto N'panji e Tata

⁷ Ser filho de um *nkinse* significa reconhecer a essa divindade como protetora, o que não implica, necessariamente, em ser iniciado no Candomblé.

⁸ A mãe pequena – que também poderia ser um pai pequeno – é a primeira na linha de sucessão do terreiro. Ou seja, no advento da falta de Tateto N'panji, a responsável por comandar o terreiro é Mametu Mutungi.

⁹ Trata-se do centro energético materializado do terreiro, onde está plantado o *axé* da casa, a partir do qual a mesma se torna um terreiro de Candomblé.

Kis'ange. Mametu Mutungi também tinha direito a uma cadeira ali, mas por escolha própria tomava parte da dança. Em seu lugar, curiosamente, estava assentada uma senhora muito idosa, alvo de grande respeito por todos os presentes, mas que também pedia a benção à família regente do terreiro. Tratava-se de uma filha de santo da casa, mais nova de santo do que Mametu Mutungi, mas que já não mais podia dançar por sua idade biológica avançada (87 anos, naquele momento). A presença dessa senhora e o tratamento cuidadoso recebido por ela demonstram que a regra de respeito aos mais velhos no Candomblé vale para todos os mais velhos, e não apenas para as pessoas mais antigas de santo. Finalmente, ao lado esquerdo, ao fundo da entrada do salão, encontravam-se os atabaques – três atabaques – e os Tata Cambondos da casa. Esses tomavam parte no ritual de uma forma muito particular, conduzindo a festa – que no limite era regida por Tateto N'panji – a partir daquele canto e interagindo mais uns com os outros. Os Tata Cambondos pediam as bênçãos e ofereciam respeito à família regente do terreiro, mas sem a obrigação de se deslocar do canto onde se encontravam e tocavam os atabaques.

Durante os toques para Nkosi, Tateto N'panji não apenas dançou para seu *nkinse*, mas também tocou o assentamento da casa e em seguida a sua própria cabeça, benzendo-se. Benzeu-se também junto aos atabaques e ao caminho que levava da porta de entrada do terreiro ao centro da roda de dança. E, após esses passos, ofereceu a benção novamente a todos os filhos de santo da casa. O mesmo procedimento foi repetido por todos os iniciados presentes no terreiro durante os toques para seus *nkinses* pais ou mães, com a única diferença de que um iniciado mais novo de santo jamais oferece a benção a um mais velho, e sim a pede.

Em sequencia, foram tocadas músicas para Ngira, Nkosi, Katendê, Mutakalambô, Nzazi, Tingongo, Nsunbu, Ktembo, Angorô, Mametu Angoromeia, Vungi, Mametu Matanda, Mametu Dangualunda, Mametu Kaiare, Mametu Nzunba, Lenbarengangafuraman e Kas'ute. Cada um desses *nkinses* responsável, de acordo com a crença candomblecista, pela regência de um conjunto de forças da natureza e de aspectos da vida humana. Cabe, assim, a Ngira o governo da comunicação, dos caminhos e das encruzilhadas. Cabe a Nkosi a abertura de todos os caminhos e governo sobre o ferro e a guerra. Aos demais *nkinses* cabem os governos dos inúmeros outros aspectos da formação do mundo. E, particularmente a Nsunbu, personagem central dessa festa que descrevo, cabe o governo sobre a varíola e todas as chagas, bem como sobre suas curas. Acredita-se que seus filhos são marcados por grandes doenças em suas vidas, doenças essas que foram curadas a partir da intervenção de Nsunbu, que lhes acompanha no cumprimento de seus destinos enquanto vivos. Trata-se, portanto, de um

nkinse que é objeto de particular devoção, por serem a ele designados todos os pedidos por saúde que os candomblecistas fazem. Com isso, pode-se dizer que o ritual aqui narrado, muito mais do que uma festa para um *nkinse*, se tratou de uma festa pela saúde e cura dos males de todas as pessoas do mundo, crentes ou não no Candomblé.

