

## O SAMBA NO CONTEXTO DO CANDOMBLÉ: FESTA, MITO E SACRALIDADE COMO EXPERIÊNCIAS DE LAZER<sup>1</sup>

**Recebido em:** 18/02/2015

**Aceito em:** 28/08/2015

*Bruno Silva Nigri*  
*José Alfredo Oliveira Debortoli*  
EEFFTO – UFMG  
Belo Horizonte – MG – Brasil

**RESUMO:** O presente artigo aborda o samba produzido no candomblé. Apresentamos uma descrição de um contexto de prática do samba a partir de uma incursão em uma casa de candomblé de Angola na região metropolitana de Belo Horizonte. Propomos apresentar reflexões relacionando-o a elementos como a festa, o mito e a sacralidade. Considerando que no contexto dos terreiros há práticas de sentido e de produção cotidiana, indagamos possibilidades para ancorar o entendimento das experiências de lazer, ultrapassando argumentos que situam esta noção em uma lógica de modernidade eurocêntrica. Enfatizamos o samba como experiência cultural, na qual se produzem sentidos marcados por uma história e tradição afro-brasileira.

**PALAVRAS-CHAVE:** Dança. Atividades de Lazer. Religião.

### THE SAMBA IN THE CANDOMBLÉ CONTEXT: FEAST, MITH AND SACREDNESS AS LEISURE EXPERIENCE

**ABSTRACT:** This article addresses the samba produced in Candomblé. It is a description of a samba practice context from an incursion into a Candomblé house in the metropolitan region of Belo Horizonte. We propose considerations relating it to elements such as the feast, the myth and the sacredness. Whereas in the context of the terreiros there are practices of sense and of everyday production, we investigated possibilities to anchor the understanding of leisure experiences, overcoming arguments that situate this notion within an Eurocentric modernity logic. We emphasize the samba as cultural experience in which senses characterized by the african-Brazilian history and tradition are produced.

**KEYWORDS:** Dancing. Leisure Activities. Religion.

<sup>1</sup> Este texto é uma parte revisada da dissertação de Mestrado de autoria de Bruno Silva Nigri *O samba no terreiro: Música, corpo e linguagem como prática cultural – apontamentos para o campo do lazer*, sob orientação do Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli, defendida em 2014, no Programa de Pós-Graduação em Lazer, reelaborada na forma de artigo científico. Propomos aprofundar o debate iniciado no texto *Por um olhar menos fragmentado no campo acadêmico do lazer: o candomblé e o samba como referências*, apresentado e publicado nos Anais do XIX Conbrace. Vitória, 8 a 13 de setembro de 2015.

### **Abertura: Lazer e Experiência Cultural**

Buscaremos, ao longo do texto, enfatizar o samba como uma experiência cultural, contextualizada na prática do candomblé. Procuramos nos aproximar de diferentes modos de vida e de processos de produção de sentidos que se constituem em – e constituem – práticas compartilhadas. Focalizamos o samba como uma experiência gerada no contexto singular dos terreiros, em que se produzem sentidos diversos (sejam eles lúdicos, sagrados, de disputa por poder, etc.), marcados por uma história e tradição afro-brasileira. Indagamos, sobretudo, novos movimentos e relações para a problematização do lazer, atentos à rica diversidade e à alteridade de nossa condição humana.

Considerando que no contexto dos terreiros há práticas de sentido e de produção cotidiana da vida, investigamos possibilidades para ancorar o entendimento das experiências de lazer, ultrapassando argumentos que o situam de forma etnocêntrica, linear e objetivada de produção do conhecimento.

A partir dessas concepções, emergiu um conjunto de fragmentações da percepção da experiência social, produzindo as mais diversas formas de dicotomização das dinâmicas da vida: cultura/natureza; mente/corpo; teoria/prática; trabalho/lazer, entre tantas outras. Com esse mesmo sentido, Gomes & Elizalde (2012, p. 19), ao fazer referência a um processo de “colonialidade” eurocêntrica do saber, assinalam que tudo isso acabou por gerar invisibilidades aos contextos da vida social orientados por outras lógicas.

Por isso, buscamos nos aproximar do samba produzido/fruído no terreiro, em meio à dimensão ritual e festiva dos candomblés, procurando relacioná-lo com os

estudos do lazer, compreendendo os processos e a riqueza de relações que fazem emergir sentidos em torno da musicalidade e da corporalidade.

### **Desde que o Samba é Samba... é Assim?**

Reconhecemos, de um modo mais geral, o samba como um gênero musical de matriz afro-brasileira. Uma prática social que se desenvolveu no meio urbano carioca, entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século seguinte, ao qual é atribuído o título de gênero musical nacional, sendo, portanto, considerado um importante símbolo identitário brasileiro. O contexto dos “morros cariocas” muitas vezes é associado como o único e legítimo local de sua manifestação e fruição, constituindo-se em um território de socialidades.

Entretanto, o samba dos morros cariocas que, muitas vezes, expressa uma exaltação de práticas sociais do espaço urbano (dos morros cariocas), que também relaciona perspectivas de acesso e difusão na indústria cultural, não é a única forma de prática cultural que pode ser denominada *samba*. Entre algumas das reconhecíveis diferentes expressões do *samba*, podemos citar o *samba de roda*, praticado nas rodas de capoeira; o *samba de roda do recôncavo baiano*, que em 2005 foi tombado como patrimônio imaterial da humanidade pela Unesco<sup>2</sup>; o *samba-lenço* do estado de São Paulo; os *cocos* nordestinos, entre outros<sup>3</sup>. Essas singulares expressões produzem distintas formas de dança, constituem-se a partir de uma variada utilização instrumental e, também, revelam-se por diferentes modos de organização coletiva.

Ainda assim, essa diversidade de formas apresenta aproximações – quanto às estruturas rítmicas e melódicas; quanto à poesia manifestada; quanto às suas narrativas;

---

<sup>2</sup> Sobre o processo de tombamento, consultar Sandroni (2010).

<sup>3</sup> Sobre o aspecto da multiplicidade de práticas, consultar Carneiro (1982).

quanto à sua expressividade, entre outras. Similaridades entre práticas denominadas como samba são reconhecíveis em diferentes situações, contextos e localidades de nosso país, transitando, também, pelo complexo sistema cosmogônico das religiões afro-brasileiras. E é a partir desta perspectiva que visualizamos o samba produzido nos *terreiros de candomblé*. Uma prática cultural que carrega uma história ancestral proveniente das relações da população afrodescendente em nosso país.

No trato com a bibliografia referente ao samba, registram-se poucos trabalhos que abordam especificamente o samba no contexto do candomblé<sup>4</sup>. Grande parte do referencial teórico faz uma abordagem do samba somente como um gênero musical<sup>5</sup>, sendo esse, em grande parte, referenciado no “samba carioca”. Quando ele é abordado como prática social, a ele é atribuído um olhar a partir de um contexto mais amplo, como manifestação da cultura brasileira<sup>6</sup>. E paralelamente a essa produção encontram-se trabalhos que abordam contextos<sup>7</sup> nos quais identifica-se o samba como elemento.

Buscando aproximações das possíveis relações entre o samba e o contexto dos terreiros de candomblé destacam-se dois pressupostos identificados por Nigri (2014) e que se revelam tanto por uma forma estética constituída nos terreiros de nação Angola/Congo, na forma coreográfica e musical, quanto por aspectos relacionados ao sincretismo cultural/religioso presente nesse contexto. Neste texto, com o objetivo de problematizar os estudos do lazer, enfatizaremos a experiência cultural de produção/fruição do samba no contexto do candomblé.

---

<sup>4</sup> Lody (1977), Diniz (2008).

