

A VIDA LÚDICA DE UMA COMUNIDADE DE CANDOMBLÉ NO CUBANGO: UM ESTUDO SOBRE A CATEGORIA "BRINCADEIRA"

*Maria Alice Rezende Gonçalves***

Resumo: Este artigo trata de uma pesquisa etnográfica sobre o que se passa no tempo livre dos membros de uma comunidade de candomblé no Cubango – Niterói, RJ – privilegiando o período dedicado às atividades lúdicas realizadas neste terreiro. Constatamos que: primeiro, a notação de tempo que prevalece neste contexto é diferente da dominante em nossa sociedade, e tem sido descrita como "orientação por tarefas". Segundo, nas comunidades em que a "orientação por tarefa" aparece, nota-se pouca distinção entre trabalho e vida. Terceiro, a "brincadeira" é uma categoria utilizada por este grupo para classificar as atividades de entretenimento. E, finalmente, trata das festas como eventos extraordinários, que marcam a passagem do tempo separando-as em dois grupos: "festas da casa" e "festa da rua".

Palavras-chave: candomblé; lúdico; festas.

Este artigo trata de uma etnografia que objetivou investigar o que se passa no tempo livre dos integrantes de uma comunidade de candomblé localizada no bairro do Cubango, no município de Niterói, RJ. Pretendemos nos deter nas diversas atividades lúdicas desenvolvidas pelos integrantes desta comunidade durante o tempo em que nela permanecem.

Os terreiros de candomblé têm sua organização sociopolítica bem como seu mundo de representações. Mapeamos as atividades que ocupam o tempo livre, a partir daí, descrevemos o cotidiano do terreiro estudado, privilegiando as atividades que compõem sua vida lúdica, isto é, as festas do terreiro – "festas da casa" e a festa do Carnaval – "festa da rua". Neste segundo caso observamos uma estreita relação entre o terreiro e a escola de samba do bairro.

Durante o trabalho de campo nos certificamos de que o "Mundo do Candomblé" é constituído por um sistema de representações e práticas sociais particulares, que trazem implícitas características justapostas de dois mundos: o dos terreiros e o da sociedade abrangente. No terreiro estudado, as atividades que compõem a vida lúdica que pretendemos estudar, incluem-se numa categoria própria deste mundo: a "brincadeira". Através da interpretação das falas, dos gostos, do

* Este artigo constitui parte de minha dissertação de mestrado: "A brincadeira no terreiro de Oxossi", defendida em dezembro/90 no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ.

** Professora Assistente da UFRJ; Doutoranda do IMS/UERJ.

estilo de vida destes, pretendemos chegar à compreensão do significado da “brincadeira” na vida desta comunidade, já que seus integrantes participam concomitantemente destes dois mundos e seus respectivos bens simbólicos são permanentemente adaptados e reinterpretados, segundo as normas e regras das realidades sociais em que se acham inclusos.

Procuramos, então, responder às seguintes questões:

- no mapeamento do tempo livre, qual seria o espaço ocupado pelo candomblé?
- qual o significado da “brincadeira” na vida da comunidade?
- quais seriam as principais atividades lúdicas do terreiro?
- como determinadas práticas sociais são adaptadas e reinterpretadas segundo as regras, normas e procedimentos do terreiro?
- que tipo de relação o terreiro mantém com a escola?

É consenso, na literatura especializada, que o candomblé não é folclore, nem apenas religião ou ideologia. Trata-se de uma comunidade com vida própria, onde seus integrantes, além de celebrarem sua crença, desenvolvem outras atividades que podem ser vistas como profanas. A partir daí, formulamos a seguinte hipótese: levando-se em conta que os terreiros de candomblé têm sua organização social, bem como seu mundo de representações, que se diferenciam dos referenciais da sociedade abrangente, a “brincadeira” poderia, então, ser estendida como uma categoria nativa deste universo, não podendo ser confundida com o que a sociedade global nomeia de “lazer”.

Dois pressupostos teóricos ficaram subjacentes à execução deste estudo.

1. Entendemos que a cultura é um sistema de símbolos e significados (Geertz, 1978) e
2. que o significado de um símbolo se desenvolve conforme três dimensões principais: a) exegética, b) operatória e c) posicional.
 - a) A dimensão **exegética** corresponde ao corpo de explicações fornecidas pelos informantes sobre seus símbolos;
 - b) na dimensão **operatória** o sentido do símbolo corresponde à sua utilização;
 - c) na dimensão **posicional** o sentido do símbolo é visto sobre o ângulo de suas semelhanças com outros símbolos de um conjunto simbólico ou forma simbólica; o símbolo é considerado como um elemento cuja significação depende em grande parte da posição que ele ocupa dentro da estrutura do conjunto (Turner, 1971:76-77).

○ TRABALHO DE CAMPO

Na companhia de um auxiliar de pesquisa*** foram realizadas sistemáticas visitas ao terreiro e à escola. As entrevistas concentraram-se no verão, aproveitando as férias escolares. O recesso do terreiro não nos prejudicou, pois realizamos entrevistas com membros do terreiro e da escola em horários e locais diversos.

Nosso principal ponto de contato com o terreiro foi sempre a mãe-de-santo, que reside no mesmo terreno onde se localiza o terreiro. Fazíamos visitas semanais à sua casa onde ela sempre nos comunicava as próximas atividades marcadas. A maneira que encontramos de participar das atividades que vínhamos sendo convidados foi a de contribuir nas despesas com bebidas e comidas como fazem todos os filhos-de-santo.

Como a pesquisa se centrou no terreiro, a maioria das entrevistas foram realizadas com seus membros, tendo sempre o aval da mãe-de-santo que indicava os filhos-de-santo que podiam, segundo seus critérios, fornecer entrevistas mais ricas, isto é, aqueles que tinham fluência verbal, problemas de saúde graves quando chegaram ao terreiro, freqüência constante, participação na escola etc. Felizmente, as nossas escolhas não foram desaprovadas por ela, e conseguimos aproveitar as suas indicações de entrevistados.

As entrevistas foram realizadas: no terreiro, na escola, em locais de trabalho, na residência dos entrevistados e em nossa residência, isto é, de acordo com as possibilidades do entrevistado.

Com a aprovação da mãe-de-santo às questões formuladas na entrevista e a indicação dos filhos-de-santo a serem entrevistados, todos se sentiam à vontade para falar. Procurávamos deixar claro que as informações que pudessem ser consideradas “segredo”, eles poderiam deixar de fornecê-las, porém esta situação não ocorreu. Alguns deles apenas diziam “vou perguntar à mãe se posso falar”, quando a mãe-de-santo mostrava conhecer o conteúdo das entrevistas estes falavam livremente.

Quanto aos motivos de nossa presença no terreiro, todos sabiam que se tratava de uma pesquisa, porém não sabiam precisar exatamente sobre o quê. Sabiam que era sobre candomblé e que nosso interesse concentrava-se nas rodas de samba, na relação do terreiro com a escola, nas alas da escola... Sempre que lá chegávamos eles tinham notícias a nos dar sobre a escola, e sabiam que havia um responsável pela pesquisa e um auxiliar.

