



## POR UM OLHAR MENOS FRAGMENTADO NO CAMPO ACADÊMICO DO LAZER: O CANDOMBLÉ E O SAMBA COMO REFERÊNCIAS<sup>1</sup>

Bruno Silva Nigri

### RESUMO

*Este trabalho propõe a superação de uma forma hegemonicamente instituída de compreensão do fenômeno lazer. O candomblé é aqui tomado como um contexto singular, capaz de fornecer outra referência de modus operandi da vida, e o samba, uma prática componente do seu contexto, como subsídio para se promover outros olhares acerca do lazer em um contexto no qual a vida é produzida de modo menos fragmentado.*

*PALAVRAS-CHAVE: lazer; candomblé; samba.*

### INTRODUÇÃO

Observam-se consolidadas, atualmente em nosso campo acadêmico, duas grandes vertentes de pensamento que se contrapõem quanto à origem do fenômeno lazer na história da humanidade, tendo nesse embate a modernidade ocidental como um marco diferencial entre elas. Uma das correntes de pensamento remonta as origens do lazer à antiguidade clássica, já a outra atribui seu surgimento de forma concomitante à modernidade, e ambas as referências tomam o trabalho, este enquanto forma de produção humana, como uma importante baliza ao se delimitar o lazer nas sociedades.

Na primeira corrente, da qual podemos citar como contribuintes os trabalhos de DE GRAZIA (1966) e ELIAS & DUNNING (1996), o lazer é observado em práticas sociais que se conformam, por exemplo, a partir de relações escravocratas de trabalho, como no caso do *Skholé* na Grécia antiga e do *Otium* no Império Romano<sup>2</sup>, ou também, a partir de relações servis de trabalho em uma economia tipicamente agrícola da Idade Média. Nesta perspectiva, o lazer é tido como uma atividade pré-industrial. Já na segunda corrente, da qual temos a

---

<sup>1</sup> O presente trabalho não contou com apoio financeiro de nenhuma natureza para sua realização. Este texto é um desdobramento do processo de produção da pesquisa de Mestrado intitulada “O Samba no Terreiro: música, corpo e linguagem como prática cultural – apontamentos para o campo do lazer”, defendida no Programa de Pós-graduação em Estudos do Lazer da Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação do Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli.

<sup>2</sup> Para maiores esclarecimentos, ver os dois primeiros capítulos de MELO (2010).



contribuição de DUMAZEDIER (2008) como importante referência, pode-se observar uma sociedade urbano-industrial de economia capitalista, a partir da qual se estabelecem as relações entre lazer e trabalho, que é aí tomado com centralidade, na qual o lazer se faz como um contraponto a ele, ou até mesmo um subproduto seu, sendo, nessa lógica, manifestado nos momentos de tempo livre (do trabalho).

Em cada um desses sistemas de relação, observa-se, com certeza, distintas atribuições de sentido às formas de produção da vida, da qual não excluimos a relação trabalho e lazer, entretanto, faz-se necessário um olhar mais cuidadoso acerca da origem desses sistemas, no sentido de problematizá-los para um movimento de ruptura de paradigmas hegemonicamente estabelecidos.

Pretende-se com este texto dar vazão a alguns questionamentos quanto a construções hegemonicamente disseminadas no campo do lazer, fazendo referência à noção de colonialidade do poder/saber problematizada por GOMES & ELIZALDE (2012), relacionando-as com o contexto dos candomblés e uma particular compreensão sobre o samba produzido em seu interior.

## LAZER, TRABALHO, MODERNIDADE E COLONIALIDADE – INVISIBILIDADES

É possível pensar o lazer fora de uma sociedade do trabalho ou considerá-lo de uma forma não oposta a ele? Digamos que depende... do referencial epistemológico. Hegemonicamente no nosso campo acadêmico são dedicadas vistas a duas correntes de pensamento apresentadas na introdução deste artigo, a partir das quais são tecidas e relacionadas investigações, construções conceituais etc..