<sup>5</sup> Sandroni (2012), Moura (2004), Napolitano e Wasserman (2000).

<sup>6</sup> Carneiro (1982), Sodré (1998), Vianna (1995), Lopes (2005).

<sup>7</sup> Velloso (1990), Moura (1995), Gonçalves (2007), Garcia (2001).

### **O Samba e o Terreiro: Sincretismo, Identidade e Formas Estéticas**

Os candomblés se configuram como um espaço de acesso à ancestralidade africana divinizada na diáspora. De modo paralelo, os grupos negros deslocados à colônia portuguesa exercem um processo de reconhecimento de uma ancestralidade própria da terra em que sofrem o processo de escravização, uma ancestralidade brasileira que se revela na figura do caboclo – uma figura mítica de destaque em torno da qual se constitui, com singularidade, a produção de uma forma de samba.

O antropólogo Jocélio Teles dos Santos (1995) apresenta-nos um panorama de constituição do culto a essa figura nos candomblés da Bahia, atribuindo a ele a denominação de “o dono da terra”<sup>8</sup>. De acordo com o estudioso, o reconhecimento de uma entidade divinizada natural das terras brasileiras ocorre nas diversas nações de candomblé que se configuram no contexto afro-religioso brasileiro, entretanto, devido a uma relação mais profunda do povo banto com formas de culto especificamente relacionadas à dimensão da ancestralidade, o relacionamento entre essas e o culto ao caboclo ganha mais força: É entre aqueles (bantus) que o culto aos ancestrais atinge um grau de socialização, e é entre os bantus que os ancestrais são identificados como “donos da terra” (SANTOS, 1995, p. 13) (sic). Nesse sentido, os atuais candomblés de matriz banto, ou seja, os candomblés de nação Angola/Congo são considerados contextos de grande legitimidade na produção de relações com representantes míticos de uma ancestralidade brasileira.

Por meio do processo de intercâmbio étnico na conformação das religiões afro-brasileiras surgem os denominados *candomblés de caboclo*, práticas religiosas nas quais os ancestrais brasileiros são cultuados. Enquanto nos candomblés se tem como essência

---

<sup>8</sup> Ver SANTOS (1995).

o culto aos ancestrais africanos, ou seja, os *orixás*, *inquices* ou *voduns*<sup>9</sup>, de acordo com cada nação de candomblé, nos candomblés de caboclo é cultuada e solicitada a presença dos ancestrais que aqui viveram, genericamente denominados de caboclos, que se manifestam nos terreiros como índios, boiadeiros, marujos, mineiros etc.

Inicialmente, existiam terreiros específicos nos quais se realizava somente o culto aos caboclos; atualmente essa forma de culto foi assimilada completamente pelos candomblés de nação, principalmente pelos de nação Angola/Congo (LODY, 1977).

Santos aborda a produção afrorreligiosa em torno da figura do caboclo a partir de um processo de “representatividade do outro”, no qual o *eu* possui uma identidade africana e o *outro* uma identidade brasileira<sup>10</sup>. A partir desse sentido relacional, situado no contexto dos candomblés banto, emergem práticas tradicionais referenciadas em “matrizes identitárias” que revelam com singularidade suas representatividades, formas estéticas, narrativas etc., e, neste complexo, temos o samba como importante elemento componente do contexto.

O samba de caboclo que acontece no final das festas, e que é uma resultante do samba de roda, que por sua vez descende das antigas danças de roda de Angola e Congo, tem como contraponto a umbigada das rodas de samba e a inclinação das pernas do caboclo em direção à pessoa escolhida para ir ao centro do terreiro substituí-lo (SANTOS, 1995, p. 89).

Da relação de afinidade com os candomblés de matriz banto, o culto aos caboclos toma como essência formas rituais provenientes da sua nação anfitriã, a partir

---

<sup>9</sup> Divindades cultuadas, respectivamente, nas nações de candomblé Ketu, Angola/Congo e Jêje.

<sup>10</sup> O antropólogo nos apresenta duas situações com as quais ele se defrontou em suas investidas em campo. De acordo com seus relatos, na primeira situação ele conheceu uma jornalista que disse conhecer um índio, um índio que “baixava” semanalmente em uma sessão espírita, na forma de um caboclo, e na segunda situação, ele teve acesso a um relato de uma antropóloga que levou um índio a um candomblé que, ao ver a manifestação de um caboclo, pergunta: Que índio é esse? E é neste sentido que (...) o índio que, levado a um candomblé pela antropóloga, não se viu representado na figura do caboclo, e a jornalista que afirmava ser o caboclo da sessão um índio, estavam diante da mesma questão: a representação do outro. (SANTOS, 1995, p. 12)

da qual, principalmente, a musicalidade toma corpo. Os ritmos básicos que compõem os rituais públicos da nação Angola/Congo são os mesmos tocados nos candomblés de caboclo, algumas formações melódicas são provenientes das cantigas do candomblé de Angola, e algumas cantigas são executadas em dialeto banto (GARCIA, 2001; DINIZ, 2008). Mesmo quando se vai a uma festa de caboclo em casa de candomblé de outra nação, esta se realiza a partir das referências dos candomblés banto. Em Santos (1995), há um relato de uma situação em que uma mãe de santo descendente direta da Casa Branca, uma reconhecida casa de nação Ketu, pediu ajuda a outras lideranças do candomblé para conduzir uma festa de caboclo em seu terreiro, pois ela possuía um repertório limitado de cantigas, repertório este que é dominado com desenvoltura pelos candomblecistas de nação Angola/Congo (1995, p. 95).

Dessa forma,

A prática dos povos de origem banto de cultuar os ancestrais e antigos donos da terra e o fato dos candomblés de nação Angola serem mais abertos às influências externas permite a integração do Caboclo nos candomblés baianos não obstante o culto a esta entidade não ser um privilégio somente desta nação. Se tomarmos o culto ao Caboclo na sua essência ele nos revela vários elementos musicais de origem banto que comprovam a relação entre os Caboclos e a nação Angola: a maneira de tocar os atabaques que são tocados com as mãos em vez de *aguidavis*<sup>11</sup>; a utilização dos toques Congo e Barravento, da nação Angola, no acompanhamento de todas as salvas de Caboclo; a mesma linha guia do *gã*<sup>12</sup> nos toques cabula, da nação Angola, e samba, exclusivo dos Caboclos; [...] a utilização de melodias da nação Angola, idênticas ou gerando variantes, embora com textos distintos (“contrafactum”) no repertório musical dos Caboclos (GARCIA, 2001, p. 116-117).

Como forma de balizar a argumentação em torno da relação entre o samba e o terreiro de candomblé, breves considerações em relação aos usos dos termos *samba* e

---

<sup>11</sup> Varetas de madeira (geralmente retiradas de pitangueiras ou goiabeiras) usadas no candomblé de nação Ketu.

<sup>12</sup> Instrumento de metal semelhante ao agogô.

*caboclo*, juntamente com a prática do culto ao caboclo no candomblé, tornam-se importantes.

Santos, também como outros pesquisadores, deixa clara em seu argumento uma distinção entre os termos *samba de roda* e *samba de caboclo*, assim como também entre os sentidos das “danças de caboclo” e do “samba de caboclo” nas práticas rituais. Em primeiro lugar, a forma como o samba é visualizado na presente argumentação não opera de forma classificatória. O que é aqui buscado é um movimento de compreensão do samba situado no contexto dos terreiros de candomblé. Em segundo lugar, esse contexto revela uma dimensão ritual particular da qual emergem os sentidos consonantes com o que aqui se compreende como samba – o *samba de caboclo* – que pode ser entendido a partir de múltiplas dimensões, como a festa, a musicalidade e a ancestralidade.