Fomos, durante todo o período da pesquisa de campo, confundidos com “jornalistas” ou “repórteres” sempre interrogados sobre quando as entrevistas iriam ser publicadas, e em que jornal. Quando eram informados de que se tratava de

*** Agradeço a Arthur Gomes pelo seu competente trabalho como auxiliar de pesquisa.

uma pesquisa para um curso de pós-graduação da UFRJ, eles mostravam um certo estranhamento, desconhecimento da matéria e uma certa decepção, pois a possibilidade de notoriedade, através da publicação das entrevistas em jornais, estava descartada. Mesmo assim, mostravam-se disponíveis para entrevistas e vaidosos por serem escolhidos. Alguns se ofereciam para dar entrevistas sobre outros assuntos: “se você quiser que eu fale da polícia eu posso falar, eu sou trabalhador”. Este freqüentador do terreiro era marido de uma filha-de-santo e estava preocupado, na época, com a repressão à marginalidade feita pela polícia. A época, freqüentemente, trabalhadores vinham sendo confundidos com marginais. Fomos apresentados, pela mãe-de-santo, a outros pais e mães-de-santo que visitavam o terreiro para que nós os entrevistássemos. Um deles nos narrou sua experiência com uma outra pesquisa que ele sabia ter originado um “livro”. A mãe-de-santo tinha prazer em nos apresentar a outros pais e mães-de-santo para que eles soubessem da pesquisa que estávamos desenvolvendo em seu terreiro, deixando transparecer que nosso interesse era apenas em sua Casa de Santo.

As fotos das festas e do terreiro foram tiradas com a permissão da mãe-de-santo. O fato de termos levado máquina fotográfica para algumas festas não causou inibição ou constrangimento aos participantes. Fomos permanentemente convidados a fotografar pessoas que queriam uma foto e convidados a nos tornar “fotógrafos oficiais” do terreiro, isto é, voltar a fotografar festas que estavam por vir, sendo que algumas só aconteceriam um ou dois anos depois. E quanto às fotos da escola, também foram tiradas com a permissão da diretoria.

Os entrevistados e todos que de alguma forma participaram do período de pesquisa de campo mostraram grande interesse em tomar conhecimento do final da pesquisa e nos comprometemos em deixar cópia do relatório final na escola e no terreiro.

Realizar a pesquisa de campo para a dissertação nos impôs tarefas nem sempre fáceis, como subir o Morro do Serrão no alto verão, realizar entrevistas nem sempre em locais de fácil acesso, “virar” noites em festas de santo... Contudo, a forma como fomos gentilmente recebidos em todas as situações e os convites que foram feitos (como participar da “Ala dos Orixás” no Carnaval do ano seguinte e de outras atividades do terreiro, que não eram propriamente objeto da pesquisa), nos recompensou o esforço despendido.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Tendo em vista a natureza do estudo e seus objetivos, desenvolvemos um estudo de caso. Uma etnografia de um fenômeno cotidiano e familiar de nossa sociedade e que talvez venha contribuir para a produção de uma “etnografia de nós mesmos” (Durham, 1986), isto é, para elucidar determinadas práticas da cultura de nosso povo. Fizemos uso dos métodos qualitativos tradicionais de investigação: a

observação participante, história de vida, entrevistas abertas e a amostragem foi do tipo aleatória simples.

Devido à necessidade dos discursos dos informantes serem preservados integralmente, fizemos uso do recurso de gravar as entrevistas realizadas com os membros da Casa de Santo e com os da escola.

Em busca de dados que fundamentassem este estudo, além das entrevistas e das já citadas técnicas de pesquisa consultamos registros existentes em jornais, visitamos instituições que de alguma forma interferem no cotidiano do terreiro e da escola, dando preferência àquelas que puderam nos auxiliar a elucidar as questões que pretendíamos investigar.

O modelo analítico utilizado, parte da perspectiva de trabalhar o discurso dos membros da comunidade, a respeito do seu dia-a-dia, de sua experiência cotidiana. Entendemos que através da entrevista, o informante tem possibilidade de distanciar do cotidiano, nos permitindo ordenar fragmentos desconexos e dispersos, fruto de sua experiência cotidiana que ficaram sem explicações e sem conexão.

Acreditamos que a análise das formulações do sujeito passa pela compreensão das categorias não conscientes, através das quais ele organiza seu universo. Trata-se, pois, de conhecer e analisar estas categorias, que expressam a concepção deste grupo social sobre o mundo em que vive.

O BAIRRO, O TERREIRO E A ESCOLA

O bairro do Cubango está localizado na zona norte de Niterói e prolonga-se em um vale entre Santa Rosa e o Fonseca, sendo o seu eixo as ruas Noronha Torrezão e Desembargador Lima Castro, caracterizando-se por ser um bairro residencial popular. Até o início deste século, este bairro se caracterizava por possuir extensas chácaras e grandes hortas que abasteciam a população. O tráfego de bondes mudou as feições do bairro, os terrenos foram desmembrados, atraindo assim populações para o local.

Na área urbanizada do bairro do Cubango, podemos encontrar um pequeno comércio composto de bares, armazéns, postos de gasolina etc.; um serviço de transportes que o mantém interligado com outros bairros, com o centro de Niterói e com o município do Rio de Janeiro; muitas residências de apenas um pavimento e poucos prédios.

A área periférica é composta de vários morros: Mangueirinha, Abacaxi, Serrão, São Luiz, Rala Coco, do Céu, Quemquem, Bumba, Coruja, Jonathas Botelho etc., onde encontramos, ainda, muita vegetação; casas de alvenaria em sua maioria e, ao contrário das favelas cariocas, não apresentam, ainda, uma superpopulação.

Os morros existentes no Cubango têm sido batizados e rebatizados com diferentes nomes devido ao aumento da população. Muitas vezes um morro antigo, mesmo conservando seu nome, subdivide-se e estas subdivisões são batizadas com

outros nomes, podendo receber, por exemplo, o nome da rua principal, como é o caso do “Jonathas Botelho”.

O Cubango possui uma escola de samba, o Grêmio Recreativo escola de Samba Acadêmicos do Cubango, cuja sede está localizada na principal rua de acesso ao bairro, e alguns terreiros de candomblé. Esta pesquisa foi desenvolvida em um terreiro de candomblé “Ketu” – “Casa de Oxossi” – localizado em um dos morros do bairro.

O ex-presidente e fundador da escola de samba, que nasceu no morro do Abacaxi e mora no bairro há mais de 50 anos, assim o descreve:

“... bairro carente, cercado por morros, o povo é alegre e festeiro, gosta de música e dança, embora tenhamos muitas necessidades. Eu acho que o Cubango tem uma importância por ser ponto geográfico importante para Niterói, mas o governo não dá importância ao bairro. (...) As pessoas mais antigas contam que aqui tinha muitos escravos. Este Morro Abacaxi, por exemplo, tem este nome de Morro do Abacaxi porque este morro, segundo os mais idosos, era uma plantação de abacaxi, e o Morro do Serrão era de uma família de nome Serrão, então o morro recebeu este nome. Uma peculiaridade que eu acho aqui é este nome Cubango, pelo pouco que nós sabemos acho que aqui viveram escravos que eram de uma pequena cidade, de uma província de nome Cubango, na África. Na África tem um rio chamado Cubango, em Angola (...). Eu vi uma vez num mapa que tem um rio Cubango em alguns livros. Eu tenho até um livro africano que veio de Angola, ele trás uma figura, assim tipo de um monstro e está escrito embaixo o nome Cubango. O livro não fala mais nada a não ser aquilo. Inclusive eu tinha vontade de conseguir saber alguma coisa sobre esta província, talvez tenha alguma ligação com o bairro, aqui teve muitos escravos (...). Até a uns oito anos atrás tinham umas casas velhas ali, tinham grilhões, tinham senzalas”.