Mais adiante na festa, no momento em que foram cantadas as três cantigas para Mametu Angoromeia foi também um ponto importante da festa. Nesse, Tateto N'panji derramou sobre o assentamento da casa um pouco de água, que todos os filhos de santo e algumas outras pessoas presentes foram convidados a tocar e utilizar para se benzerem. Também eu fui convidado por Tata Kis'ange a fazê-lo, após o que retornoi à minha cadeira. Em seguida, e mais uma vez após um cumprimento geral entre todos os filhos de santo, iniciou-se o toque de uma cantiga e alguns instrumentos específicos para chamar os *nkinses* à terra, ou seja, para iniciar os fenômenos de possessão. A partir desse momento, diversos dos filhos de santo começaram a entrar em transe, incorporando seus *nkinses*, e passando, em seguida a, de olhos fechados, realizar danças e emitir sons característicos de suas divindades pais ou mães. Coube a outros filhos de santo da casa auxiliar aos agora *nkinses* incorporados a arrumar suas roupas, que deveriam ser organizadas no corpo em uma disposição diferente daquela que antes os médiuns mantinham. Após isso, os *nkinses* incorporados foram levados para o canto do salão, exatamente em frente ao grupo de cadeiras onde eu me encontrava, e por ali ficaram enquanto eram tocadas cantigas para as demais divindades da sequência apresentada acima, com exceção de Lenbarengangafuraman e Kas'ute, que não foram saudados nesse momento. Na sequência, ainda ao som de outras canções, todos os *nkinses* incorporados foram levados para um local reservado do terreiro, acessível apenas aos iniciados, e do lado de fora foi realizada uma pausa.

A pausa também se tratou de um momento importante da festa, pois a maioria das pessoas ali presentes se conhecia e pôde se cumprimentar. De minha parte, aproveitei desse momento para cumprimentar a Tateto N'panji. Ainda durante a pausa, um fato curioso ocorreu: um dos médiuns anteriormente incorporados por um *nkinse* saiu da parte reservada do terreiro falando com voz e jeito de criança, pedindo a Tateto N'panji para participar da festa. Esse lhe negou o acesso dando-lhe apenas a benção, também pedida. Em seguida, o médium retornou para dentro. Tratava-se de um Vungi incorporado, uma divindade criança, que tem a função ritual de trazer mensagens dos *nkinses* incorporados a seus filhos.

Terminada a pausa, iniciou-se uma nova rodada de cantigas, cantadas apenas para os *nkinses* ainda presentes. Cabe aqui uma explicação: durante o intervalo todos os médiuns incorporados foram levados para o local reservado, e lá alguns dos *nkinses* foram vestidos

com suas roupas rituais, sendo outros suspensos – ou seja, os médiuns que os incorporavam foram retirados do estado de transe. Alguns dos médiuns que saíram do transe voltaram normalmente à área pública do terreiro, onde a festa era conduzida, e outros ficaram na parte reservada auxiliando no preparo dos *nkinses* que ficaram. Finalmente, ao som dos atabaques, os *nkinses* já vestidos com suas roupas rituais, acompanhados dos demais filhos de santo retornaram à área pública, sendo a nova rodada de músicas cantadas para eles.

Ao retornar à área pública, dois Nsunbus incorporados – os únicos dois – trouxeram consigo bacias de pipocas, que foram, em seguida, distribuídas a todas as pessoas presentes na festa.

Essa nova rodada já não era igual a anterior. Apenas os *nkinses* e seus auxiliares (que são normalmente mulheres chamadas de Makotas) dançavam, de acordo com a ordem das cantigas cantadas pelos Tata Cambondos. Assim, primeiro foram entoados cânticos para Mutakalambô, que incorporado em uma das filhas de santo da casa, dançou rapidamente passos rituais que lembravam um samba. Em seguida, foram cantadas cantigas para Angorô, que, já de forma mais lenta, também sambou ao redor do terreiro. E logo após veio o momento mais importante da festa: foram cantadas cantigas para Nsunbu, que, vestido em sua roupa com palhas que lhe cobriam o corpo – e simbolicamente suas chagas – dançou e abraçou a todos os presentes. A primeira das cantigas para esse *nkinse* foi cantada por Tata Kis’ange. Cabe dizer que esse não possui no terreiro Nzo Kuna Nkosi o trabalho de cantar as cantigas, nem de tocar os atabaques, ficando apenas sentado em um lugar de respeito, como uma das autoridades presentes nos rituais. Cabem a Tata Kis’ange, não obstante, outras funções em rituais não públicos do terreiro, bem como, por sua idade de santo, lhe é investida grande autoridade – autoridade, inclusive, de parar uma festa pública caso julgue que deve. Por tal autoridade e pelo respeito que lhe é investido, ao serem iniciadas as cantigas para seu *nkinse* pai, lhe foi dada a honra de cantar a primeira música, e quantas mais quisesse. Sobre esse canto, um fato mais deve ser comentado: quando Tata Kis’ange se levantou para cantar pôde ser percebido o silêncio feito por todas as pessoas presentes, que ensejava um misto de respeito e admiração por aquela pessoa. Embora fosse esperado, não havia nenhuma norma formal imposta às pessoas para que fizessem silêncio, e essas normalmente conversavam durante as cantigas. O único momento em que isso não ocorreu foi quando Tata Kis’ange cantou.