Por isso, o samba no terreiro, no contexto dos candomblés, além de um ritmo que compõe o ritual, é a expressão da própria cerimônia pública. O *samba de caboclo* é, ao mesmo tempo, um “gênero musical” e a própria festa dedicada a esses ancestrais no contexto dos candomblés banto, e configura-se aqui a partir desta escolha metodológica<sup>13</sup>.

Enfatizamos o sincretismo como uma realidade no processo de conformação do campo afrorreligioso brasileiro e que, dentro deste processo, o reconhecimento de uma identidade cabocla configura-se como um centro de relações a partir do qual emerge a prática do samba, o *samba de caboclo*, o *samba no terreiro*, com suas formas estéticas,

---

<sup>13</sup> O samba, como festa, ritmo, dança, etc., encontra-se também em dimensões rituais distintas das referenciadas ao culto aos caboclos como no trato com outras “entidades” como erês e exus, por exemplo. Como forma de circundar melhor o objeto analisado, a escolha contextualizada no culto aos caboclos deve-se às experiências que a prática de pesquisa de campo nos apresentou.



identitárias, com suas narrativas e relações com o contexto do candomblé em geral e, também, com outros contextos e dimensões da sociedade.

### **Indagando Narrativas que Incluam o Corpo, o Mito e a Festa**

Como forma de dar sequência à linha argumentativa desenvolvida em Nigri (2015), propomos problematizar, sobretudo, as apropriações do pensamento de Dumazedier (2008, p. 91-92), que concebem o lazer com o sentido de fração de tempo localizada na dimensão do tempo livre, que emerge a partir das rotinas de atividades das pessoas, nas quais o cotidiano é tomado como um conjunto de ocupações classificadas entre atividades obrigatórias e não obrigatórias.

Dumazedier situa a religião, ou melhor, as atividades socioespirituais como um conjunto de atividades sociais componentes de uma fração do tempo livre. Não são classificadas como um conjunto de práticas de lazer devido às suas características, sendo consideradas a partir do que ele chama de “obrigações institucionais”.

As atividades diretamente relacionadas à prática religiosa, ainda que produzam sentidos lúdicos, de diversão e entretenimento, como quermesses de igreja, ou festas em casas de candomblé, não poderiam ser compreendidas como lazer por serem constituídas a partir de uma situação de engajamento com as obrigações institucionais dos contextos de prática. Para tal qualidade de atividade ele atribui a noção de “semilazer”.

O semilazer é uma atividade mista em que o lazer é misturado a uma obrigação institucional. É o que sucede quando o esporte é pago por uma parte de suas atividades; quando o pescador de vara vende alguns peixes; quando o jardineiro apaixonado pelas flores cultiva alguns legumes para nutrir-se; quando o aficionado pelo *bricolage* faz reparos em casa, quando alguém vai à festa cívica por divertimento mais do que pela cerimônia em si, ou quando o empregado lê um romance para mostrar ao chefe de serviço que ele o leu... (DUMAZEDIER, 2008, p. 95).

Assim, de acordo com a lógica de Dumazedier, e considerando o espaço dos candomblés como um contexto no qual se observa uma dedicação religiosa, poderíamos considerar que as práticas que ali se constituem não podem ser identificadas como componentes do campo do lazer.

Uma das grandes marcas da modernidade é a fragmentação da vida cotidiana, e no cerne dessa forma de produção da vida está o trabalho, enquanto outras “modalidades” de atividade humana situam-se periféricamente. Thompson (1998), em sua reflexão acerca da orientação do tempo nas atuais sociedades, relata como marca dessa fragmentação a orientação do tempo *pelo relógio*, produto da racionalização da vida na modernidade, em detrimento da orientação *por tarefas* nas comunidades não afetadas por essa lógica. Na passagem a seguir, o autor exemplifica como um cotidiano se movimenta fora da lógica fragmentária:

[...] na comunidade em que a orientação pelas tarefas é comum parece haver pouca separação entre “o trabalho” e “a vida”. As relações sociais e o trabalho são misturados – o dia de trabalho se prolonga ou se contrai segundo a tarefa – e não há um grande senso de conflito entre o trabalho e “passar o dia” (THOMPSON, 1998, p. 272).

Entre os posicionamentos de que o lazer é algo constituído na modernidade, em uma organização fragmentada da vida, e os posicionamentos que visualizam o lazer como um elemento constituinte de uma vida pouco delimitada pela questão do tempo fragmentado, Victor Melo aponta o que chama de *diversão*<sup>14</sup> ao discutir alguns posicionamentos históricos acerca do lazer. De acordo com sua leitura acerca dessa questão, o autor questiona o fato de ser o lazer um fenômeno moderno. *Seria mesmo tão inquestionável o fato de que o lazer é uma ocorrência moderna?; [...] o que dizer então*

---

<sup>14</sup> Ver Marzano e Melo (2010) e Melo (2011).

*de fenômenos análogos de outros períodos históricos?* (2011, p. 72). Ainda nesse sentido, juntamente com Marzano & Melo, questiona:

Seria adequado usar o termo “lazer” para designar as diversões de uma sociedade que ainda não conhecia a limitação legal das jornadas de trabalho e, com ela, o reconhecimento do direito ao tempo livre? Não haveria aí um equívoco conceitual? (MARZANO e MELO, 2010, p. 12).

Identificamo-nos com a percepção da noção de diversão como algo que extrapola os limites do entendimento sobre lazer, se este for relacionado à modernidade. Não se trata de abandonar as discussões sobre o lazer, mas sim definitivamente considerar que esse é um possível arranjo da diversão, não o único, talvez nem mesmo na modernidade (MELO, 2011, p. 74).

Sob outra chave analítica, a partir de um extenso processo de problematização da noção de lazer compensatoriamente associado à lógica do trabalho, captura-se um entendimento relacionado à cultura. Nessa compreensão, pode-se identificar a conceituação de Nelson Carvalho Marcellino (1987, p. 31),

[...] como a cultura – compreendida em seu sentido mais amplo – vivenciada (praticada ou fruída) no “tempo disponível”. É fundamental, como traço definidor, o caráter “desinteressado” desta vivência. Não se busca, pelo menos basicamente, outra recompensa além da satisfação provocada pela situação. A “disponibilidade de tempo” significa possibilidade de opção pela atividade prática ou contemplativa.

O lazer, nesse sentido, é considerado como “cultura”, já que possui práticas ou manifestações culturais específicas que revelam aspectos relacionados à vivência lúdica, à busca do prazer como experiência. Nessa mesma perspectiva de entendimento do lazer como cultura, podemos situar a conceituação de Christianne Gomes (2004, p. 124-125), que provoca nova dinâmica ao olhar de Marcellino, inscrevendo-o não como um refém do “tempo disponível”, mas como algo em diálogo com o contexto, que se posiciona no

seio das relações estabelecidas com as diversas dimensões da nossa vida cultural (o trabalho, a economia, a política e a educação, entre outras), sendo institucionalizado na atualidade como um campo dotado de características próprias. Para Gomes (2004, p. 125), o lazer é

[...] uma dimensão da cultura constituída por meio da vivência lúdica de manifestações culturais em um tempo/espaço conquistado pelo sujeito ou grupo social, estabelecendo relações dialéticas com as necessidades, os deveres e as obrigações, especialmente com o trabalho produtivo.

Entendemos que as questões em torno do trabalho, do tempo e da modernidade são hegemônicas no campo acadêmico do lazer, muitas vezes orientadas por um olhar fragmentário, gerando um modo de pensamento classificatório das práticas sociais; trabalho, tempo, cotidiano, manifestações culturais, modernidade, antiguidade, rural, urbano e o próprio lazer são tomados como categorias não relacionais. Ao trazer o samba e o terreiro, suas relações, o modo como as pessoas (se) produzem (n)a vida e se fazem humanas, esperamos contribuir com uma outra perspectiva dentro do campo do lazer.