○ TERREIRO “CASA DE OXOSI”

O terreiro de candomblé – “Casa de Oxossi” – localiza-se no Morro do Serrão, seu acesso se dá por uma transversal à rua Noronha Torrezão estando, assim, a poucos metros da escola de Samba. Esta casa de santo é classificada, pelos seus integrantes, como “Alaketu”. O terreiro representa o espaço onde se encontra recriada a herança sociocultural legada pelas populações africanas, que vieram para o Brasil na condição de escravos e o “modelo nagô”, também chamado de “Alaketu” ou “Ketu”, é considerado, na classificação dos cultos afro-brasileiros, o grupo que mais se aproxima das origens africanas. Nos cultos afro-brasileiros, Oxossi é o rei da mata, deus da caça, protetor de todos aqueles que tiram seu sustento da floresta, é um deus do elemento preto e sua cor é o azul claro. Elbein dos Santos (1986) assim o descreve:

“Trata-se de um orixá muito importante na Bahia, particularmente nos três terreiros Ketu. Com efeito, Oxossi é considerado como um dos Orixás reais e por isso é chamado de Alaketu, título oficial do rei de Ketu. Seu culto foi introduzido na Bahia por

uma das fundadoras do axé do primeiro 'terreiro' público na Barroquinha, e Oxossi é considerado fundador dos três 'terreiros' que derivavam dele. Isto é importante porque Oxossi é considerado Axexé, origem das origens, dos descendentes de Ketu no Brasil" (p. 94).

O Candomblé preserva um sistema de classificação que evoca princípios étnicos tais como: Candomblé de Angola, Candomblé Nagô, Candomblé Ketu etc. Os diferentes grupos usam estes termos para identificar o indivíduo que dele participa e a si mesmo, podendo ser representado e auto-representado como grupo étnico (Cunha: 1986).

O conceito de família biológica cede lugar ao de família-de-santo. O processo iniciático é o determinante dos vínculos de parentesco mítico entre os membros que compõem o grupo. A mãe(ou pai)-de-santo é a autoridade máxima, a chefe da família-de-santo: estão subordinados a ela os iniciados como filhos-de-santo e os portadores de posições executivas e honorárias no terreiro. Os diferentes cargos ocupados existentes e que são tão importantes na estratificação dos candomblés são regidos pelo princípio de senioridade.

Entrevistamos, na Casa de Oxossi, doze integrantes dessa comunidade de diferentes níveis socioeconômicos e que ocupavam posições hierárquicas diferenciadas neste terreiro.

A faixa etária varia de 16 a 61 anos, porém a maior concentração está entre 25 e 40 anos, aproximadamente 65% dos entrevistados. A maioria reside no bairro do Cubango ou no bairro vizinho, o Fonseca. Somente dois dos entrevistados residem em bairros de outros municípios do Estado do Rio de Janeiro: Grajaú e Pavuna. Dos doze entrevistados, sete são casados ou vivem com companheiro (a). A maioria possui primeiro grau incompleto, o que faz com que eles ocupem funções não-especializadas ou semi-especializadas no mercado de trabalho, com exceção de dois com segundo grau completo e dois com terceiro grau incompleto.

A grande maioria dos frequentadores do terreiro são negros e mestiços. Uma pequena maioria dos entrevistados, isto é, 25%, se auto-identifica como brancos. Os não-brancos fazem uso de várias designações para se auto-identificarem, tais como: preto, mulato, escuro, negro e pardo.

Os filhos-de-santo podem ser homens ou mulheres. Notamos, porém, a predominância do número de mulheres sobre o de homens. Vários autores têm dado explicações diversas para o fato. Costa Lima (1977:57), em seu estudo sobre candomblés baianos, observa que "as solicitações econômicas do processo de urbanização e industrialização da região se reflete cada vez mais na impossibilidade de os homens poderem submeter-se – como as mulheres – a ritos complexos e demorados de iniciação religiosa. E os que o fazem, são fortemente motivados para tanto, e para eles existe disponível todo um esquema de solidariedade no grupo para se obter o dinheiro para os custos – cada dia maiores – da iniciação e para ajuda indenizadora do tempo do impedimento prescrito".

Leão Teixeira (1986:194) acrescentou à discussão, sobre o mundo do candomblé como um espaço privilegiadamente feminino, a seguinte conclusão: “apesar de possuírem uma política sexual própria não conseguem escapar de um machismo característico das relações entre sexos em geral...”. O mundo do candomblé “deve ser pensado como um território masculino, principalmente em termos de poder. Deve ser pensado, também, que neste espaço, a sexualidade ou o exercício das entidades sexuais se constitui num caminho para o poder”.

Na Casa de Oxossi, a disponibilidade de frequência ao terreiro é maior entre aqueles filhos-de-santo que não trabalham ou que ocupam atividades “femininas” e pouco qualificadas no mercado de trabalho. As filhas-de-santo que são donas de casa, empregadas domésticas, diaristas, autônomas estão neste caso. Os que possuem um horário de trabalho menos flexível tais como: estilista, comerciária, industriária, auxiliar de serviços gerais, fizeram sua iniciação no candomblé durante seu período de férias e/ou em períodos de licença médica. Tal como Costa Lima (1977), notamos que existe também a solidariedade do grupo no que diz respeito aos gastos com a iniciação, o apoio e a participação da família biológica. Os ogãs e filhos-de-santo usualmente freqüentam outros terreiros quando a mãe-de-santo é convidada, poucos dos entrevistados são aqueles que os freqüentam por conta própria.

Sobre a iniciação, a mãe-de-santo nos disse, o que foi confirmado nas entrevistas, que quase todas as causas de iniciação se dão por problemas de saúde e que o candomblé exige de seus iniciados uma série de sacrifícios oriundos dos deveres e obrigações para com o santo, a busca de cura é uma razão forte que justifica a iniciação destas pessoas. Costa Lima (1977:51) observa que a filiação nos grupos de candomblé é, a rigor, voluntária, mas nem por isso deixa de obedecer aos padrões mais ou menos institucionalizados das formas de apelo que determinam a decisão das pessoas ingressarem, formalmente, num terreiro de candomblé, através dos ritos de iniciação. Essas formas de apelo são, geralmente, interpretações de sinais que emergem dos sistemas simbólicos culturalmente postulados. E acrescenta ser uma das funções principais dos grupos de candomblé – dar a seus participantes um sentido para a vida e um sentimento de segurança e proteção contra os sofrimentos de um mundo incerto.

Os sinais de aviso dos orixás podem aparecer através de outros problemas tais como: desajustamentos conjugais, desemprego, dificuldade socioeconômica, interpretações errôneas quanto à identificação do orixá etc.

Em nossas entrevistas é comum a passagem anterior do filho-de-santo por terreiro de umbanda. Nestes casos, eles também receberam sinais que os conduziram à iniciação no Candomblé. A procura inicial por terreiros de tradição menos rígida tem como uma das razões o fato deles exigirem menos dedicação do que o candomblé, por possuírem ritos mais permissíveis e tolerantes.

A ESCOLA – O G.R.E.S. ACADÊMICOS DO CUBANGO

O Grêmio Recreativo escola de Samba Acadêmicos do Cubango foi fundado em 17 de dezembro de 1959. Suas cores são verde e branco. Possui melhor localização que o terreiro, pois sua quadra fica na área urbanizada, o que facilita acesso a ela por um dos eixos do bairro, a rua Noronha Torrezão. O G.R.E.S. Acadêmicos do Cubango, como a maioria das escolas de samba cariocas, foi formado a partir de um pequeno grupo de pessoas, ligadas por laços de parentesco e amizade, oriundos dos morros do bairro.