É indiscutível a centralidade e a valorização que o trabalho tem em nossa sociedade que, ao operar a partir de uma lógica “ocidental”, justifica-se um olhar subalternizado sobre o lazer em relação a ele. E mais, ambas as correntes de pensamento, tanto a que considera o lazer um produto da modernidade quanto a que o considera como antecessor a ela, reforçam a ideia de que o lazer seja concebido a partir de relações, estas contraditórias, com o trabalho, como nos aponta GOMES (2011). Essa mesma autora ainda observa que, enquanto são produzidos debates acalorados sobre as supostas “origens” do lazer, a origem do trabalho na vida humana é sequer comentada. Esse posicionamento nos revela um discreto processo de invisibilização, no qual o olhar, o foco, que movimenta a produção do conhecimento, é



direcionado a partir de uma referência única, apenas um olhar dentre um possível leque de olhares. Neste sentido, “as possibilidades de que o lazer seja compreendido a partir de outros parâmetros, e de forma situada, fica minimizada ou até mesmo excluída” (GOMES, 2011, p. 5).

Esses apontamentos são aqui feitos a partir de uma percepção de insuficiência dos referenciais teóricos do campo do lazer quando se propõe análises em contextos, regularidades ou lógicas, que se manifestem alheias ou, no máximo, em diálogo com a visão ocidental de mundo, como é o caso do candomblé. É importante reconhecer a hegemonia deste “olhar ocidental”, pelo qual somos, de certa forma, orientados, entretanto esse ponto de vista ocidental não é único; os saberes, o conhecimento humano não são conduzidos/produzidos somente por essa lógica. Outras formas de se produzir a vida estão aí presentes, seja em diálogo ou em total supressão pela hegemonia ocidental, mas esses saberes se corporificam na dinâmica social. Existe aí um jogo de poder em que esse olhar ocidental coexiste com outros olhares que são suprimidos ou invisibilizados. Dessarte, o conhecimento nunca é único, e nunca é total, como nos aponta SANTOS (2011):

Não há conhecimento em geral, tal como não há ignorância em geral. O que ignoramos é sempre a ignorância de uma certa forma de conhecimento e vice-versa o que conhecemos é sempre o conhecimento em relação a uma certa forma de ignorância. (SANTOS, 2011, p. 29)

Em resposta à questão apresentada no início deste item, pretendemos nos posicionar em favor de um olhar acerca do lazer para além desse estabelecido hegemonicamente em torno da dicotomia lazer x trabalho, reconhecendo a importância dessa linha de raciocínio ocidental, mas ressaltando a necessidade de se construir outros olhares. Nesse sentido, compartilhamos um argumento de GOMES (2011):

Independente da história do lazer ser enraizada na Antiguidade clássica Greco-romana ou na Modernidade européia urbano-industrial-capitalista, uma análise de ambas as práticas discursivas revela que o processo de produção de conhecimentos é uma construção ideológica e geopolítica que, neste caso, situa a Europa numa posição central e privilegiada. Tais constatações indicam que os conhecimentos (re)produzidos sobre a história do lazer a partir de uma perspectiva universalizante estão alicerçados em um pensamento eurocêntrico. (GOMES, 2011, p. 6)

Visualizamos, nessa modernidade capitalista urbano-industrial, um processo de fragmentação da vida, de especializações cada vez mais pontuais das práticas sociais e uma linha lógica de se produzir a vida, alicerçada no pensamento cartesiano, que se expressa a partir de dicotomias como natureza x cultura, corpo x mente, sujeito x objeto e, também, lazer



x trabalho. O antropólogo Tim Ingold, ao buscar a ruptura destas dicotomias discutindo sobre arte e tecnologia, questiona o próprio conceito de arte, apontando este olhar ocidental como se fosse uma única forma de construção do conhecimento, dizendo que

Os motivos que levaram à inclusão da arte como objeto de estudo antropológico – ou seja, está claramente posicionado dentro de um contexto social e incorpora o significado cultural – também deram origem a dúvidas persistentes sobre a validade transcultural do próprio conceito de arte. Como pode um conceito que carrega conotações valorativas tão fortes, cujo significado é intimamente relacionado à ideia de ascensão da civilização ocidental, ser aplicada sem cotejar acusações de etnocentrismo? (INGOLD, 2000, p. 351)

Não estaria ocorrendo processo semelhante em relação ao uso das compreensões sobre o lazer? Para incorporar essa linha de raciocínio, vamos apontar alguns posicionamentos sobre modernidade e colonialidade.