### **Candomblé: Lazer, Cotidiano e Contexto de Prática Social**

Nos terreiros de candomblé, os limites entre “tempos” e “tarefas” são observados de modo mais fluido no interior das casas de santo. Esta é uma experiência diaspórica de uma forma mais fluida, integral, de produção da vida imersa em um contexto social mais amplo, regido por um pensamento classificatório do mundo.

Reginaldo Prandi (2001b, p. 43), ao discutir sobre as relações entre tempo, saber e autoridade no contexto do candomblé, enfatiza que:

[...] muitos aspectos das religiões afro-brasileiras podem ser melhor compreendidos quando se consideram as noções básicas de origem

africana que os fundamentam. Da mesma maneira se pode ampliar o conhecimento sobre valores e modos de agir observáveis entre os seguidores dessas religiões quando consideramos a herança africana original em oposição a concepções ocidentais com que a religião africana teve e tem de se confrontar no Brasil.

De acordo com o Prandi (2001b), existe uma pauta de atividades a serem cumpridas, sendo elas referenciadas em marcas que ocorrem no cotidiano, como “ao nascer do sol”, “de tardinha”, “depois do almoço”. Aponta que,

Quando se vai ao terreiro, é aconselhável não marcar nenhum outro compromisso fora dali para o mesmo dia, pois não se sabe quando se pode ir embora, não se sabe quanto tempo vai durar a visita, a obrigação, a festa. Aliás, candomblé também não tem hora certa para começar. Começa quando tudo estiver “pronto”. Os convidados e simpatizantes vão chegando num horário mais ou menos previsto, mas podem esperar horas sentados. Então muitos preferem chegar bem tarde, o que pode acarretar novos atrasos. E não adianta reclamar, pois logo alguém dirá que “candomblé não tem hora”. Uma vez, depois de muita espera, perguntei a que horas iria o candomblé realmente começar. A resposta foi: “Depois que mãezinha (a mãe-de-santo) trocar de roupa”. Enfim, o tempo será sempre definido pela conclusão das tarefas consideradas necessárias no entender do grupo, a fórmula: “quando estiver pronto” (PRANDI, 2001b, p. 45-46).

É possível considerar os terreiros como um contexto de prática social que têm como fundamento uma lógica de produção da vida diferente da lógica ocidental marcada por um modo fragmentado de experiências e delimitado por uma orientação cronometrada do tempo. O universo dos terreiros estabelece relações dialógicas entre esses dois modos de produção da vida, como nos afirma Maria Alice Gonçalves:

Ao compararmos a notação de tempo das sociedades industriais com a compartilhada pelos terreiros de candomblé, pode-se constatar que na primeira prevalece a noção de tempo linear e histórico e nos terreiros o tempo consiste numa relação entre várias atividades. Estamos diante de modelos diferentes de temporalidade (GONÇALVES, 2007, p. 23).

A autora entende que coexistem na nossa sociedade diferentes modos de se produzir a vida, sendo o universo dos terreiros um contexto que produz um cotidiano

pouco fragmentado, mas que estabelece diálogos com uma sociedade abrangente que opera a partir de marcas temporalmente bem delimitadas. Enfatiza, assim, que a noção de lazer hegemonicamente constituída, que o captura como algo em oposição ao trabalho, observado em um modelo de constituição social da temporalidade marcada pelo relógio, é algo que não se aplica ao contexto dos terreiros de candomblé (GONÇALVES, 2007, p. 88).

A noção de trabalho que encontramos nas sociedades marcadas por um cotidiano fragmentado também não se aplica ao contexto das religiões afro-brasileiras. O trabalho como a atividade produzida em um “tempo vendido” é uma noção que não faz sentido à lógica do candomblé. A ideia de trabalho, no contexto dos terreiros, está mais associada ao cumprimento de tarefas rituais que não são associadas a um modo de produção relacionado à economia, mas sim aos aspectos míticos essenciais à cosmovisão do povo-de-santo. Esta ideia de trabalho no cotidiano dos terreiros pode ser associada à noção de *obrigação*<sup>15</sup>, que pode ser entendida como as festas dedicadas às divindades, como os ritos iniciáticos dos seus praticantes ou atividades mais “rotineiras”, como o jogo de búzios ou as sessões de atendimento à comunidade com “consultas”, “passes” e “trabalhos” encaminhados para, pelos e com os ancestrais ali cultuados.

Destacamos, nesse sentido, os aspectos do mito e da festa que se revelam nas dimensões rituais dos terreiros, acrescentando, posteriormente, a noção de “dessacralização da vida” proposta por Mircea Eliade (1992, 2010) e a compreensão de festa estruturada por Amaral (1996, 1998).

---

<sup>15</sup> Em Prandi (2001a), encontramos a definição de obrigação como ritos iniciáticos que implicam recolhimento, sacrifícios de animais e de outros alimentos, além de práticas de purificação. É através das sucessivas obrigações que a carreira sacerdotal está organizada no candomblé (p. 249). Aqui, ampliamos este olhar para outras atividades do cotidiano nos candomblés que extrapolam os sentidos de iniciação e construção da pessoa neste contexto.

### **Uma Vida nos Terreiros – Mito e Prática**

Em nossos estudos e diálogos passamos a entender o candomblé em função da ligação do homem com sua ancestralidade, com seu passado mítico. O candomblé que emerge como prática social se faz presente no mundo a partir de sua referência mítica, do mesmo modo como sua prática produz essa referência. O mito é uma dimensão em torno da qual é constituída a prática do candomblé, sendo ela fundamental à sua existência.

Mircea Eliade atribui diversos sentidos à compreensão do que seriam as funções do mito. De acordo com ele, desde termos como “ficção” ou “ilusão”, quanto “tradição sagrada”, “revelação primordial”, “modelo exemplar” são utilizados para a designação do que seria o mito (1963, p. 9). Para compreendermos o modo de vida do povo-de-santo, as acepções em torno do que seria uma “tradição sagrada”, ou um “modelo exemplar”, talvez façam mais sentido, visto que o que se revela no exercício do candomblé, na sua dimensão ritual, são corporificações de uma essência mítica. Dessa forma,

[...] a função soberana do mito é revelar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as actividades humanas significativas: tanto a alimentação como o casamento, o trabalho, a educação, a arte, ou a sabedoria (ELIADE, 1963, p. 14-15).

Adotamos o mito, com esse sentido, como uma dimensão estruturante das práticas que emergem no contexto dos terreiros que, se observados a partir da sua lógica interna de concepção, expressam um movimento de ruptura de um olhar fragmentário do mundo, como o olhar a partir de uma lógica do homem moderno ocidental. Ao exercer em um só tempo-espaco nas dimensões rituais uma visão cosmogônica que unifica o natural e o transcendente, o homem e o ancestral divinizado, mesmo que essa expressão se dê em um contexto inserido em uma sociedade regida por um olhar

fragmentário do mundo, o universo dos terreiros pode ser considerado como uma referência de produção da vida como totalidade.

[...] enquanto o homem moderno, considerando-se como um produto do curso da história universal, não se sente obrigado a conhecê-la na sua totalidade, o homem das sociedades arcaicas não só é obrigado a recordar a história mítica [sic] da sua tribo, como também a *reactualizar* periodicamente grande parte dela. É aqui que se nota a diferença fundamental entre o homem das sociedades arcaicas e o homem moderno: a irreversibilidade dos acontecimentos que, para este último, é a marca característica da história, não constitui uma evidência para o primeiro (ELIADE, 1963, p. 18-19).