Notamos que a escola vem passando por uma fase de transição, paulatinamente, afastando-se de sua estrutura antiga, intimista, de pequeno grupo e ruma para organizar-se como as grandes agremiações carnavalescas. A sua transferência para o Carnaval do Rio, o afastamento de alguns fundadores e a presença de agentes estranhos à vida da escola são indícios desse processo de transição.

O TERREIRO E A ESCOLA

Tomamos as categorias casa (privado) e rua (público), utilizadas pelos seguintes autores: Da Matta (1983, 1986 e 1987), Leopoldi (1978) e Magnani (1984), pois elas são perfeitamente aplicáveis ao terreiro e à escola em questão. Tanto o Candomblé quanto a escola de Samba conservam seu sentido comunitário, são pontos de encontro, locais de trabalho e lazer com os seus respectivos mundos de representações.

Para a comunidade do terreiro e da escola, o terreiro e a quadra representam o que Magnani (1984) chamou de “pedaço”. Para ele, os moradores da periferia inventam “o espaço” e criam o “pedaço” que se diferenciam da realidade contínua e indiferenciada dos bairros e da privacidade da casa.

O “pedaço” é o espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público (a rua), onde se estabelecem laços de convivência e solidariedade que lhes permitem recriar uma identidade própria.

Leopoldi, ao se referir à escola de samba por ele estudada, observa, tal como Magnani ao se referir ao “pedaço”, que a linha divisória entre o público e o privado não emerge com nitidez no domínio social da escola de Samba. Em lugar de segregá-los, parece, antes, expressar a comunhão deles.

Tanto o terreiro como a escola inserem seus membros em novas relações que diferem das estabelecidas na sociedade global. Tratam-se de duas ordens com referências culturais e *status* diferentes. São dois sistemas que coexistem e interagem simultaneamente, pois seus membros integram os diferentes estratos sociais de uma sociedade de classes. Observamos, também, que a sociedade abrangente possui um sistema global e coerente de explicações que integram as manifestações de origem africana e as utiliza na construção de uma identidade nacional, mascarando

do, com isso, as diferenças raciais e sociais, produzindo uma ideologia da indivisão e da união nacional.

A NOÇÃO DE TEMPO

O tempo é um conceito-chave para o entendimento do ritmo de vida, do pensamento e das ações existentes no terreiro e na sociedade global. Como diz Leach (1971), “na realidade nós criamos o tempo, ao criar intervalos na vida social”. Ao concebermos a existência de uma relatividade cultural do tempo, partimos do princípio de que a sociedade global e o terreiro elaboram sentidos diversos para esta categoria de pensamento, isto é supomos que na sociedade abrangente 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.

Para Dumazedier (1980), Parker (1978), Thompson (1967), entre outros, as diferentes notações do tempo relacionam-se a distintas relações de trabalho. Nas sociedades pré-industriais, o trabalho constituía parte essencial da vida cotidiana. “Trabalho se inscreveria nos ciclos naturais das estações e dos dias, seu ritmo natural confunde-se com o ritmo solar do amanhecer ao anoitecer, cortado de quando em quando por pausas para repouso, contos, jogos, cerimônias...” (Dumazedier, 1980:49).

A notação do tempo que aparece neste contexto tem sido descrita como orientação por tarefa (*task orientation*). Thompson (1967) observa que, nas comunidades orientadas por *task orientation*, o trabalho é mais humanamente compreensível do que o trabalho cronometrado. E, nelas, nota-se pouca separação entre “trabalho” e “vida”. O trabalho e o tempo livre são inextricavelmente confundidos. O tempo livre e o trabalho formam, assim, um contínuo.

Evans-Pritchard (1978), em *Os Nuer* nos fornece exemplo de um povo africano onde a percepção do tempo baseia-se na execução de tarefas. O relógio diário é o gado, o círculo de tarefas pastorais, e a hora do dia e a passagem do tempo durante o dia, são para os Nuer, fundamentalmente, a sucessão dessas tarefas e suas relações místicas (...), os Nuer não possuem uma expressão equivalente ao “tempo” de nossa língua e, portanto, não podem, como nós podemos, falar de tempo como se fosse algo de concreto, que passa, pode ser perdido, pode ser economizado e assim por diante. Não creio que eles jamais tenham a mesma sensação de lutar contra o tempo ou de terem de coordenar as atividades com uma passagem abstrata do tempo, porque seus pontos de referência são, principalmente, as próprias atividades, que, em geral, têm o caráter de lazer. Os acontecimentos seguem uma ordem lógica, mas não são controlados por um sistema abstrato, não havendo pontos de referência autônomos aos quais as atividades devem se conformar com precisão. Os Nuer têm sorte (Evans-Pritchard, 1978:114-116).

Com o advento da sociedade industrial surge uma nova concepção de trabalho e de tempo incompatíveis com as sociedades norteadas por outras relações de produção, onde o trabalho constituía parte essencial da vida cotidiana e o tempo era marcado segundo o ritmo das tarefas diárias necessárias e das estações do ano.

Nestas sociedades não havia uma distinção nítida entre o trabalho e o tempo fora do trabalho. Neste aspecto queremos nos deter, pois o consideramos importante para a compreensão da concepção do tempo nos terreiros de candomblé, parece-nos que neles predomina a “orientação por tarefas”, apesar da constante interferência dos referenciais da sociedade abrangente, isto é, seus integrantes forçosamente têm de coadunar-se a uma série de horários (do trabalho, de circulação de transporte de massa...).

Nas sociedades capitalistas, o tempo é percebido como alguma coisa concreta e medida através de um sistema abstrato e autônomo, isto é, com o relógio, estabelecem rígida separação entre o tempo que é vendido (trabalho) e o tempo que permanece sob o controle do vendedor (tempo livre). E, além de separar, aprendem a valorizar o primeiro em detrimento do segundo.

A sociedade industrial inventa um momento próprio para as atividades de entretenimento. O trabalho operário passa a ser executado em lugares específicos (fábricas e escritórios), a estar subordinado a horários rígidos e nem sempre sob condições satisfatórias de trabalho. O lazer passa a existir enquanto parte separada da vida, é conquistado devido aos largos períodos de trabalho, passando a ser reivindicação do trabalhador feita ao empregador juntamente com dias de folga, férias regulares etc.

O tempo do trabalhador dividir-se-á em tempo dedicado ao trabalho e ao tempo livre (que se desdobrará em tempo dedicado a atividades religiosas, políticas, familiares, de manutenção, de lazer...). Os sociólogos do lazer interpretam o fenômeno segundo duas versões: uns acreditam que o lazer existiu em todas as épocas, em todas as civilizações, e outros vêem o lazer como tendo traços específicos característicos da civilização nascida da revolução industrial, como já pôde ser observado. Ficaremos com esta segunda versão. Nela, o lazer supõe o trabalho, mas não se reduz ao tempo livre do trabalho, a função de distração ou de compensação do trabalho. O lazer é definível tendo por referência a totalidade da vida social. “Existe uma estreita relação entre as formas gerais de produção, a organização da economia, os modos de redistribuição dos rendimentos e a forma, a duração e a qualidade dos lazers” (Birou 1978:225).

O tempo para “lazer” surge, portanto, com a industrialização. O trabalho industrial compartimentalizou o tempo do trabalhador, inventou um tempo especial para os lazers a serem realizados no tempo livre. O lazer, ao contrário do trabalho, depende da livre escolha dos indivíduos, ainda que existam determinantes sociais que influenciam sobre esta livre escolha.