DUSSEL (2005) propõe uma concepção de modernidade europeia que coloca a Europa como “centro” e o resto do mundo como “periferia”. Segundo esse olhar, não existe história mundial antes da “descoberta” da América. De acordo com o autor,

Empiricamente nunca houve História Mundial até 1492 (como data de início da operação do “Sistema-mundo”). Antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas com a expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o “lugar” de “uma só” História Mundial (Magalhães-Elcano realiza a circunavegação da Terra em 1521). (DUSSEL, 2005, p. 58)

Em uma etapa seguinte, com a revolução industrial e a consolidação do capitalismo como sistema de organização, esta noção de modernidade ocidental se consolida.

A relação centro-periferia estabelecida pela Europa moderna tem como consequência um tipo particular de etnocentrismo. Mesmo considerando genericamente que toda “perspectiva interna” de uma cultura seja etnocêntrica, o pensamento europeu (eurocêntrico) toma um posicionamento universalizante devido à sua posição de “centro”. Nesse sentido, “o eurocentrismo da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemônica pela Europa como centro” (DUSSEL, 2005, p. 59).

Essa estrutura universalizada da forma de produção da vida ocidental promove sérias invisibilidades, principalmente quando se trata de regiões geopolíticas nas quais ocorreu ao longo da história o encontro entre a civilização ocidental e os grupos sociais locais. E no cerne dessa relação, promoveu-se o colonialismo.



O colonialismo estabelecido e justificado por um autoposicionamento da Europa como racionalmente superior na relação com as regiões alcançadas pela expansão marítima, das quais destacamos a África e a América – nesse sentido fomentado por seu olhar etnocêntrico – desdobrou-se em práticas de dominação das quais um dos argumentos seria a diferença fenotípica entre os europeus e os grupos dominados. Emerge dessa relação o racismo.

QUIJANO (2005), ao promover uma argumentação sobre o eurocentrismo e a colonialidade do poder no contexto da América Latina, salienta que a ideia de raça seria uma “categoria mental da modernidade”. De acordo com ele,

A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos. (QUIJANO, 2005, p. 228)

Essa noção de raça emerge de um jogo de poder no qual o território (que, na argumentação de Quijano, é a América Latina) se mantém sob domínio europeu justificado pela superioridade fenotípica. Dessa forma, surgem processos de classificação social nas relações entre os europeus e suas regiões colonialmente referenciadas. De acordo com PORTO- GONÇALVES & QUENTAL (2012),

Os processos de classificação social encontram-se intimamente relacionados com a questão do poder na sociedade, pois se referem aos lugares e às posições que indivíduos e grupos sociais ocupam (ou devem ocupar) no controle das dimensões básicas da existência social. (PORTO-GONÇALVES & QUENTAL, 2012, p. 6)

A distinção a partir de referenciais biológicos emerge como uma forma de legitimação dos processos de dominação (QUIJANO, 2005). Dessarte, onde antes existiam culturas/grupos/etnias como Maias, Astecas, Guarani, Banto, Yorubá etc., tratando-se de América e África, com o processo de colonização e a noção de raça, passaram a ser denominados somente como índios e negros e, posteriormente, com o processo que denominamos como miscigenação, de mestiços (QUIJANO, 2005; PORTO-GONÇALVES & QUENTAL, 2012).

Nessa perspectiva argumentativa, faz-se necessário destacar este ponto de importância capital (o processo de classificação social/racial instituído) ao se refletir sobre as relações de poder que perpassam o encontro de pessoas, grupos sociais, regiões geopolíticas, nesse contexto de relação com o pensamento moderno-ocidental, entendendo que, como marca dessas relações, podemos tomar a diferença um importante referencial. Essa diferença,



manifestada a partir do encontro de distintos modos de vida, cosmovisões e formas de expressão culturais, é demarcada pelo exercício da colonialidade, orientada pela noção centro-periferia desenvolvida na modernidade europeia.

A colonialidade como um sobrepeso nas relações de poder se define a partir de desigualdades fluentes em uma relação entre diferentes, e é assentada e alimentada por esse olhar etnocêntrico aqui problematizado.