Apesar de Eliade abordar a questão da produção da vida orientada ou não por uma referência mítica a partir de um ponto de vista evolucionista entre o arcaico e o moderno, optamos por direcionar o foco dessa questão, entendendo que diferentes lógicas de organização da vida coexistem e estruturam práticas sociais, de modo histórico ou a-histórico, e o contexto dos terreiros se produz a partir de uma referência mítica que se revela nas suas práticas rituais. Nesse sentido, compreender essa estrutura mítica no contexto de produção da vida nos candomblés é reconhecer um arranjo do pensamento humano – não o único, mas é uma possibilidade em torno da qual se organiza uma vida pouco fragmentada em comparação ao modo hegemônico ocidental. *Em suma, os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm [também] uma origem e uma história sobrenatural, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar* (ELIADE, 1963, p. 24).

Ao compreender os terreiros como contextos orientados por referências míticas, reconhecemos que as práticas ali produzidas se constituem em uma dimensão de totalidade. A música, a dança, a festa, as relações estabelecidas entre os membros do terreiro, o samba, a comida, entre outros elementos próprios do candomblé não possuem sentidos somente em si mesmos, fragmentados do contexto, como é possível observar



em práticas de sociedades que se constituem a partir de uma orientação ocidental. A questão de como o lazer é observado encaixa-se aqui, pois as “manifestações culturais” a ele referenciadas produzem sentidos somente em seu interior, deslocados de uma totalidade da produção da vida. Assim sendo, sentidos de lazer como a experiência lúdica, a inversão de valores e a transgressão podem ser visualizados de um ponto de vista mais amplo, como componentes do próprio contexto de prática.

Como exemplo de como se fundamenta essa noção de totalidade de uma prática que emerge de uma referência mítica, sendo revelada pela experiência ritual do contexto, citamos a seguir um mito ditado em uma entrevista na pesquisa de campo que foi base deste trabalho. O mito em questão justifica um aspecto da relação entre ogãs<sup>16</sup> e pais-de-santo no contexto do candomblé. É o mito da origem do *ngoma*<sup>17</sup>:

Um homem chamado Muxiki saiu da aldeia de origem com uma pequena porcentagem de pessoas em direção a grandes terras vizinhas perto da kalunga (mar), onde fundou sua sanzala e começou ali a reinar. Depois de meses que esses povos se estabeleceram perto da kalunga, esse Muxiki começou a trabalhar noite e dia entalhando um tronco de árvore e cobrindo-o com um couro de búfalo, assim passando a ser o primeiro a fazer um tambor. Ele então, muito feliz de concluir seu propósito, colocou o nome do instrumento de Ngoma (tambor) e, chamou todos os moradores da sanzala, para ver e ouvir o Ngoma. Eles tocaram o tambor e dançaram.

Quando Tata diá Nkisi ouviu a batida do Ngoma ele quis um. Assim seu povo poderia também dançar. “O quê?!” ele disse a seu povo, “eu, um grande Tata diá Nkisi, não posso dançar porque eu não tenho tambor, enquanto aquele rapaz toca e dança ao som do Ngoma que ele fez. Vá agora antílope, e diga a ele que eu quero seu Ngoma”. E o antílope foi até a sanzala do Muxiki e pediu a ele para enviar seu Ngoma para o Tata diá Nkisi. “Não!”, respondeu ele, “eu não posso dar ao Tata diá Nkisi meu Ngoma, porque eu o fiz”. “Empreste-o para

---

<sup>16</sup> Cargo masculino no contexto do candomblé, atribuído a pessoas que não entram em transe. De acordo com Lopes (2004), a origem etimológica do termo ogã vêm do vocábulo iorubá ògá, que significa “pessoa proeminente”, “chefe”, “superior”, “patrão”. Este configura-se como um título na hierarquia masculina dos candomblés, conferido a pessoas prestadoras de relevantes serviços à comunidade-terreiro ou mesmo a especialistas rituais, como músicos, sacrificadores de animais, etc., ou, ainda, a outras de status social e financeiro elevado (LOPES, 2004, p. 489).

<sup>17</sup> O autor faz referência ao termo “angoma”, como um nome genérico, no Brasil, dos tambores da área banta; o mesmo que jongo. Do termo multilinguístico ngoma, “tambor”, através do quimbundo ou do quicongo (p. 61), e do termo “engoma” como um atabaque dos candomblés bantos. Do termo multilinguístico ngoma, “tambor” (LOPES, 2004, p. 255).

mim então", disse o antílope, "assim eu posso tocá-lo para você". "Com certeza", disse o Muxiki. Mas após tocar o Ngoma por um curto período, o antílope fugiu com ele. Então, o Muxiki enfurecido, mandou seu povo atrás dele. Eles pegaram o antílope e o mataram, e o deram à suas mulheres para cozinhar para eles.

Após algum tempo, a hiena foi enviada por Tata diá Nkisi para ver por que o antílope estava a tempo fora. Ela perguntou ao Muxiki o que tinha sido feito do antílope, e o Muxiki contou para ele. "Então me dê um pouco do sangue, que eu vou levar para o Tata diá Nkisi e mostrar a ele", disse a hiena. Muxiki deu um pouco a ela, e a hiena levou para Tata diá Nkisi e contou a ele tudo o que tinha acontecido. Tata diá Nkisi ficou aflito em não poder ficar com o Ngoma. Então ele mandou o touro selvagem, e o encarregou de trazer para ele o Ngoma, mas o touro selvagem tentou o mesmo jogo que o antílope e encontrou a mesma sorte. A hiena veio novamente, e o Muxiki contou que o touro selvagem foi morto por seu povo por tentar roubar o Ngoma. A hiena voltou para o Tata diá Nkisi e contou a ele como o touro tentou fugir com o Ngoma e foi morto. Tata diá Nkisi afligiu-se gravemente e não ficaria consolado. Ele berrou para seu povo, pedindo a eles que trouxessem para ele o Ngoma de Muxiki. Então a formiga apareceu entre o povo e ofereceu-se dizendo: "Não chore, ó Tata diá Nkisi, eu pegarei o Ngoma para você". "Mas você é um ser tão pequeno, como você irá segurar o Ngoma?" disse Tata diá Nkisi. "Pelo fato de eu ser tão pequeno, eu irei escapar da busca", respondeu a formiga. E então a formiga foi para a sanzala do Muxiki e esperou até que todos estivessem dormindo. Ela entrou na casa onde o Ngoma era guardado, levou ele sem ninguém perceber, e trouxe-o para Tata diá Nkisi. O Tata diá Nkisi recompensou a formiga e então tocou o tambor fazendo todo o seu povo dançar. Muxiki ouviu o barulho e disse: "Ouçam! Eles estão dançando na sanzala do Tata diá Nkisi, com certeza eles roubaram meu Ngoma". Quando eles procuraram pelo Ngoma na casa eles não o encontraram. Muxiki ficou muito bravo, chamou todos da sanzala, e todos eles vieram ouvir o que ele tinha a dizer. Eles discutiram o problema e decidiram enviar a Tata diá Nkisi um mensageiro pedindo a ele para indicar um local de encontro onde a discussão entre eles poderia ocorrer. Tata diá Nkisi prometeu estar na sanzala de Nkukualunga, onde se encontram todos os Nganga-a-Ngombo, para poderem discutir na frente daqueles soberbos sacerdotes.