Mesmo nas sociedades capitalistas, a definição do que é lazer não é precisa; não temos uma produção significativa nesta área. Talvez este fato se explique pelo

desprestígio que o espaço do tempo livre possui nestas sociedades, tendo reflexos na produção das Ciências Sociais, onde há forte preferência pelo que se passa no universo do trabalho.

O lazer e o trabalho se confundem apenas para uma minoria que deve ser seguramente inferior a um por cento da população economicamente ativa (Camargo, 1986:15). Poucas são as atividades produtivas que mantêm a indissociabilidade entre o trabalho e o lazer. Segundo Parker (1978), o trabalho do artista, do artesão, conserva uma integração entre trabalho e lazer, não existindo um corte entre o trabalho e a atividade lúdica. Porém, para a grande maioria da população, estas atividades são inconciliáveis. Partiremos, então, do ponto que nem todas as sociedades humanas têm feito a mesma distinção entre lazer e trabalho que o mundo industrial faz.

A percepção do tempo baseada nas execuções de tarefas é um outro sistema de marcar os intervalos. Não existe algo que fixe de fora os intervalos de tempo; seu ritmo acompanha o das tarefas a serem feitas. Quando numa comunidade prevalece a “orientação por tarefas”, nota-se pouca separação entre o trabalho e o tempo livre.

No terreiro são as pessoas que definem, em situações concretas, o domínio do sagrado e os pontos de referência para se pontear o tempo, são, principalmente, as próprias atividades que, em geral, têm um caráter lúdico.

Como as diferentes notações do tempo se relacionam a distintas relações de trabalho, o conceito de lazer está relacionado às relações capitalistas de produção e parece-nos inaplicável aos terreiros de candomblé por diversas razões. Primeiro, a noção de trabalho está ligada ao cumprimento de obrigações sagradas. Segundo, as atividades dos terreiros são reguladas, em sua maioria, por obrigações rituais impostas pela natureza e conseqüentemente obedecem à “orientação por tarefas”, onde observamos pouca separação entre trabalho e vida.

A comunidade, então, convive com duas formas de marcar o tempo. Nas atividades do terreiro prevalece a “orientação por tarefas” e nas atividades que ligam a comunidade à sociedade abrangente prevalece a orientação pelo relógio, por exemplo, uma festa, geralmente, não tem hora fixa para iniciar, o cumprimento das tarefas é que marcam o seu início. Concomitantemente, as atividades profissionais do indivíduo, (geralmente de horário integral) definiram o tempo que ele dispõe para se dedicar às atividades do terreiro. Estas são percebidas da seguinte forma pelos nossos informantes:

“Não há horário marcado pras tarefas. O candomblé deve começar às onze e pouco, meia-noite, mas sempre atrasa um pouquinho. As coisas têm que estar prontas até a hora de começar.

Não é que tenha que ter hora certa pras coisas. A gente tem que estar com tudo pronto na hora de começar. Hora certinha, certinha, não sai não. Tem coisa que sai atrasada, adiantado não sai não. É que os filhos-de-santo têm suas casas, fazem tudo correndo, chegam aqui a gente corre de um lado pro outro, não dá pra marcar hora certa. Só

pode começar com tudo pronto. A última a entrar no barracão sou eu que fico na cozinha. A cozinha é a primeira que abre e a última que fecha...

Bom, a gente tem muito é hora pra começar, pra acabar, não. Não tem, assim, uma regra. Às vezes mãe diz que quer começar o candomblé onze horas. Mas é muito difícil. O desencadear das coisas impede. Só pode começar quando tiver tudo pronto. As comidas de santo têm que estar prontas e frias. O barracão limpo e arrumado, o padê pronto pra ser despachado (em Ketu o padê se despacha antes). As filhas-de-santo de banho tomado e arrumadas.

Não é uma coisa de hora marcada, porque às vezes, uma comida demora mais pra fazer. O deburu (pipoca) às vezes não abre, queima, e tem que fazer de novo. Aí atrasa”.

Um informante assim nos fala das obrigações que são feitas semanalmente para o santo, do jogo de búzios, das festas públicas, das visitas semanais dos iaôs ao terreiro, das matanças e da coleta de ervas. Vejamos como o cumprimento da maioria das tarefas subordina-se aos ciclos naturais (noite/dia, frio/quente, manhã/tarde):

“Não, não um horário certo. As coisas têm que ser feitas independente do horário. De preferência, essas coisas devem ser feitas de madrugada, que é a hora que os orixás comem. Podem ser feitas durante o dia, mas de preferência à noite...

... existe pais-de-santo (não sei se por problemas de trabalho deles) que dizem que o jogo de búzios pode ser feito a qualquer hora do dia. Já na minha casa e em outras casas de Ketu, o jogo de búzios é feito à luz do sol, porque no escuro ninguém enxerga. Quando um orixá está comendo de madrugada, nem noite, nem dia, a luz está se pondo e o sol está nascendo, existe um jogo de búzios para o orixá responder. Não é para falar de sua vida nem para saber qual é o seu orixá. É uma coisa diferente. É para saber o que aquele orixá que está comendo quer.

As festas não são obrigatoriamente de madrugada. As festas públicas são à noite porque está taxado no candomblé começar às 23 horas. Muita gente toca de manhã, toca de tarde. A festa termina quando o orixá vai embora...

Eu trabalho das 7 às 17h30. Quando eu tenho que ir na sexta-feira, vou à noite. As que vão na segunda-feira também. Tem o problema das mulheres que trabalham em casa. Essas podem ir de manhã pra casa.

O horário rígido que existe é com relação à matança. Na minha casa, orixá não come com sol quente. Na minha casa, orixá come de madrugada a partir de uma hora da madrugada. As matanças lá em casa pelo motivo de trabalho das pessoas, ela é feita de sexta para sábado, à uma hora da manhã. Em outros casos, a gente faz até às seis horas da tarde, mas não tem mais sol.

Tem ervas que às seis horas da manhã vão servir para uma coisa, meio-dia para outra, seis horas para outra. A utilização dela muda. De acordo com a função a pessoa vai entrar na mata às três horas da manhã – há todo um preceito para entrar na mata, não se vai sozinho – se oferece obrigação para o dono da mata – Ossaé...

A pessoa percebe pelo calor da mata a hora que tem de parar de catar as ervas. A gente trabalha, muito com a energia, com os outros. O astro Sol, que é um astro forte, ele ilumina aquela folha, ela vai esquentar.

As folhas têm ligação com as coisas da natureza. Tem folhas que só servem para orixás quentes, outras para orixás calmos. A mesma folha pode ter várias utilizações. Nós só vivemos em função da natureza”.

Sobre a iniciação de um filho-de-santo, ele nos disse:

“Tem muito a ver a lua, há obrigações que só podem ser feitas em determinada lua, orixás que só podem ser recolhidos de determinada lua. Existem qualidades de orixás que requerem determinadas obrigações no tempo, o iaô fica no tempo. Eu fui um iaô que foi feito no tempo, porque tinha Oxumarê e ele é um santo que pede tudo para ele no tempo, é um santo que não tem casa, todo barco teve que pagar um tempo a Oxumarê. Nós só tínhamos uma partizinha assim no roncó (...) Os nossos banhos eram tomados no tempo, devido o problema de Oxumarê.

O período de duração do barco é de 21 dias, tem casos que passa um pouquinho, 21 dias a partir do dia que começou a obrigação (o primeiro ebó). São quase trinta dias. Tem muita coisa pra fazer nesse tempo. As obrigações são feitas em dias marcados. Tal ebó neste dia, tal no outro etc., até chegar o dia da matança final (o orô forte). Há determinadas coisas que não podem ser feitas em tal lua ou em tal dia e só no dia seguinte pode fazer aí conta mais dias. No meu caso foram 23 dias.

