



REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

No terreiro e na vida profissional: experiências de tempo e trabalho de adeptos do candomblé jeje-nagô

Érica Jorge Carneiro¹

Resumo: a proposta deste artigo é problematizar a relação entre a vida religiosa de adeptos de uma comunidade de candomblé jeje-nagô e o trabalho profissional por eles realizado na vida secular. Trata-se de compreender as tensões entre o tempo dedicado à vida no terreiro e o tempo necessário dedicado às tarefas de trabalhos variados para subsistência material.

Palavras-chave: candomblé; tempo; trabalho; vida no terreiro; vida secular.

1. Doutora em Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do ABC. Membro do Grupo de Pesquisa IPLURES – Identidades Plurais e Representações Simbólicas (CNPq/UFABC).

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Érica Jorge Carneiro

Abstract: the purpose of this paper is to problematize the relationship between religious life of candomblé jeje-nagô adherents and their jobs realized in professional life. Further, it aims to understand the tensions derived from the time dedicated to life inside the *terreiros* and the necessary time dedicated to the several jobs in order to sustain material subsistence.

Keywords: candomblé; time; job; life inside the terreiros; professional life.

Mo juba akoda, Mo juba aseda, Atiyo ojo, Otiwo oorun
Okanlerugba irunmole, B'ekekolo ba juba ile,
Ile a lanu fun
Olojo oni, Iba re o

Eu saúdo os primórdios da Existência, Saúdo o Criador
Saúdo o sol nascente, saúdo o sol poente
Saúdo as duzentas e uma divindades
Quando a minhoca saúda a terra, a terra se abre para
que ela entre
Oh, Senhor do hoje, eu te saúdo!

Saudação yorubá a Xangô

Sim, é preferível confessar que essa pobreza de experi-

ência não é mais privada, mas de toda a humanidade. Surge assim uma nova barbárie.

Walter Benjamin, em *Experiência e pobreza*.

Introdução

Mircea Eliade, um dos filósofos essencialistas trabalhados no campo das ciências das religiões, costumava dizer que o homem possui dois modos de ser no mundo: o ser profano e o ser religioso. Um que se vinculava às esferas sociais provenientes do universo secular e outro que se debruçava na vida religiosa sagrada.

Essa dicotomia já aparecia em Durkheim (1996) ao tratar da problemática definição sobre o que viria a ser religião. Sua teoria de fenômeno religioso baseia-se na classificação entre fenômeno profano e sagrado, sendo estes dois domínios composições de um mundo bipartido. Os mundos sagrado e profano, segundo esta perspectiva, foram sempre constituídos como gêneros separados em que nada haveria de comum entre eles: “a coisa sagrada é, por excelência, aquela que o profano não deve e não pode impunemente tocar” (DURKHEIM, 1996,

Érica Jorge Carneiro

p. 24). A ideia de um mundo bipartido me parece ser um bom ponto de partida para a reflexão à qual me proponho neste texto, cujas histórias de vida de adeptos de uma comunidade de candomblé parecem definidas em termos de dois discursos: o primeiro, o discurso da quebra entre a vivência religiosa e a vida secular (profana) e o segundo, o discurso da continuidade entre esses dois modos de estar no mundo.

Parece fundamental para se compreender as maneiras pelas quais os adeptos conciliam sua vida religiosa com a vida profana analisar o estilo de vida que rege uma comunidade de santo afro-brasileira, discussões do item a seguir.

O trabalho está orientado por uma abordagem qualitativa e quantitativa (BRICENON-LÉON, 2003) e amparado pelos pressupostos teóricos da antropologia da religião e da sociologia do trabalho. Foi realizada pesquisa de campo no Ilé Egbé Oṣo Òògun, comunidade de candomblé localizada em Itanhaém-São Paulo. Trata-se de um terreiro afro-brasileiro em que são realizados os rituais do candomblé jeje-nagô e que é conduzido, atualmente, por Iyá Bê T'Xangô, conhecida também por Mãe Maria Elise Rivas. À época da pesquisa, o sacerdote era Ifatoshogun. Pai Rivas, como conhecido no universo afro-brasileiro. Ele foi sacerdote por cinquenta anos,

No terreiro e na vida profissional

fundou a primeira faculdade de teologia afro-brasileira reconhecida pelo MEC, formou-se em medicina e em teologia e dirigiu seus 5 terreiros, sendo três deles em Itanhaém e dois em São Paulo, até seu falecimento em 2018

Eu possuo inserção nessa comunidade desde a etnografia realizada para obtenção de dados para minha dissertação de mestrado e doutorado (ambos já concluídos) fazendo pesquisa neste terreiro, o que viabilizou a apresentação das discussões que se encontram neste texto. A proposta deste artigo surgiu a partir de minha própria indagação sobre a tensão existente entre a vida de santo e a vida secular dos adeptos, interface esta que venho estudando já há algum tempo. Acompanho as religiões afro-brasileiras desde criança e pude presenciar em situações diversas, com pessoas diferentes, a angústia que assola muitos dos filhos e filhas de santo ao tentarem ajustar os tempos em seus diferentes modos de vida.

Algumas dessas questões apareceram parcialmente durante a pesquisa de mestrado, porém, não consegui dedicar-me especialmente a elas, já que os objetivos da pesquisa eram outros. Portanto, dedico as linhas a seguir para expor algumas destas reflexões.