No dia seguinte, Muxiki e seus seguidores foram para a sanzala de Nkukualunga onde se encontravam os Nganga-a-Ngombo e o Tata diá Nkisi. Muxiki ao chegar na sanzala disse: "Ó Nganga-a-Ngombo! Eu fiz um Ngoma e o Tata diá Nkisi o pegou de mim". Tata diá Nkisi levantou-se e disse: "Ó Nganga-a-Ngombo! Meu povo queria dançar, mas não tínhamos um Ngoma, por isso eles não podiam dançar. Então eu ouvi o som de um Ngoma sendo tocado na sanzala onde Muxiki mora. Eu primeiro enviei o antílope como meu embaixador para pedir a Muxiki que desse o Ngoma, mas seu povo matou o antílope. Então eu enviei um touro selvagem, mas eles também o mataram, como a hiena pode testemunhar. Finalmente eu enviei a formiga, e ela trouxe para mim o Ngoma, e meu povo dançou e nós estávamos felizes". Neste momento a hiena disse a eles tudo o que ela sabia. Os Nganga-a-Ngombo, ouvindo tudo o que

tinha sido dito, retiraram-se para dentro da casa. Quando eles voltaram, um dos Nganga-a-Ngombo disse: “Vocês vieram pedir para que nós decidíssemos essa questão, e a nossa resposta é a ordem dos Minkisi, que é essa: É verdade que o Tata diá Nkisi é o primeiro sacerdote iniciado pelos Minkisi, mas Muxiki certamente fez o Ngoma, assim ele está errado em pegar o Ngoma de Muxiki. A ordem do oráculo é que o Muxiki tocará o Ngoma no culto aos Minkisi nesta mesma sanzala onde estamos, junto do Tata diá Nkisi e todos os Nganga-a-Ngombo para reverenciarmos os Minkisi. O Tata diá Nkisi está proibido a pôr a mão no Ngoma”. Neste momento o Muxiki se tornou um sacerdote do culto aos Minkisi e só a ele foi transmitido o poder de invocações aos Minkisi através do Ngoma. O Tata diá Nkisi não gostou da resposta, mas teve que aceitar, pois a voz do oráculo é a voz dos Minkisi.

Esta narrativa da tradição banto revela importantes aspectos de constituição da prática do candomblé. Um primeiro aspecto, quando o mito relata que os *Nganga-a-ngombo* (sacerdotes responsáveis por práticas divinatórias e por acessarem os inquices) decidem os papéis atribuídos ao *Muxiki* e ao *Tata diá Nkisi*, é possível perceber o estabelecimento de uma ordem hierárquica que classifica os principais personagens do mito como corresponsáveis no culto aos *Minkisi*<sup>18</sup>. Ambos representam a figura do ogã e do pai-de-santo, respectivamente. Um segundo aspecto é que o mito revela uma relação de tensão entre esses dois personagens, fato constatado pela pesquisa de campo. É uma relação que pode ser compreendida como uma disputa de poder interno ao funcionamento do candomblé; tanto o pai-de-santo quanto os ogãs são considerados como referências nas casas.

O pai-de-santo, em seu processo de construção identitária no candomblé, parte de um lugar de inferioridade; de filho-de-santo que, após passar pelos ritos iniciáticos, atinge o mais alto grau de sacerdócio no contexto. Já os ogãs são tidos como “pais” pelos membros dos terreiros desde o início de sua construção identitária no contexto, sendo reverenciados por todos da casa. Dessa relação, sendo ambos situados em um

---

<sup>18</sup> Plural de *nkisi* (inquices) no dialeto banto.

mesmo patamar de poder no contexto, emergem situações de conflito no cotidiano dos terreiros que partem, inclusive, de uma condição identitária, que se revela nos contextos de prática do candomblé, no exercício ritual cotidiano, a partir da operacionalização de responsabilidades assumidas (ou não) no contexto ritual.

Por esse relato podemos perceber um aspecto relacional do contexto dos terreiros que também é observado no mito de criação do *ngoma*. Não queremos afirmar que esse exemplo de situação relacional seja produzido linearmente em função do mito, e sim, ressaltar a continuidade/complementaridade que existe entre ambos. Tanto o mito quanto o modo relacional estabelecido entre pai-de-santo e ogã se revelam no exercício ritual cotidiano do candomblé; do mesmo modo, pode-se observar essa continuidade/complementaridade entre o mito criacional citado no início deste item e a própria prática do candomblé, como uma essência que estrutura o contexto. É nesse sentido que apontamos a dimensão do mito como uma estrutura da prática do candomblé – uma forma não linear, não fragmentada de produção da vida.

### **O Candomblé e a Festa**

A noção de festa e a própria concepção de candomblé podem ser compreendidas como sinônimos. Rita Amaral (1996, p. 263) aponta que, no início do século passado, pesquisadores como Nina Rodrigues e Arthur Ramos faziam recurso ao termo *candomblé* como referência aos grandes eventos públicos realizados pela população negra no Brasil, termo esse que, posteriormente se consolidou como a própria designação dessa prática social produzida pela população afrodescendente.

A festa como objeto de estudo no campo da antropologia teria sido, como Amaral (1998) nos aponta, negligenciada pelos pesquisadores devido às suas

características, que continham elementos que não coadunariam com um propósito de romper com olhares etnocêntricos no campo, recompondo sistemas e encontrando uma “ordem comum” entre as civilizações. De acordo com ela, os antropólogos

[...] parecem ter [...] projetado sobre as civilizações alheias seu desejo de persuadir seus contemporâneos de que os grupos estudados não eram, como se pensava, bárbaros desprezíveis, já que uma sociedade é respeitável quando ela apresenta uma ordem (AMARAL, 1998, p. 24-25).

Dessa forma, a festa deixou de ser abordada como objeto pertinente ao estudo científico, e quando tal era feito, o estudo a ela se referia somente como um evento contrário à situação cotidiana, ou, também, como um mero componente ritual, sendo esses estudos um conjunto composto por um farto ajuntamento de subcapítulos, parágrafos, temas afins nem sempre relacionáveis entre si (AMARAL, 1998, p. 24), e dispersos em diferentes tipos de obras não só da antropologia, mas também de outras áreas do conhecimento.

Propomos enfatizar a *festa* como algo que, ao mesmo tempo em que perpassa, ela também compõe estruturalmente o contexto dos terreiros, entendendo que é por meio da sua manifestação que se expressa publicamente toda uma perspectiva de mundo constituída pelo povo-de-santo, revelada nos rituais e cerimoniais públicos produzidos em meio ao elemento festivo.

De fato, na prática do candomblé, a festa se revela em um contexto de atualização de um tempo mitológico, de continuidade entre o natural e o transcendente; como nos aponta Roger Caillois, a festa é assim celebrada no espaço-tempo do mito e assume a função de regenerar o mundo real (CAILLOIS, 1988, p. 106). Dessa forma, além de uma dimensão de ruptura com um tempo cotidiano, a festa também comporta elementos como a ludicidade e o excesso:

Não existe festa, mesmo triste por definição, que não comporte pelo menos um princípio de excesso e de pândega: basta evocar as refeições fúnebres nas aldeias francesas. Seja ela de ontem ou de hoje, a festa define-se sempre pela dança, o canto, a ingestão de comida, o beberete. É preciso que toda gente se divirta à grande, até se prostrar, até cair doente. É a própria lei da festa (CAILLOIS, 1988, p. 96).

Rita Amaral situa a festa como um elemento ambíguo, que transita por uma dimensão ritual e uma dimensão lúdica, da festividade:

As festas parecem oscilar mesmo entre dois pólos: a cerimônia (como forma exterior e regular de um culto) e a festividade (como demonstração de alegria e regozijo). Elas podem se distinguir dos ritos cotidianos por sua amplitude e do mero divertimento pela densidade. [...] Este caráter misto poderia ser tomado como um primeiro termo da definição de festa, pois ela parece ser fundamentalmente ambiguidade: toda refere-se a um objeto sagrado ou sacralizado e tem necessidade de comportamentos profanos (AMARAL, 1998, p. 38).