21 dias é a contagem do orixá. Quando você está fazendo uma contagem de 21, você está... englobando os oborós, os iabás e os metás. Você está englobando todos os orixás em três semanas (três luas), uma para cada grupo. Tem nação, jeje, por exemplo, para fazer um orixá Bessém (Oxumarê no Ketu), ela leva três meses com esses orixá recolhido”.

Notamos que não há um período rígido para o cumprimento das obrigações relativas à iniciação, pois o cumprimento de determinadas tarefas requerem estados da natureza específicos.

AS FESTAS – QUEBRA DA ROTINA DIÁRIA

Sabemos que o fluxo de tempo é fabricado pelo homem. Como acontece em todas as sociedades, os terreiros de candomblé alteram suas vidas entre atividades ordinárias e extraordinárias. A passagem do tempo só se torna perceptível quando acontece algum evento especial – as atividades extraordinárias – que rompem com a rotina diária estabelecendo uma marca. Para Da Matta (1986): “Todas as sociedades alternam suas vidas entre rotinas e ritos, trabalho e festa, corpo e almas, coisas dos homens e assunto dos deuses, períodos ordinários – onde a vida transcorre sem problemas – e as festas, os rituais, as comemorações, os milagres e as ocasiões extraordinárias, onde tudo pode ser iluminado e visto por novo prisma, posição, perspectiva, ângulo...” (p. 67).

Acrescenta ainda que “o rotineiro é sempre equacionado ao trabalho ou a tudo aquilo que remete a obrigações e castigos”. Esta pesquisa deteve-se no extraordinário que, como o próprio nome indica, evoca tudo que é fora do comum e, exatamente por isso pode ser inventado e criado por meio de artifícios e mecanismos. Os dois fazem parte de uma totalidade. Ou melhor: tanto a festa quanto a rotina são modos que a sociedade tem de exprimir-se, de atualizar-se concretamente, deixando ver a sua “alma” ou seu “coração” (idem: p. 68). As festas, “momen-

tos especiais que o próprio grupo planeja, constrói, inventa e espera” (idem: p. 71), são eventos que marcam a passagem do tempo, que fogem ao cotidiano. Da Matta (1986) distingue dois tipos de festas: as “festas da ordem” onde o que se celebra é a própria ordem social, das festas que promovem a “desordem” ou a orgia, onde as regras do mundo diário estão temporariamente de cabeça para baixo. Para o mesmo autor, nas festas da ordem o que se pretende é celebrar o mundo tal como ele é no cotidiano. E nas festas que promovem a “desordem”, “a possibilidade utópica de mudar de lugar, da troca de posição na estrutura social” (idem: 1983).

Destas festas participam pessoas ligadas direta ou indiretamente ao terreiro, isto é, os membros da família de santo, os membros da família de sangue dos integrantes da comunidade e convidados de diferentes procedências.

No terreiro Casa de Oxossi encontramos, em geral, quatro tipos de festas que estão sujeitas a regras e procedimentos diferenciados. Podemos classificá-las em dois grupos: as “festas da casa” e a “festa da rua”. Um de nossos informantes faz a seguinte distinção: “a festa de Carnaval é uma festa de rua, do povo, e a festa de terreiro é uma festa de casa, uma coisa fechada, para pessoas convidadas assistirem”.

Consideramos “festa de casa” aquelas que, conforme o informante, acontecem no espaço do terreiro, são as festas da ordem, nelas o que se está celebrando é a própria ordem social. E “festa da rua”, aquela que pretende virar o mundo de cabeça para baixo, que permite e estimula o excesso e que permite uma conexão entre o mundo do terreiro e o mundo da escola de Samba – o Carnaval.

As “festas da ordem” são realizadas no terreiro e subdividem-se em: primeiro, aquelas que se referem à biografia das pessoas e cujas datas, portanto, mudam de caso para caso, tais como casamento, aniversário etc.; segundo, as festas do calendário coletivo da sociedade global, como Natal, Páscoa etc., estas se caracterizam pela sua comemoração eventual, isto é, não obrigatória, e dizem respeito a datas que são usualmente comemoradas pela sociedade global que foram incorporadas à vida do terreiro. Tanto as primeiras quanto as segundas serão tratadas, neste trabalho, como “ritos de reforço”, pois marcam um instante privilegiado, “o individual no coletivo”, isto é, nelas as diferenças individuais são mantidas e reforçadas no grupo. E em terceiro, as festas religiosas que obedecem a um calendário mais ou menos fixo que se repete anualmente. Podemos considerá-las “ritos de neutralização”, pois nelas “a ordem é paradoxalmente salientada e ao mesmo tempo negada. O patrocínio ou patronagem dos ‘santos’ cria essas regiões neutras” (Da Matta, 1983). Estão acentuadas relações de reforço de uma ordem pré-estabelecida (orixás/homens, objetos sagrados/objetos profanos, roda dos homens/roda dos orixás, local das rodas/local do público etc.). Ocorre também um conjunto de situações onde as relações são invertidas. Os orixás descem à terra, os homens incorporam os orixás, no transe místico processa-se a inversão através da possessão. “Estes dois momentos estão gramaticalmente relacionados: a inversão vem depois do reforço” (idem: 1983).

Entre as festas da desordem, que contam com a participação dos membros do terreiro, encontramos o Carnaval, que Da Matta, em *Carnavais, malandros e heróis* chamou de “rito de inversão”, pois permite uma inversão da rotina da vida diária e a conseqüente entrada na *communitas*. Para o referido autor, as *communitas* opõem-se à estrutura e definem um tipo de comportamento inverso.

A BRINCADEIRA

Segundo Ferreira (1986), brincadeira significa ato ou efeito de brincar, brinco. Da Matta (1983) nos lembra que a palavra brincar vem de brinco, do latim *vinculu*: elo, relação; brincar significa literalmente “colocar brincos”, isto é, unir-se, suspender-se as fronteiras que individualizam e compartimentalizam grupos, categorias e pessoas.

Nos terreiros de Candomblé desenvolvem-se várias atividades que extrapolam o caráter religioso. Por exemplo, terminada uma reunião ou festa sagrada poderá formar-se, ocasionalmente, uma roda de samba. A este tipo de atividade, os membros da comunidade chamam de “brincadeira”.

A brincadeira, nos terreiros, é o momento de entretenimento, de divertimento do povo do santo, não possui organização padronizada nítida, objetiva romper com a seriedade das atividades religiosas, constituindo-se num momento de alívio das tensões, oriundas do cotidiano e das obrigações religiosas deste grupo. Para a comunidade do terreiro a brincadeira é entendida e explicada da seguinte forma:

“É quando você foge completamente da regra da coisa. Às vezes, a gente tá lá limpando um bicho e aí a menina de Nanã chega e diz: ‘Ah peguei a Xuxa?’ (como uma falsa incorporação). Nesse minuto, passa a ser brincadeira... deixa de ser a coisa séria. Aí ela bota a mão na cabeça, se balança toda e diz: ‘A Xuxa foi embora’. Aí é distração. Uma irmã de santo, do Omulu, tem umas coisas engraçadas. Bota a mão na cintura, assobia e diz: Vai? (imitando prostituta). Às vezes, pra vocês, não tem significado nenhum, mas a gente morre de rir, é muito engraçado. Ela fala do falecido pai dela que dizia pra mãe: Vem cá, nega. A mãe retrucava ‘Sai pra lá’. Ele insistia: ‘Tô querendo’. Enquanto isso o bicho continua sendo limpo, não se para, a comida continua sendo feita.