Especificamente no campo do lazer, GOMES & ELIZALDE fazem referência a essa colonialidade no processo de produção de conhecimento, a colonialidade do saber. De acordo com os autores, essa marca deve ser problematizada no contexto latino-americano pois,

Existe uma forma por excelência para fazer ciência, que, sobretudo no marco da diferença colonial, não somente opera na diferenciação entre os tipos de conhecimento, mas também em relação com os seres humanos de alguns e outros espaços. (GOMES & ELIZALDE, 2012, p. 19)

Essa relação de colonialidade do saber em contextos sociais culturalmente plurais, como no caso do nosso país, promove a invisibilidade de práticas culturais que operam em lógicas distintas desta instituída pelo pensamento moderno ocidental ou, quando esses contextos não são invisibilizados como práticas sociais, eles deixam de ser compreendidos em sua real essência por serem observados somente pelas lentes do pensamento hegemônico.

Dessa forma, destacando a relação de poder estabelecida pela hegemonia de uma forma única de pensamento, faz-se necessário atribuir relevância ao que foi alertado pelos autores quanto à perversidade dessa relação de dominação. Segundo eles, “a colonialidade do saber é uma das formas mais perversas e eficientes de garantir a perpetuação do jogo de poder que mantém as desigualdades socioeconômicas e geopolíticas verificadas em nosso planeta” (GOMES & ELIZALDE, 2012, p. 88).

Assim, percebemos uma urgente necessidade de observar o lazer a partir de outras referências, de outras lentes, promovendo nesse processo um olhar sobre o homem e suas práticas sociais, que busque a ruptura com o que já está estabelecido conceitualmente no campo do lazer. Que sejam posicionados olhares para além da tradicional dicotomia lazer x trabalho, que se superem conceitos como ‘tradicionais’, ‘primitivos’, ‘não modernos’ e ‘modernos’ em relação aos fazeres humanos. Dessa forma, “(...) o lazer necessita de ser conceituado e ressignificado a partir de outros olhares, e a perspectiva da cultura nos parece ser um importante caminho a partir do qual começa esta mudança” (GOMES & ELIZALDE, 2012, p. 80).



Neste movimento de se construir novos olhares, apresentamos como referência um *locus* social que, apesar de estar “ilhado” em meio aos valores dominantes e estabelecer diálogos com a lógica hegemônica, nos apresenta formas alternativas de se produzir a vida: O Candomblé e o Samba ali produzido como sendo elementos alternativos para se pensar sobre o lazer.

## O CANDOMBLÉ E O SAMBA

Os elementos de suporte desta argumentação, o candomblé e o samba produzido em seu interior, são aqui abordados a partir de um olhar antropológico que se movimenta para a leitura desta prática cultural na complexidade e contraditoriedade de todas as suas dimensões (corporais, musicais, estéticas, mitológicas etc.).

O cerne deste trabalho, ao buscar romper com lógicas que regem o campo acadêmico do lazer, situa-se na interlocução entre as abordagens teóricas produzidas no campo e os elementos aqui usados como suporte para a problematização. Nesse sentido, quais abordagens teóricas do lazer seriam relevantes quanto à consideração do Candomblé e o Samba? Preliminarmente ao desdobramento dessa questão, faz-se necessário uma breve consideração acerca dos nossos elementos de suporte: o Candomblé e o Samba.

O terreiro de Candomblé é aqui posicionado como um singular espaço de afirmação e resistência cultural, no qual são produzidas práticas sociais de matriz afro-brasileira, em que o Samba (ou formas próximas) se constitui como uma das dimensões componentes, revelado a partir dos aspectos míticos e cosmogônicos conformadores do contexto.

Os terreiros ou as “casas de santo” são importantes locais de manifestação da religiosidade, resistência e produção cultural do negro brasileiro que, apesar de terem bem demarcado o seu tempo e espaço de fundação - Bahia, final do século XVIII - difundiu-se por grande parte do território brasileiro, assumindo formas e denominações como Candomblé, Umbanda, Batuque (Rio Grande do Sul), Tambor de Mina (Maranhão) etc., mas sem perder a sua essência e identidade de “terreiro”, no sentido de um espaço de relações.

Dessa forma, considerando-o como um espaço de produção de identidades, que está imerso em uma sociedade marcada por uma lógica hegemônica, podemos considerar que as casas de Candomblé se constituem como formas alternativas de produção da vida, no sentido aqui problematizado. Assim, “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” (GONÇALVES, 2007, p, 22). A partir dessa condição, podem-se considerar, então, duas referências dialógicas de produção da vida, uma ocidental e outra africana.