Amaral ainda associa essa condição da festa ao contexto dos candomblés, fazendo referência à ocupação do povo-de-santo com a oferta de comidas e a preparação do ambiente com a decoração, enfeites e “lembrancinhas”, nas festas em homenagem às divindades realizadas nos terreiros, sendo esses elementos, segundo a antropóloga, considerados como elementos típicos de festas profanas (AMARAL, 1998, p. 38).

Além do caráter ambíguo da festa, a antropóloga aponta a festa como algo que ultrapassa o tempo cotidiano, mas que também recorre a elementos característicos da vida cotidiana, e afirma que toda festa é ritualizada, entretanto, ela também *ultrapassa o rito por meio de invenções nos elementos livres* (AMARAL, 1998, p. 39). Essas continuidades que perpassam o rito e o cotidiano também são pontuadas por Huizinga em relação ao jogo como elemento de análise:

Existem entre a festa e o jogo, naturalmente, as mais estreitas relações. Ambos implicam uma eliminação da vida cotidiana. Em ambos predominam a alegria, embora não necessariamente, pois também a festa pode ser séria. Ambos são limitados no tempo e no

espaço. Em ambos encontramos uma combinação de regras estritas com a mais autêntica liberdade. Em resumo, a festa e o jogo têm em comuns suas características principais (HUIZINGA, 2007, p. 25).

O candomblé é um contexto que não pode ser dissociado do elemento festa. Esta é algo que é maior que a prática do candomblé em si, e que, claro, também se faz presente em outros contextos sociais; entretanto, no contexto dos terreiros, ela pode ser compreendida com uma função estruturante, do mesmo modo como se relacionam os aspectos do mito. É a partir da festa que no candomblé a essência e a cosmovisão do povo-de-santo são, ao mesmo tempo, atualizadas, fruídas e expressas à sociedade. A festa pode ser considerada como um elemento de acesso a esta forma de produção da vida *por englobar os mitos, a hierarquia, o conjunto de valores religiosos e a vivência dos adeptos [...], pelo que ela representa da visão de mundo do povo-de-santo* (AMARAL, 1996, p. 291). Nesse sentido, ao cumprirem uma função estruturante na prática do candomblé, as festas revelam aspectos identitários desse contexto, marcados por elementos como o amor à dança e à música, a sensualidade, o ludismo, o desperdício e o excesso, como nos aponta Amaral (1996, p. 262), sendo esses elementos que definem não só a prática do candomblé, mas também a própria noção de festa.

[...] ainda que a festa esteja presente em quase todas as religiões, é preciso compreender de que modo ela se insere na estrutura religiosa: se considerada como elemento constitutivo dessa estrutura ou como elemento “exterior”, usado para intermediar o sagrado e profano de modo inteligível. No primeiro caso, que é o caso do candomblé, a festa e a religião se confundem expressando sua estrutura comum através dos eventos que marcam seu acontecimento. Festa e candomblé são sinônimos, explicitando-se um no outro (AMARAL, 1996, p. 291).

Enfim, entendemos que tanto a festa quanto o mito, como elementos que promovem estruturalmente a prática do candomblé, ambos podem fornecer importantes subsídios para a construção do conhecimento no campo do lazer, sendo este observado

em uma perspectiva de totalidade do ser humano. Os aspectos do mito podem fornecer um suporte quanto ao exercício ritual das práticas humanas e os aspectos da festa podem contribuir, em diálogo com a dimensão ritual, com as possibilidades e sentidos atribuídos às práticas sociais, como a ludicidade, a transgressão, a brincadeira, entre outros.

### **Para Continuar o Debate... Para Além da Dicotomia Sagrado e Profano**

Ressaltamos neste texto uma discussão do contexto dos terreiros a partir de uma tradição também composta pelo elemento da religiosidade. Recorremos à produção de Mircea Eliade (1992, p. 20), que desenvolve argumentos a partir de uma referência opositória entre experiências sagradas e profanas de orientação no mundo. Anuncia, assim, um processo de dessacralização da experiência humana associado ao homem moderno ocidental em contraposição a uma existência sacralizada – associada, segundo ele, às sociedades arcaicas.

Não percebemos essa questão de modo evolutivo, do arcaico ao moderno. Optamos por nos posicionar sobre esse aspecto a partir de um ponto de vista que localiza uma coexistência de distintos modos de vida e orientação no mundo. Assim sendo, operando com essa ressalva, compreendemos o contexto dos candomblés como um contexto em que uma existência sacralizada é mais observável.

Essa experiência humana sacralizada, de acordo com o ponto de vista de Eliade, associa-se a uma produção da vida orientada a partir dos mitos, que se revelam nas dimensões rituais das práticas sociais. Essa referência mítica de produção da vida, de certo modo, promove uma divergência entre a experiência da temporalidade em uma



orientação na qual a sacralidade representada pelo “tempo mítico” não se faz presente, e outra em que ela é essência.

O surgimento do profano nesta relação se dá no momento de ruptura com a experiência sacralizada observada na “dessacralização do cosmos” experimentada nas sociedades modernas. Dessa forma, as práticas cotidianas que foram antes orientadas por uma história mítica, que possuíam seus sentidos relacionados a “algo maior”, sacralizados no mito, assumem, com a dessacralização, sentidos em si mesmas, sendo esses dissociados do contexto social, fragmentados.

A dicotomia entre sagrado e profano na experiência humana – a partir do nosso ponto de vista, um modo como uma orientação fragmentária de produção da vida estrutura seu pensamento – não se constitui a partir de limites bem definidos, estando as práticas cotidianas, sejam elas orientadas por valores profanos ou sagrados, fadadas a um ponto de vista subjetivo, particular a cada pessoa que as frui. Nesse sentido, de acordo com as afirmações de Lara (2008):

Sagrado e profano, pelo seu caráter, impossibilitam qualquer definição ou separação precisa, já que estariam fadados à incompreensão e à inexatidão. É difícil, em nossa sociedade, visualizar, exatamente, quando termina o profano para iniciar o sagrado. Mesmo sendo estes elementos contrários e apresentando suas especificidades, a passagem de um momento a outro pode se dar sem notabilidade (na própria interioridade), nos tempos-espacos criados pela pessoa, ou seja, nas situações existenciais que assume para a sua vida (LARA, 2008, p. 34).

Como forma de “localização” do elemento sagrado nas sociedades, em especial nas quais é possível perceber uma produção da vida dissociada de um caráter mítico, Eliade demarca a noção de *hierofania* como um recurso a essa compreensão. Para ele, a hierofania consiste na própria manifestação da sacralidade, associada a algum elemento que compõe o cotidiano, como um objeto, uma prática, um espaço, ou qualquer outra

coisa presente no mundo que possa ser perceptível pelo homem a ponto de ele atribuir a essa coisa o sentido de sagrado. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela (ELIADE, 1992, p. 17). Sendo assim, Eliade demarca que todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente (p. 30).

Sobre a experiência no espaço sagrado e no espaço profano, percebe-se que

[...] a revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um “ponto fixo”, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a “fundação do mundo”, o viver real. A experiência profana, ao contrário, mantém a homogeneidade e portanto a relatividade do espaço. Já não é possível nenhuma verdadeira orientação, porque o “ponto fixo” já não goza de um estatuto ontológico único; aparece e desaparece segundo as necessidades diárias. A bem dizer, já não há apenas fragmentos de um universo fragmentado, massa amorfa de uma infinidade de “lugares” mais ou menos neutros onde o homem se move, forçados pelas obrigações de toda existência integrada numa sociedade industrial (ELIADE, 1992, p. 27-28).