Em um ato simbólico de pedir cura para todas as doenças a Nsunbu, todas as pessoas presentes passaram as pipocas que haviam ganhado por seus corpos e, logo após, atiraram-nas

ao *nkinse*, que dançava no meio do terreiro. Todo o local ficou coberto de pipocas, mas isso pouco pareceu importar aos presentes, que demonstravam fé que suas doenças seriam curadas.

Seguindo a Nsunbu, foram entoadas cantigas para Mametu Kaiare, que calmamente dançou pelo terreiro. E, em seguida, finalmente, foram cantadas músicas para Mametu Nzunba, que também dançou calmamente pelo terreiro.

A dança dessas duas divindades marcou o final da sequência de cantos para os *nkinses* daquela festa específica, dado que todas as divindades incorporadas já haviam sido cultuadas. Contudo, um fato mais compôs a festa. Todos os *nkinses* incorporados, que estavam sentados ao fim das canções para Mametu Nzunba – com exceção dessa divindade, que dançava – se levantaram e voltaram a dançar, ao som dos atabaques. Foi então que um dos Nsunbus deu seu braço a um homem e o outro deu seu braço a uma mulher, que estavam sentados junto à plateia. Então, após darem uma volta com as divindades pela roda de dança, foram levantados pelos Tata Cambondos da casa e em seguida assentados, cada um em uma cadeira. Tratava-se de um ritual de suspensão – como é chamado – dessas duas pessoas, que é parte do processo de iniciação para Tata Cambondos (no caso do homem) e Makotas (no caso da mulher). Uma vez assentados, os dois foram cumprimentados, em ordem, pelos *nkinses* incorporados, pela família regente do terreiro e por todos os filhos de santo da casa (Tata Cambondos primeiro).

Finalmente, essas duas pessoas voltaram a seus lugares e os Tatas começaram a cantar cantigas para Lenbarengangafuraman e Kas’ute. Esses dois são os nomes de um mesmo *nkinse*, reconhecido por cada uma das formas de acordo com sua idade, sendo Lenbarengangafuraman o mais velho e Kas’ute o mais novo. Tal *nkinse* é sempre o último para o qual se canta, por ser reconhecido como o grande pai da criação, tanto da Terra quanto de todos os outros *nkinses*, merecendo, assim, respeito especial no Candomblé. Após dançarem para Lenbarengangafuraman e Kas’ute, todos os *nkinses* presentes, acompanhados de seus auxiliares e ainda ao som dos atabaques, se retiraram para a parte reservada do terreiro, guardando apenas um último momento para se despedirem de todos os presentes. Tateto N’panji após tudo, finalmente, falou uma última frase em kikongo e todas as pessoas responderam e começaram a se cumprimentar. Havia terminado o ritual e restava àquela noite no terreiro apenas a oferta de um jantar a todas as pessoas presentes. Por convite de Tata Kis’ange, comi junto aos demais Tata Cambondos, que contavam, em roda, casos sobre outras festas de Candomblé de que haviam participado. O jantar marcou o fim da festa e, assim que terminou, todos foram embora do terreiro.