PRANDI (2001) publicou um artigo que trata dessa relação dialógica fazendo referências às concepções de tempo no contexto ocidental e no contexto de matriz africana do Candomblé. O tempo, nesse caso, aplica-se como uma importante marca para se referenciar a diferença de formas de concepção do viver.

Segundo o autor, a noção de tempo nos Candomblés, associada às noções de saber, autoridade e aprendizagem, conformam as bases do poder sacerdotal que,

Podem ser lidas em uma mesma chave, capaz de dar conta das contradições em que uma religião que é parte constitutiva de uma cultura mítica, isto é a-histórica, se envolve ao se reconstituir como religião numa sociedade de cultura predominantemente ocidental, na América, onde tempo e saber têm outros significados. (PRANDI, 2001, p. 44)

A grande crítica de Prandi recai sobre as consequências do processo dialógico de duas diferentes conformações de orientação do tempo, no qual a abertura do contexto do Candomblé para a sociedade abrangente, onde é cada vez mais frequente a participação de pessoas “ocidentalmente orientadas”, o que promove como consequência o exercício da dominação da lógica hegemônica. Segundo o autor, “pouco a pouco o povo de santo acerta seus relógios” (PRANDI, 2001, p, 57), fazendo referência ao uso da orientação pelo relógio, uma lógica ocidental, devido à expansão da participação de não-descendentes africanos. Entretanto, apesar dessa sinalização, ele salienta que muitas reminiscências da concepção africana podem ser encontradas no cotidiano dos Candomblés.

Como se pensar o lazer em um contexto que, estabelecendo uma relação dialógica com uma forma de produção ocidental, mantém em suas essências, manifestada em sua prática cotidiana, referências a ela alheias? Se temos, em nossa concepção ocidental fragmentada, a vivência do lazer como uma prática social exercida em um tempo específico no cotidiano, marcado por obrigações sociais com o trabalho, como podemos pensar sobre o lazer em um contexto de manifestação religiosa no qual a fragmentação do cotidiano não faz tanto sentido?

Talvez um possível caminho para se refletir sobre esses questionamentos esteja na própria manifestação do Candomblé, que se faz a partir da festa. BERKENBROCK (2002) faz referência à festa do Candomblé, da experiência lúdica que dela emerge, como a própria





corporificação da essência mitológica da religião. Nela, o que é sagrado se manifesta ludicamente para e pela festa, que tem seu sentido transcendido e,

Com isso o significado da festa escapa ao âmbito da religião, para ganhar uma dimensão que abrange toda a existência, uma dimensão cosmológica. Não apenas algumas pessoas, não é apenas uma comunidade que festeja o encontro. Naquele instante, na compreensão das religiões afro-brasileiras, acontece ali o sonho acalentado por toda a existência terrena: libertar-se dos limites, transcender os limites, encontrar-se com o todo. (BERKENBROCK, 2002, p. 214)

O autor desenvolve esse argumento a partir de um mito criacional da cultura Yorubá citado por Reginaldo Prandi<sup>3</sup>:

No início não havia a proibição de se transitar entre o Céu e a Terra. A separação dos dois mundos foi fruto de uma transgressão, do rompimento de um trato entre os homens e Obatalá. Qualquer um podia passar livremente do Orum para o Aiê. Qualquer um podia ir sem constrangimento do Aiê para o Orum.

Certa feita um casal sem filhos procurou Obatalá, implorando que desse a eles o filho tão desejado. Obatalá disse que não, pois os humanos que no momento fabricava ainda não estavam prontos. Mas o casal insistiu e insistiu, até que Obatalá se deu por vencido. Sim, daria a criança aos pais, mas impunha uma condição: o menino deveria viver sempre no Aiê e jamais cruzar a fronteira do Orum. Sempre viveria na Terra, nunca poderia entrar no Céu. O casal concordou e foi-se embora. Como prometido, um belo dia nasceu a criança. Crescia forte e sadio o menino, mas ia ficando mais e mais curioso. Os pais viviam com medo de que o filho um dia tivesse curiosidade de visitar o Orum. Por isso escondiam dele a existência do Céu, morando num lugar bem distante de seus limites. Acontece que o pai tinha uma plantação que avançava para dentro do Orum. Sempre que ia trabalhar em sua roça, o pai saía dizendo que ia para outro lugar, temeroso de que o menino o acompanhasse. Mas o menino andava muito desconfiado. Fez um furo no saco de sementes que o pai levava para a roça e, seguindo a trilha das sementes que caíam no caminho, conseguiu finalmente chegar ao Céu.