Eu nunca tive desentendimento com nenhuma irmã-de-santo. Nunca tive com minha mãe-de-santo nem com minha mãe criadeira, que, pra mim, são as pessoas mais importantes, com quem eu quero manter sempre o melhor relacionamento possível e nesses doze anos eu tenho conseguido. Às vezes, têm pessoas que dizem ah, o santo tal é o meu ó (tem aversão), mas é o santo, não a pessoa, a gente sabe distinguir.

Brincadeira é tudo que você gosta, se distrai. Eu posso estar falando contigo, você rindo, isso é uma brincadeira. Falar um gracejinho, já é uma brincadeira.

É pra tirar toda aquela carga, aquela tensão de ficar ali naquela casa todo fim de semana, sem ouvir rádio, sem ter barulho nenhum. Se você não brincar, você não

agüenta aquilo. A brincadeira é pra soltar as pessoas, deixar as pessoas mais à vontade. É igual a uma casa. É uma mãe com os filhos... Os irmãos brincam, brigam, tudo acontece numa casa de Candomblé. Brincadeiras, brigas, de repente uma agride a outra, depois fazem as pazes. É uma família”.

Sobre a brincadeira após a roda de santo, Barros (et alli, 1985) observa que: a “brincadeira”, não sendo parte implícita do complexo religioso, desenvolve um ritual próprio, se entendermos o ritualizar da mesma forma que o simbolizar, com *locus* de deslocamento, isto é, como um espaço para o qual estão desviados os objetos simbólicos de dois territórios, o sagrado e o profano, constituindo-se, assim, uma zona intermediária. Neste momento/espaço, as regras, rotinas e procedimentos são modificados, dando lugar a certas regras próprias que podem ser pensadas como uma inversão (p. 10).

Nota-se que, diferente da sociedade global onde o lazer supõe o trabalho, no terreiro a idéia de “trabalho” está ligada ao cumprimento das obrigações religiosas, ao que é sério e “brincadeira” compreenderia as atividades que fogem à rotina do dia-a-dia.

Para a comunidade “a brincadeira” refere-se tanto às atividades após a roda de santo (roda de samba e roda de caboclo), às festas de aniversário, casamento, natalinas etc., quanto aos pequenos intervalos feitos durante o cumprimento das atividades sagradas. A brincadeira não pressupõe o trabalho. Ambos formam um contínuo. Observamos que muitas vezes a brincadeira invade o espaço de trabalho e vice-versa, talvez pelo fato de haver pouca distinção entre trabalho e vida.

Quando eles estão limpando o bicho, eles não brincam, tem que fazer a reza:

“No salão eu posso fazer uma brincadeira, no quintal eu posso brincar contigo, mas não posso brincar dentro de um quarto de santo ou dentro do roncó. São quartos sagrados.

Eu acho que é sério quando eu estou na roda. Lá, eu gosto de ficar concentrada, dançando, tem que ficar sério.

Quando termina a roda, a gente fica batendo papo, tomando uma cervejinha. A gente fica dançando um pagode do lado de fora. No barracão, depois da festa, pode ter samba de Caboclo. É normal ter samba de Caboclo depois do toque.

Sério é quando é dia de toque. Quando estão todos vestidos no barracão dançando. Brincadeira é quando acaba o toque. Ninguém gosta de dormir muito cedo de manhã. Brincadeira serve para animar. Depois de um Candomblé exaustivo, depois que servir os convidados, depois tem que limpar o barracão, antes disso você brinca. Dança aquele samba de Caboclo, gostoso que reanima o corpo”.

As festas religiosas são realizadas durante a noite de sábado para domingo e duram até o dia amanhecer. Na manhã de domingo acontece o samba de Caboclo e/ou roda de samba e é servida a comida, que é compartilhada por todos os presentes.

Os filhos-de-santo entrevistados nos relataram:

“Pagode só acontece depois da festa, não é bem pagode que a gente chama. É samba de Caboclo. Aí, às vezes, a gente emenda e vira samba de roda.

Só se brinca depois que acaba o toque. Aí a gente bota a roda de samba. Não é samba de rua. É samba de Candomblé mesmo.

Depois das festas, rola uma comida, uma bebida, depois tem um pagode. As pessoas já acabaram as obrigações e aí elas vão pro pagode e cantam tudo. O que vier na cabeça, eles cantam”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As Ciências Sociais têm privilegiado os estudos que se realizam no âmbito da esfera da produção. Parece-nos que este enfoque tem reforçado o estereótipo do homem, programado apenas para o trabalho e incapacitado para atividades voluntárias, prazerosas, lúdicas e desinteressadas. Este estudo centrou-se em um espaço, até então desprestigiado, nas Ciências Sociais – o tempo livre. Investigamos o que se passa no tempo livre do trabalhador, privilegiando o período dedicado às atividades religiosas, ou seja, o período dedicado às atividades de um terreiro de Candomblé.

Consideramos que duas associações assumem grande importância para o entendimento da vida lúdica desta comunidade: o Terreiro Casa de Oxossi e a Escola de Samba G.R.E.S. Acadêmicos do Cubango.

Notamos que tanto a escola quanto o terreiro desempenham papel relevante na vida dos integrantes desta comunidade. O binômio casa(privado)/rua(público) pareceu-nos perfeitamente aplicável ao entendimento da questão. As duas associações conservam um sentido comunitário, são ponto de encontro, espaço intermediário entre o privado (casa) e o público (rua), onde seus integrantes estabelecem laços de convivência e de solidariedade que lhes permitem a construção de uma identidade própria. Ambas se diferenciam da realidade contínua e indiferenciada do bairro e da privacidade da casa. Constituem-se numa linha divisória entre o público e o privado expressando, portanto, uma comunhão entre estes dois domínios. Para que pudéssemos compreender a dinâmica do terreiro, partimos dos seguintes pressupostos:

1. coexistem ordens socioculturais no país com referenciais culturais e *status* diferentes;
2. quase todas as culturas têm uma certa maneira de conceber o tempo, de estabelecer seus intervalos e de marcar os períodos criados;
3. as diferentes notações do tempo relacionam-se a distintas relações de trabalho.

Sendo assim, o tempo constitui-se num conceito-chave para o entendimento da vida no terreiro.

Os terreiros de Candomblé são comunidades com vida própria, nas quais seus integrantes, além das atividades sagradas, desenvolvem outras que podem ser vistas como de domínio profano, isto é, trabalham, divertem-se. Nelas, o trabalho se insere nos ciclos naturais dos dias, isto é, dependem em boa parte do ritmo “natural”, o tempo (o frio, o calor, o dia ou a noite). Cortado, de quando em quando, por pausas para repouso, cerimônias, festas, o que não se pode chamar de lazer, porque tais atividades não apresentam as propriedades do lazer moderno.

A ausência de algo que fixe de fora os intervalos de tempo não interfere no ritmo das atividades e nem provoca uma desordem no cotidiano dos terreiros. Cada membro sabe exatamente o quê, como, e quando fazer, pois o princípio de senioridade e a divisão social do trabalho orientam a divisão de tarefas. Parece-nos que predomina nestas comunidades uma notação de tempo, baseada na orientação por tarefas, apesar da necessidade de coadunar-se a uma série de “horários de relógio”: das atividades profissionais de seus integrantes, dos meios de transporte de massa, do comércio... Notamos, porém, pouca separação entre “trabalho” e “vida”.