O equilíbrio do universo e a religiosidade individual

A festa pública do Candomblé pode ser interpretada, à luz de Caillois (1950), como uma “atualização dos primeiros tempos do universo (...), da era original eminentemente criadora que viu todas as coisas, todos os seres, todas as instituições, fixarem-se na sua forma tradicional e definitiva” (CAILLOIS, 1950, p.101). Efetivamente, os cânticos entoados pelos Tata Cambondos e repetidos por todos os filhos de santo presentes, contam as histórias míticas dos *nkinses*, que sempre se tratam de grandes feitos e conquistas, batalhas heroicas ou magias poderosas. Sempre exaltam a grandiosidade da divindade, que é reconhecida como um ancestral de toda a humanidade. Em respeito a tal ancestral, um rigor ritual é mantido: o chão deve ser coberto por folhas, cujo segredo e magia são guardados por Katendê – que deve, então, ser reverenciado durante sua colheita; e as roupas vestidas pelos candomblecistas devem ser da cor branca, que além de facilitar a magia, oferecem respeito ao criador Lenbarengangafuraman; e o teto do terreiro também deve ser coberto, o que, na festa de Nsunbu, foi feito com bandeirinhas nas cores marrom (representando a Nsunbu), azul (representando a Nkosi) e branco (representando a Lenbarengangafuraman).

Efetivamente, a festa de Candomblé objetiva reverenciar os *nkinses*, recriando no terreiro o momento de sua vida na terra, e é nesse contexto que o médium em transe, possuído pela divindade, deve ser reverenciado como sendo o próprio *nkinse*. E o que acontece na festa pode ser entendido, como argumenta Caillois (1950), como um momento de exceção à vida cotidiana das pessoas: trata-se, para os candomblecistas, do momento de se reverenciar as divindades que lhes regem a vida. Há na festa candomblecista o canto, a dança, a comida e a exaltação. Trata-se de um momento de alegria.

Não obstante, a festa candomblecista não pode ser interpretada *ipsis literis* conforme a teoria das festas de Caillois (1950). Efetivamente, embora se trate de um momento que reúne diversos elementos que esse autor identifica como aqueles de uma festa, não se trata de um momento de suspensão de regras de toda a sociedade, como, por exemplo, o carnaval, conforme definido pelo próprio Caillois (1950). Trata-se de um momento de suspensão da vida cotidiana apenas das pessoas ali presentes, sobretudo dos filhos do terreiro, que devotam, como um grupo (uma comunidade), tempo e esforço para que a festa se realize.

A festa pública candomblecista possui tanto elementos carnavalescos como outros de uma cerimônia religiosa mais contida. Há cânticos, gritos e exaltações, mas há também bênçãos e orações. Um tempo mítico é recriado e as divindades se apresentam e dançam ao som dos atabaques – é a volta dos primeiros tempos, que vêm reforçar o equilíbrio do

universo. Mas a festa tem uma sequência definida de cantos, bem como ordem e regras claras de acontecimento – daí o porquê de o Vungi incorporado não ter recebido a permissão de Tateto N’panji para ficar no terreiro. Todas as pessoas são convidadas a dividir a energia, o *axé* da festa, mas apenas os candomblecistas filhos ou convidados da casa podem dançar ao redor do assentamento do terreiro. O reequilíbrio do universo passa pela suspensão das regras da vida cotidiana das pessoas ali presentes, mas possui seu ordenamento e suas regras próprias.

Igualmente, o tempo e o espaço são suspensos de forma mística, mas fisicamente o terreiro permanece em funcionamento em Belo Horizonte, e é por tal razão que se localiza na periferia, onde o som dos atabaques não causa perturbação à ordem urbana. Terminada a festa – o que também tem hora para ser, todas as pessoas vão embora, bem como também vão embora os *nkinses* que haviam se incorporado. A ordem do mundo profano, externo ao terreiro, nesse momento não se refaz, porque nunca foi desfeita. A Belo Horizonte que abrigou a festa permanece a mesma para todos os seus cidadãos que não estiveram ali presentes – e mesmo para os que estiveram, pois, a festa não muda a cidade. Mas as pessoas presentes no terreiro, cada uma à sua forma, como explica Tata Kis’ange, praticaram sua devoção, renovaram suas energias e refizeram a ordem de suas próprias vidas.

Enquanto instituição o Candomblé tem seu lugar próprio na cidade, burocraticamente definido. Realiza suas atividades sem suspender ou alterar a ordem urbana, dado que dela faz parte. Suspende, altera e renova, por outro lado, a ordem da vida pessoal do candomblecista, que não se envolve apenas com o *axé* dos *nkinses* e da festa. Pelo contrário, envolve-se fisicamente com a realização da festa, para a qual devota tempo e trabalho. Pode-se argumentar que o mesmo vale para as pessoas que, como eu, não participaram da organização e do preparo da festa, apenas a assistiram. Alguns renovaram aí por meio da pipoca que passaram em seu corpo a esperança de se curar de suas chagas; outros renovaram sua fé nos deuses que se incorporam e dançam, dos quais tiram forças para viver sua vida cotidiana; particularmente, eu saí com a inquietação que me levou a escrever esse trabalho.