A separação radical entre o sagrado e o profano no universo dos terreiros, a partir de um olhar externo ao contexto, pode sugerir algumas conclusões que se distanciam de um ponto de vista que emerge do próprio contexto, pois ali se revela um modo de produção da vida que não opera pelas dualidades, no qual não se operam oposições como bem x mal, trabalho x lazer, sagrado x profano etc. Logo, das práticas próprias do contexto, se observadas por uma perspectiva fragmentária, podem se extrair sentidos que não coadunam com um olhar próprio de quem as produz, sendo esses incompletos ou incoerentes com as lógicas que regem o próprio contexto dos terreiros.

Dessa forma, por exemplo, ao samba produzido nos terreiros de candomblé podem ser atribuídos *fragmentos de sentidos* como a “vadiação”, a “poesia”, a “disputa”

– sentidos que, a partir de uma perspectiva dicotômica entre o profano e o sagrado, se aproximariam do polo profano. Em contrapartida, fragmentos de sentido como a “louvação”, a “reverência” e a “narrativa mítica” seriam polarizados no lado sagrado.

Não propomos a negação completa da noção de sagrado e profano, visto que é um modo legítimo de se apreender o mundo. Entretanto, recorreremos a essa problematização mais como um exercício de ruptura de um ponto de vista fragmentário que inviabiliza/invisibiliza um olhar sobre o modo de produção da vida no contexto dos candomblés como totalidade, sendo, por conseguinte, mais uma sugestão ao campo do lazer.

Diferentemente de um olhar polarizado em dimensões profanas e sagradas, a noção de “vida sacralizada” proposta por Eliade se faz válida por mostrar um posicionamento de uma abordagem do homem, de seu modo de produzir a vida, dimensionado como totalidade. É no sagrado que se revela a união de uma história mítica com uma história carnal, o ponto fixo, a vida real, integral *para o grupo que a produz*. É desse lugar que visualizamos as práticas produzidas no contexto dos terreiros de candomblé. Nesse sentido, o sagrado no candomblé não pode ser unicamente polarizado na transcendência. Nos terreiros o sagrado é “aterrado” e revela-se também no que o corpo, compreendido como matéria, produz como prática.

Indagamos: no contexto do terreiro, é possível visualizar a música, a dança, a poesia, a brincadeira, o mito, o corpo, a festa, o samba, a experiência cultural... o lazer?

## REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita de Cássia. Cidade em festa. O povo-de-santo (e outros povos) comemora em São Paulo. In: MAGNANI, José Guilherme; TORRES, Lilian de Lucca (Org.). **Na metrópole: Textos de antropologia urbana**. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 252-298.

AMARAL, Rita de Cássia. **Festa à brasileira**: significados do festejar, no país que "não é sério". 1998. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo: São Paulo, 1998.

CAILLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 1988.

CARNEIRO, Edison. **Folguedos tradicionais**. 2. ed. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF (Etnografia e folclore/clássicos, 1), 1982. 214p.

DINIZ, Flávia Cachinesi. Samba de roda e samba de caboclo no candomblé em Curitiba desde a década de 1960. In: ENCONTRO DO GRUPO INTERDISCIPLINAR DE PESQUISA EM ARTES DA FAP, 1, 2008, Curitiba. **Anais...** Curitiba: Faculdade de Artes do Paraná, 2008. p. 63-72. Disponível em: <http://www.fap.pr.gov.br/arquivos/File/Arquivos2009/Extensao/I Encontro Inter Artes/12 Flavia Diniz.pdf>. Acesso em 18 abr. 2015.

DUMAZEDIER, Joffre. **Sociologia empírica do lazer**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva/SESC, 2008.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Coleção Perspectivas do Homem (as culturas, as sociedades). Lisboa: Edições 70, 1963.

\_\_\_\_\_. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Tratado de história das religiões**. 4. ed. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2010.

GARCIA, Sônia M. C. Um repertório musical de caboclos no seio do culto aos orixás em Salvador da Bahia. 2001. **Ictus** – Periódico do PPGMUS/UFBA. v. 3, p. 109-124, 2001. Disponível em: <http://www.ictus.ufba.br/index.php/ictus/article/viewFile/27/33> Acesso em: 18 abril 2015.

GOMES, Christianne L. Verbete: Lazer - concepções. In: GOMES, Christianne L. (Org.). **Dicionário crítico do lazer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 119-125.

\_\_\_\_\_.; ELIZALDE, Rodrigo. **Horizontes latino-americanos do lazer**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. 343p.

GONÇALVES, Maria Alice Rezende. **O Candomblé e o lúdico**. Rio de Janeiro: Quartet/NEAB/UERJ, 2007.

HUIZINGA, Johan. **Homo ludens**: o jogo como elemento da cultura. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LARA, Larissa Michelle. **As danças no candomblé**: corpo, rito e educação. Maringá: Eduem, 2008.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

\_\_\_\_\_. **Partido alto**: samba de bamba. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

MARCELLINO, Nelson C. **Lazer e educação**. Campinas: Papirus, 1987.

MARZANO, Andrea; MELO, Victor A (Org.). **Vida divertida**: histórias de lazer no Rio de Janeiro (1830-1930). Rio de Janeiro: Apicuri, 2010.

MELO, Victor A. O lazer (ou a diversão) e os estudos históricos. In: ISAYAMA, Hélder F.; SILVA, Sílvio R. (Org.). **Estudos do lazer**: um panorama. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011.

MOURA, Roberto. **Tia ciata e a pequena África no Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de editoração, 1995.

MOURA, Roberto M. **No princípio, era a roda**: um estudo sobre samba, partido-alto e outros pagodes. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

NAPOLITANO, Marcos; WASSERMAN, Maria C. Desde que o samba é samba: a questão das origens no debate historiográfico sobre a música popular brasileira. **Revista Brasileira de História**. v. 20, n. 39, p. 167-189. São Paulo, 2000.

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

\_\_\_\_\_. Por um olhar menos fragmentado no campo acadêmico do lazer: o candomblé e o samba como referências. **CONBRACE/VI CONICE**, 19, 2015. GTT Lazer e sociedade. **Anais...** Vitória, 8 a 13 de setembro de 2015.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Ed. Ucitec/Ed. da Universidade de São Paulo, 2001a.

\_\_\_\_\_. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 47, p. 43-58, 2001b.

SANDRONI, Carlos. Samba de roda, patrimônio imaterial da humanidade. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 24, n. 69, p. 373-388, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v24n69/v24n69a23.pdf> Acesso em: 18 abr. 2015.

\_\_\_\_\_. **Feitiço decente**: transformações de samba no Rio de Janeiro (1917-1933). 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia.** Salvador: SarahLetras, 1995. 160p.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo.** 2. ed. Mauad: Rio de Janeiro, 1998.

THOMPSON, Edward P. Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial. In: **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VELLOSO, Mônica P. As tias baianas tomam conta do pedaço – espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. **Estudos Históricos.** v. 3, n. 6, p. 207-228. Rio de Janeiro, 1990.

VIANNA, Hermano. **O mistério do samba.** Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

### **Endereço dos Autores:**

Bruno Silva Nigri  
Rua Titânio, nº 280/13/201 – Camargos  
Belo Horizonte – MG – 30520-150  
Endereço Eletrônico: bsnigri@gmail.com

José Alfredo Oliveira Debortoli  
Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional/UFMG  
Av. Antonio Carlos 6627 – Pampulha  
Belo Horizonte – MG – 30270-901  
Endereço Eletrônico: dbortoli@eeffto.ufmg.br