Ao entrar no Orum, foi imediatamente preso pelos soldados de Obatalá. Estava fascinado: tudo ali era diferente e miraculoso. Queria saber tudo, tudo perguntava. Os soldados o arrastavam para levá-lo a Obatalá e ele não entendia a razão de sua prisão. Esperneava, gritava, xingava os soldados. Brigou com os soldados, fez muito barulho, armou um escarcéu. Com o rebuliço, Obatalá veio saber o que estava acontecendo. Reconheceu o menino que dera para o casal de velhos e ficou furioso com a quebra do tabu. O menino tinha entrado no Orum! Que atrevimento! Em sua fúria, Obatalá bateu no chão com seu báculo, ordenando a todos que acabassem com aquela confusão. Fez isso com tanta raiva que seu apaxorô atravessou os nove espaços do Orum. Quando Obatalá retirou de volta o báculo, tinha ficado uma rachadura no universo. Dessa rachadura surgiu o firmamento, separando o Aiê do Orum para sempre. Desde então, os orixás ficaram

---

<sup>3</sup> PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.



residindo no Orum e os seres humanos, confinados no Aiê. Somente após a morte poderiam os homens ingressar no Orum. (PRANDI, 2001, apud BERKENBROCK, 2002, p. 208 - 209)

Segundo Berkenbrock, esse mito pode ser dividido em dois momentos, um de conforto (o de trânsito livre dos seres humanos e não-humanos entre o céu e a terra) e um de privação (o da proibição desse trânsito), e essa zona de conforto é revivida na própria realização do Candomblé, através da festa, na qual os humanos e os não-humanos, pessoas e orixás, partilham do mesmo espaço, do mesmo momento, das mesmas danças, comidas, ritmos, ritos, em uma só unidade.

Dessa forma, entendendo o Candomblé como uma materialização em termos de prática social de aspectos mitológicos como acima mencionado, como operar com uma compreensão de lazer em um contexto no qual a produção da vida, ou seja, no qual a visão de mundo e a produção de práticas ritualísticas se conformam de modo não fragmentado? Fazemos esse questionamento considerando que as formas hegemônicas de entendimento do lazer o consideram como um fragmento de tempo e experiências no cotidiano com sentidos encerrados em si mesmos e, no caso do Candomblé, esses sentidos são diluídos na totalidade e contradição da sua prática, revelados de modo não fragmentado entre elementos ritualísticos, festivos, cosmogônicos etc..

Das festas e práticas não fragmentadas do cotidiano do Candomblé emerge o Samba<sup>4</sup>, como uma prática componente dessa relação. O Samba, neste caso, é compreendido como um centro de relações e produção de sentidos entre os sujeitos do terreiro, como um gerador de práticas em torno da ritualidade, musicalidade e corporeidade que o compõe.

Observado por esse ponto de vista, o Samba promove, no contexto do Candomblé, um trânsito entre atividades rituais festivas de referência sagrada e, também, entre práticas que transcendem essa relação rompendo a sacralidade e se encerrando em sentidos frívolos, ou dicotomicamente profanos.

Ritmicamente, o Samba manifestado no terreiro é aqui visualizado a partir de toques tradicionais do Candomblé de Angola denominados como *monjolo* ou *cabula* ou *samba-de-caboclo*, que apresentam características como uma mesma linha rítmica na execução do instrumento Gã (agogô) (DINIZ, 2008 e GARCIA, 2001). Ele também pode ser visualizado a

---

<sup>4</sup> Esta forma estética de Samba aqui abordada pode ser encontrada em trabalhos como LODY (1977), DINIZ (2008), GONÇALVES (2007) e GARCIA (2001). Consultar NIGRI (2014) para um melhor esclarecimento acerca deste particular ponto de vista sobre esse elemento componente do Candomblé.



partir de algumas melodias e cantigas, sejam elas cantadas em dialeto Banto ou em Português, essas compondo a musicalidade expressa no contexto ou a partir da corporeidade manifestada através da dança em relação com o toque e movimentos rituais a ele relacionados. O Samba revelado pela prática do Candomblé pode ser compreendido tanto como forma estética quanto como evento, como os tradicionais *sambas de caboclo*.