Essa forma de entender o sentido da festa candomblecista, com um objetivo último relacionado à religiosidade individual de cada pessoa, segue a linha de pensamento descrita por Simmel (2010). Esse autor entende que são os diversos sentimentos religiosos das pessoas – vividos não necessariamente em um contexto que envolva alguma crença – que levam à construção de uma religião. Nessa linha, pode-se afirmar que seriam os sentimentos relativos à existência dos *nkinses* em suas vidas, e ao auxílio que esses proporcionam para a sua vida cotidiana, que levam os candomblecistas a cultuá-los e participar de festas em sua

homenagem. A festa candomblecista é, assim, uma festa religiosa que tem um sentido coletivo e que é organizada e executada por um grupo de pessoas, organizadas de forma comunitária, mas que toca a cada pessoa individualmente, como coloca Tata Kis’ange. Assim, não importa, conforme explica, se a pessoa entende o Candomblé como doutrina, religião, folclore ou simplesmente como um conjunto de rituais. O que importa é o que o *nkinse* lhe aporta à sua vida, e o sentimento que estar na festa lhe desperta. A força que lhe dá para viver sua vida cotidiana.

Importa ao candomblecista também o que o sentimento de pertencer à comunidade do terreiro lhe aporta. Efetivamente, sem as comunidades dos terreiros não há candomblé e nem candomblecistas. É a partir daquelas que esses se iniciam na religião, desenvolvem, praticam e renovam a sua fé, e é nesse sentido que o Candomblé sobrevive ao tempo: trata-se do culto comunitário a *nkinses*, e cada pessoa tem o seu *nkinse* (conforme Tata Kis’ange, quer entenda alguma coisa sobre o Candomblé ou não). É também nesse sentido que Segato (2007) indica que o Candomblé é plural e inclusivo: todos temos *nkinses* e todos podemos ser candomblecistas. A festa é, portanto, organizada pelo terreiro, em coletividade, como uma ocasião para reunir a todas as pessoas para que, como um grupo, reverenciem às suas divindades.

Finalmente, também na linha dos escritos de Simmel (2010), pode-se afirmar que a festa candomblecista reúne elementos que comprovam e reavivam a fé dos candomblecistas: os *nkinses* em que creem saem do mundo das divindades e, literalmente, se materializam em seus corpos ou no de outros iniciados, oferecem bênçãos, gritam e dançam. E oferecem abraços, com os quais acolhem as demandas dos filhos, que são cochichadas em suas orelhas. E não sendo apenas esse contato sem fala suficiente, eles enviam seus *Vungis*, para que passem suas mensagens em português. A festa é, finalmente, organizada pelos candomblecistas para reverenciar os *nkinses*, mas mais do que receber as reverências essas divindades trazem a seus filhos todo o alento necessário para que sigam firmes em seu viver. Viver esse que, para a maioria das pessoas presentes à festa de Nsunbu, ocorre em Belo Horizonte, envolto em algumas das tantas possibilidades que a cidade oferece.

Considerações finais

Busquei com esse trabalho apresentar alguns elementos que demonstram como o Candomblé existe na cidade de Belo Horizonte – resistindo à sua modernidade, estudando, particularmente, o caso de seu terreiro de Candomblé da nação Angola mais antigo. Esse

terreiro se localiza em um bairro residencial da periferia da cidade, o que, conforme demonstrei, não significa que seja indesejado (ainda que seja por muitas pessoas), mas que encontrou um lugar próprio em seu contexto urbano, a partir do qual possui maior liberdade para manter viva sua tradição. Acredito que os elementos percebidos ao se observar o caso do terreiro Nzo Kuna Nkosi possam ser generalizados para todas as religiões dos orixás.