Estamos lidando com notações de tempo diferentes. A sociedade industrial, em lugar de adotar um tempo natural, mais integral, predomina um tempo artificial, alienado da produção, que não integra o trabalho à vida do trabalhador. O trabalho profissional está desligado de outras atividades, tem um limite arbitrário e não é regulado pela natureza. Possui uma lógica própria e separa nitidamente o trabalho do tempo livre. O lazer, que é realizável em parte deste tempo livre, possui também uma lógica que supõe o trabalho.

Para que se possa identificar as atividades de entretenimento, de divertimento, os terreiros utilizam uma categoria própria deste universo simbólico – a brincadeira, que objetiva romper com a seriedade das atividades religiosas, constituindo-se num momento de alívio de tensões, oriundas do cotidiano e das obrigações religiosas deste grupo.

Brincadeira refere-se, tanto a determinadas festas realizadas no terreiro e fora dele, quanto aos pequenos intervalos feitos durante o cumprimento das atividades sagradas. Observamos que, muitas vezes, ela invade o espaço do sagrado e vice-versa. Notamos que a lógica predominante em cada atividade é que irá definir, então, tratar-se de uma brincadeira ou não. Por exemplo, uma roda de caboclo poderá acontecer no término de uma “roda de santo”. Ela poderá assumir um sentido “sério” se houver incorporações ou ser apenas uma brincadeira, neste caso seus integrantes apenas dançarão e cantarão, objetivando simplesmente o divertimento. Acreditamos que isto ocorra pelo fato de haver, nos terreiros, pouca distinção entre trabalho e vida.

Notamos que a brincadeira:

- está nitidamente ligada à notação de tempo baseada na execução de tarefas;
- constitui-se num momento de sublimação da vida cotidiana.

Como já foi dito, no terreiro Casa de Oxossi encontramos vários tipos de festas que foram classificadas como “festas da casa” e “festa da rua” estando sujeitas a regras e procedimentos diferenciados. O binômio casa/rua nos auxiliou no entendimento e no agrupamento destas festas.

É através do Carnaval, que caracteriza-se por celebrar a inversão da ordem, por promover a igualdade e a supressão de fronteiras que os integrantes do terreiro interagem com o espaço da rua. Notamos que esta festa profana serve de elo entre a escola e o terreiro, reinventando, com isto, os laços que tradicionalmente ligaram o Candomblé ao Samba.

Dos aspectos que concretamente reforçam a relação entre estas duas associações (terreiro e escola) temos:

- a existência de duas alas (Alas das Baianas e Ala dos Orixás) que contam com a participação de integrantes do terreiro e têm como chefe, membros da liderança do terreiro (mãe-de-santo e mãe pequena);
- a participação de membros do terreiro na administração e nas diferentes atividades da escola (festas, excursões, bailes, shows, desfile...);
- o Padê, rito liminar que marca a passagem do espaço privado (terreiro) para o espaço público;
- o despacho para Exu, feito pela mãe-de-santo, para que a escola tenha bom desempenho;
- a grande aceitação de enredos que têm como tema as religiões afro-brasileiras;
- o assessoramento da mãe-de-santo nos enredos sobre religiões afro-brasileiras.

Com o Carnaval instaura-se a “desordem”, nele reina o Exu-Diabo que representa um perigo sempre latente de oposição à ordem, a saída da casa (domínio da ordem) e a entrada na rua (domínio da desordem) é mediada por Exu. Através de obrigações rituais tanto os filhos-de-santo como a escola de samba se preparam para o Carnaval, isto é, pedem a Exu proteção para que tudo corra bem. Os filhos-de-santo poderão, então, transitar livremente pelo espaço da rua, sem serem contaminados pelas forças malignas dominantes neste espaço. Parece-nos que a identificação de Exu com o Diabo ultrapassa os domínios do terreiro, passando a ser incorporadas pela sociedade abrangente, já que o despacho para Exu – o Padê –, tem sido quase que obrigatório antes da saída da escola.

No terreiro Casa de Oxossi:

“Sempre tem brincadeira. (...) Eles brincam, dançam, cantam, falam umas graças um com outro. Já pensou você ficar doze horas trabalhando de cara fechada um pro outro? Você não consegue. Você tem que espairecer. Mas isso tudo é feito com muito respeito, tudo tem sua hora. Lá no roncó, não. (...) Porque a brincadeira no Candomblé é uma brincadeira de respeito”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose*. Petrópolis, Vozes, 1983.
- BARROS, J.F.P. de et al. *O rodar das rodas: dos homens e dos Orixás*. 1985 (mimeo).
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1982.
- CALDEIRA, T.P. do R. *A política dos outros*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- CAMARGO, L.O.L. *O que é lazer*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1986. 7. ed.
- CUNHA, M. de O. *Em busca de um espaço: a linguagem no Candomblé de Angola*. São Paulo, USP, 1986. Tese de Mestrado (mimeo).
- DANTAS, B.G. *Vovó Nagô e Papai Branco*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- DUMAZEDIER, J. *Lazer e cultura popular*. São Paulo, Perspectiva, 1976.
- DURHAM, E. "A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas". In: *Aventura antropológica*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
- EVANS-PRITHCARD, E.E. *Os Nuer*. São Paulo, Perspectiva, 1978.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1987.
- GOLDWASSER, M. J. *O palácio do samba*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- HUIZINGA, J. *Homo Ludens*. São Paulo, Perspectiva, 1980.
- LEACH, E. *Repensando a antropologia*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- LEÃO TEIXEIRA, M.L. *Transas de um Povo de Santo: um estudo sobre identidades sexuais*. Rio de Janeiro, 1988. Tese de Mestrado (mimeo).
- LEOPOLDI, J.S. *escola de Samba, ritual e sociedade*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- MAGNANI, J.G.C. *Festa no pedaço*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- MATTA, R. da. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983. 4. ed.
- _____. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Rocco, 1986.
- _____. *A casa & a rua*. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1987.
- MOURA, R. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1983.
- PARKER, S. *A sociologia do lazer*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- PECHMANN, T. "Umbanda e política no Rio de Janeiro". In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, (8), 1982.
- QUEIROZ, M.I.P. de. "Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil". In: SACHS, V. et al. *Brasil e E.U.A.: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- RAMOS, A. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1934.
- RODRIGUES, N. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1977. 5. ed.
- RIO, J. do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1976.
- SANTOS, J. E. dos. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis, Vozes, 1986.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*. Petrópolis, Vozes, 1988.
- THOMPSON, E. P. "Time, Work-Dicipline, and Industrial Capitalism". In: *Past and Presente*, (38):56-97, 1967.
- TRINDADE, L. "Exu: reinterpretação individualizada de um mito". In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, (8), 1982.
- TURNER, V.W. "Syntaxe du symbolisme d'une religion africaine". In: *Le comportement ritual choz l'homme et l'animal*. Paris, Editions Gallimard, 1971.
- _____. *O processo ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974.

Abstract: This article is about a research that investigates the spare time activities of the members of a candomblé community in Niterói/RJ highlighting the period dedicated to the ludic activities which take place in this “terreiro”. First, it has been found out that the notation of time which arises in such a context is different from the one dominant in our society and has been described as “task orientation”. Second, in communities in which “task orientation” is common appear to show least demarcation between work and life. Third, “brincadeira” is used category for this group to classify the entertainment activities. Finally, this research classifies the parties as extraordinary events which distinguish the passage of the time separating them in two groups: the “houses parties” and the “street party”.

Keywords: Candomblé; childhood playings; parties.