E é nesse sentido, a partir desse posicionamento aqui identificado, que o Samba pode promover como centro de relações a expressão lúdica tanto em momentos rituais sagrados quanto em situações nas quais ele, ao mesmo tempo transcende e se funde ao sagrado, nas quais ele se manifesta em torno de uma brincadeira por meio da cantiga ou um desafio de versos entre os responsáveis pela orquestra no Candomblé.

De acordo com NIGRI (2014), em uma conversa com um Kambono<sup>5</sup>, é relatado que, enquanto outros ritmos são relacionados a narrativas da mitologia banto, o Samba tocado no terreiro está intimamente ligado à dimensão da festa, da diversão, no qual uma grande parte de suas narrativas se orienta nesse sentido, sem com isso perder o sentido sagrado.

Assim sendo, sentidos como a festividade, a ludicidade, a sacralidade e ritualidade produzidos de modo não fragmentado no contexto dos Candomblés, em especial no que tange a produção do *samba no terreiro* podem contribuir para ampliar e romper com um olhar que se marca como hegemônico no campo acadêmico do lazer.

Assim, ao observar este objeto e contexto de pesquisa, visualiza-se uma prática que transita em diversas dimensões simbólicas como o Samba tocado nos terreiros de Candomblé, que é um contexto no qual a fragmentação da vida produzida pelo pensamento ocidental faz pouco sentido, visto que a totalidade das pessoas, não-pessoas, relações e práticas que ali se articulam é uma característica da forma de produção da vida.

Como possibilidade de auxílio na articulação do conhecimento do campo do lazer para a investigação sobre o Samba e o terreiro, a partir de uma postura que rompa com a colonialidade do saber, podemos recorrer a uma noção de diversão apresentada por MARZANO & MELO (2010) e MELO (2011). Acreditando que com qualquer objeto, e nesse caso temos o samba situado no terreiro,

A compreensão das peculiaridades e intencionalidades do ato de divertir-se deve estar profundamente relacionada com os sentidos e significados do seu

---

<sup>5</sup> Cargo masculino no Candomblé de Angola de pessoa que não entra em transe durante os rituais. Geralmente é responsável pelos sacrifícios realizados em rituais e/ou por tocar os ngomas (tambores).



tempo, da estrutura de sentimentos com a qual, como qualquer elemento da cultura, tensiona (simultaneamente se ajustando e contestando) (MELO, 2011, p.74)

Reconhecendo que as concepções tradicionais de lazer, marcadas por um olhar fragmentado da vida social desenvolvido na modernidade, sejam insuficientes, compartilhamos de um posicionamento apontado por Victor Melo acerca das possibilidades de arranjos da diversão. Segundo o autor, “não se trata de abandonar as discussões sobre o lazer, mas sim de definitivamente considerar que esse é um possível arranjo da diversão, não o único, talvez nem mesmo na modernidade” (MELO, 2011, p. 74). Nesse sentido, o Samba no terreiro de Candomblé pode ser considerado como um arranjo não-moderno (no sentido das concepções de modernidade) da diversão, imerso e em diálogo com um contexto histórico-cultural da modernidade.

Enfim, entendemos que elementos tais como a festa, o mito, a sacralidade etc., enquanto elementos que promovem estruturalmente a prática do Candomblé, 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 (nos quais encontra-se o Samba) podem contribuir, em diálogo com a dimensão ritual, com as possibilidades e sentidos atribuídos às práticas sociais, como a ludicidade, a transgressão, a brincadeira, dentre outros. Essa é uma argumentação que não se esgota aqui, pelo contrário, é ainda muito incipiente, entretanto ela pode ser considerada como uma “picada inicial” de um caminho a ser construído no campo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acreditamos que um importante passo na evolução dos questionamentos apresentados neste trabalho é o reconhecimento de uma insuficiência teórica do nosso campo ao se articular movimentos de pesquisa com contextos/objetos situados à margem ou fora de uma regularidade ocidental de produção da vida.

Considerar o Candomblé com um olhar não ocidental, não moderno, não fragmentado, tomando-se como referência a perspectiva “de dentro” dos seus praticantes, se mostra uma alternativa interessante como movimento de ruptura, na contramão da colonialidade do saber, e o Samba, como um componente desse contexto, ao ser observado em sua totalidade, para além da dicotomia sagrado x profano, tão proclamada pela lógica hegemônica ocidental, pode



subsidiar novos e interessantes apontamentos para se problematizar as concepções dominantes de lazer.