Efetivamente, me propus, com base nos escritos sobre Sociologia da Religião de Simmel (2010) e Caillois (1950), a explorar como se dá a coexistência entre a modernidade urbana, secular, e a tradição afro-brasileira, mística e baseada na fé e entrega aos *nkenses*. Apresentei alguns exemplos que demonstram que tal tradição exige sacrifícios do religioso para ser mantida viva: são necessários dias de reclusão e dedicação ao terreiro, bem como a reunião de diversas pessoas para a realização de um trabalho que só é possível de ser executado de forma coletiva; as facilidades da cidade não reduzem o trabalho dentro do terreiro, que funciona a partir de regras próprias; a realização de uma festa religiosa não é uma atividade simples e, ao longo do ano, há um calendário com várias festas a serem realizadas. Não obstante, mesmo com todas as suas regras, há pessoas dispostas a manter viva a tradição do Candomblé, mesmo em um contexto urbano. Essas pessoas se beneficiam tanto da experiência religiosa individual que possuem com o reconhecimento e culto a seus *nkenses*, quanto também da experiência coletiva oferecida, dentre outras possibilidades, pela participação em uma festa de Candomblé. Mais adiante, renovam-se com tais experiências, ganham forças para viver e ressignificar sua vida cotidiana.

A modernidade possui elementos que poderiam ser usados para substituir a necessidade de pertencimento de um religioso a um terreiro. Contudo, a fé do candomblecista e sua experiência religiosa individual mantém vivo o culto aos *nkenses*. Outrossim, se a construção moderna de um centro urbano como Belo Horizonte destoa da simplicidade encontrada nos terreiros, esses são capazes de resistir à cidade e encontrar um lugar em que possam seguir existindo dentro da mesma – em parte, foi isso se percebeu com a observação do terreiro Nzo Kuna Nkosi.

Do ponto de vista teórico, tentei demonstrar aqui que festas religiosas não têm sempre a função de restauração da ordem cósmica de toda uma sociedade. Pelo contrário, podem ser úteis para restaurar a ordem da vida de pessoas individualmente, ou comunitariamente, sem que isso signifique ruptura com a ordem social vigente. A ruptura pode ser com a vida cotidiana, e isso é inclusive buscado pelos candomblecistas. À guisa de conclusão, acredito ser interessante realizar outros estudos que trabalhem essa mesma ideia, a partir tanto das ciências sociais quanto de outras áreas de conhecimento.

Finalmente, saliento que não me propus com o presente trabalho esgotar o assunto em pauta. Pelo contrário, busquei, com limitações, trazer luz a algumas inquietações que me acometem ao longo do meu próprio trabalho de pesquisa dentro da Sociologia da Religião, esforço esse que não pretende ser definitivo sobre o tema, e que pode ser beneficiado por outros estudos. Acredito que o mesmo relato da festa poderia também ser estudado a partir da visão de outros autores, o que, sem dúvida, enriqueceria o conjunto de conhecimentos científicos como um todo e, em particular, sobre as religiões afro-brasileiras.

Referências bibliográficas

- BROWN, D. Umbanda: **Religion and politics in urban Brazil**. Nova York: Columbia University Press, 1994.
- BOTELHO, D., NASCIMENTO, W. Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos Candomblés. In: **Participação: a revista do decanato de extensão da Universidade de Brasília**. Brasília: UnB, 2010, vol. 17, pp. 74-82.
- CAILLOIS, R. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1950.
- CARVALHO, J. As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza. In: **Série Antropologia 381**. Brasília: DAN, 2005. Disponível em: http://www.dan.unb.br/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=11&Itemid=22.
- CASANOVA, J. **Public religions in the modern world**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- DURKHEIM, E. **Formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- EUGÊNIO, W. A senhoridade nos terreiros de Candomblé. In: **Jornal Maturidades**. São Paulo: PUC São Paulo, 2011. Disponível em: http://www.pucsp.br/maturidades/aspectos_bio_sociais/candomble_38.html.
- PRANDI, R. **Mitología dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRANDI, R. Modernidade com feitiçaria: Candomblé e umbanda no Brasil do século XX. In: **Tempo Social, revista de sociologia da USP**. São Paulo: USP, 1990, pp. 49-74, vol.2, n.1.
- SEGATO, R. **La nación y sus otros: reza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.
- SIMMEL, G. **Religião: ensaios – volume 1/2**. São Paulo: Olho d'água, 2010.
- SILVA, O. **Iniciação de muzenza nos cultos bantos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: NUNES, E. **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.