For a less fragmented look in the academic field of leisure: Candomblé and samba as references

#### ABSTRACT

*This paper proposes the overcoming of a hegemonic established way of understanding leisure phenomenon. Candomblé is here taken as a singular context, able to provide another modus operandi of reference of life, and the samba, one practical component of its context, as a subsidy to promote other looks about leisure in a context where life is produced less fragmented way.*

**KEYWORDS** : leisure ; candomblé ; samba.

Para uma mirada menos fragmentado en el campo del ocio: Candomblé y samba como referencias

#### RESUMEN

*En este trabajo se propone la superación de una manera hegemónica establecida de entender fenómeno ocio. Candomblé se toma aquí como un contexto singular, capaz de ofrecer otra forma de actuar de referencia de la vida, y la samba, un componente práctico de su contexto, como un subsidio para promover otras miradas sobre el ocio en un contexto en que se produce la vida forma menos fragmentada.*

**PALABRAS CLAVE** : ocio ; Candomblé ; samba.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGO, Renata S. *Quando o santo chama: o terreiro de umbanda como contexto de aprendizagem na prática*. Tese (Doutorado em Educação) Faculdade de Educação da UFMG, Belo Horizonte, 2011.

BERKENBROCK, Volney J. A festa nas religiões afro-brasileiras. IN: PASSOS, Mauro. *A festa na vida: Significados e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 191 – 221.

DINIZ, Flávia C. Samba de roda e samba de caboclo no candomblé em Curitiba desde a década de 1960. IN: *Anais / I Encontro do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Artes da FAP, Curitiba, 25 e 26 de setembro de 2008*. p. 63 – 72. Curitiba: Faculdade de Artes do Paraná, 2008. Disponível em:



<[http://www.fap.pr.gov.br/arquivos/File/Arquivos2009/Extensao/I\\_encontro\\_inter\\_artes/12\\_Flavia\\_Diniz.pdf](http://www.fap.pr.gov.br/arquivos/File/Arquivos2009/Extensao/I_encontro_inter_artes/12_Flavia_Diniz.pdf)> Acesso em 16 jun. 2013.

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

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. IN: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.55-70.

ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. 2ª ed., primera reimpressão. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

GARCIA, Sônia M. C. Um repertório musical de caboclos no seio do culto aos orixás em Salvador da Bahia. 2001. IN: *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 16 jun. 2013.

GOMES, Christianne L. Estudos do lazer e geopolítica do conhecimento. *Licere*, Belo Horizonte, V. 14, n. 3, setembro, 2011.

GOMES, Christianne L.; ELIZALDE, Rodrigo. *Horizontes latino-americanos do lazer*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

GONÇALVES, Maria A. R. *O Candomblé e o lúdico*. Rio de Janeiro: Quartet: NEAB – UERJ, 2007.

GRAZIA, Sebastian de. *Tiempo, trabajo y ocio*. Madrid: Tecnos, 1966.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

LODY, Raul Giovanni. Samba de caboclo. *Cadernos de folclore* (coleção), v. 17, 1977.

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

MELO, Victor A. (Org.). *Lazer: Olhares multidisciplinares*. Campinas: Editora Alínea, 2010.

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



**XIX  
CONBRACE**  
**VI CONICE**  
08 a 13 de setembro de 2015  
VITÓRIA-ES

TERRITORIALIDADE E DIVERSIDADE  
REGIONAL NO BRASIL E AMÉRICA LATINA:  
SUAS CONEXÕES COM A EDUCAÇÃO  
FÍSICA E CIÊNCIAS DO ESPORTE

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

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; QUENTAL, Pedro A. Colonialidade do poder e os desafios da integração regional latino-americana. *Revista Polis*. V.31, 2012. Disponível em: <<http://polis.revues.org/3749>>. Acesso em: 15 jun.2013.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: saber e autoridade na África para as religiões afro-brasileiras. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. ANPOCS, V. 16, n. 47, p. 43 – 58, out. 2001.

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

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. IN: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. p.227-278.

SANDRONI, Carlos. *Feitiço decente – Transformações do samba no Rio de Janeiro (1917 – 1933)*. 2ª edição ampliada. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

SANTOS, Boaventura de S. *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. 8ª ed. São Paulo: Cortez, 2011.