Érica Jorge Carneiro

Tempo, trabalho e afinidades no candomblé

Antes de iniciarmos a abordagem sobre a noção de tempo no candomblé, cabe ocupar algumas linhas desta seção para descrever um pouco da constituição dessa religião. Candomblé é uma palavra formada pelo termo quimbundo *candombe* (dança com atabaques) e o termo ioruba *ilé* ou *ilê* (casa). Significa, portanto, a casa onde se dança com os atabaques². Esse significado vai ao encontro das práticas ritualísticas do candomblé, as quais são pautadas na ritualização das narrativas míticas dos orixás, como no xirê³.

Verger (1957), ao definir candomblé, resgata os aspectos históricos do culto indicando que ele representaria um nome dado na Bahia para as cerimônias africanas. Nesse caso, o termo faz menção aos rituais, mas ele poderia indicar também o

2. O termo “candomblé” é uma junção do termo quimbundo *candombe* (dança com atabaques) com o termo iorubá *ilé* ou *ilê* (casa): significa, portanto, «casa da dança com atabaques».

3. Celebrações em formas de danças circulares representativas das narrativas dos Orixás.

No terreiro e na vida profissional

próprio local geográfico da localização de um culto (CARNEIRO, 1948) ou ainda a própria pertença à comunidade religiosa como na expressão “sou de candomblé” (RAMOS, 1934).

O candomblé é uma religião afro-brasileira genuinamente nacional composta pela contribuição de várias etnias africanas quando da diáspora (África-Brasil) pelo processo escravagista, mas principalmente pelos grupos nagô⁴ e jeje⁵. A expressão jeje-nagô é resultado do fenômeno de aculturação sofrido no começo do século XIX no Brasil, a partir da atuação dos líderes religiosos das culturas supracitadas que reivindicavam a resistência antiescravagista. Cabe pontuar que, embora a expressão tenha ganhado relevo nos estudos acadêmicos e entre os próprios adeptos das religiões afro-brasileiras, muitas vezes há um dissenso sobre seu uso, visto que alguns grupos religiosos advogam um purismo e negam qualquer processo de hibridização cultural, denominando-se apenas candomblé nagô ou apenas candomblé jeje.

4. O termo nagô refere-se aos grupos étnicos de fala ioruba em Daomé e na Nigéria (COSTA-LIMA, 2003).

5. O termo jeje refere-se aos grupos étnicos do Baixo Daomé, especialmente os fon e os gu (COSTA-LIMA, 1966).

Érica Jorge Carneiro

O candomblé é um sistema religioso elaborado em torno das narrativas míticas dos orixás, divindades do panteão africano e afro-brasileiro. Essas histórias fazem parte do sistema oracular cultuado em África e, posteriormente, no Brasil intitulado Ifá (POGOSON; AKANDE, 2011), cuja ferramenta de adivinhação é um tabuleiro em que são lançados coquinhos de dendê. É um sistema oracular bastante complexo e hoje pouco utilizado no Brasil, país em que é priorizado o jogo de búzios ou o Opelê Ifá. As historietas de Ifá, o orixá da adivinhação, contam como o mundo, os animais e os seres humanos foram constituídos, além dos vários entrelaçamentos familiares entre os orixás e os homens. O sacerdote responsável por transmitir os desígnios de Ifá intitula-se babalawô: babá significando pai e awô, segredo. É o pai do segredo, do mistério. Na foto⁶ a seguir, é possível observar o babalawô manipulando os coquinhos de dendê em um dos seus tabuleiros.

6. A foto foi tirada durante a etnografia que realizei para este artigo e compõe o acervo da OICD.

No terreiro e na vida profissional



Figura 1 – Babalawô Ifatoshogun da Comunidade Egbé Oshogun

O candomblé é uma religião pautada na oralidade no que se refere às transmissões de fundamentos religiosos. Isso significa dizer que não há livros sagrados disseminadores da fé que devem ser seguidos, tão pouco instituições codificadoras destes fundamentos. Ao contrário, existe no candomblé (e nas religiões afro-brasileiras como um todo) a noção de descentralização e multirreferencialidade (CARNEIRO; RIVAS, 2012). Descentralização porque não há uma única instituição reguladora da fé e da práxis religiosa e multirreferencial justamente pelo fato de que cada terreiro se configura como uma unidade autônoma, prestando explicações apenas às suas linhagens de santo específicas. Embora os fundamentos religiosos sejam transmitidos única e exclusivamente via experiência (BERKENBROCK, 2007; RIVAS, 2012) nos terreiros, já há uma forte

Érica Jorge Carneiro

penetração da modalidade escrita como as “folhas”⁷ que eram trocadas entre integrantes de vários terreiros e mesmo as etnografias realizadas pelos antropólogos, as quais serviam, muitas vezes, de subsídio para a autocompreensão do universo religioso dos adeptos (FERRETTI, 1985; SILVA, 2000; CARNEIRO, 2014).

Outro ponto fundamental refere-se ao processo de iniciação, que alicerça toda a experiência religiosa dos terreiros. Tomando por base a ideia de que o candomblé organiza o mundo em dois “espaços”, o sobrenatural (Orun) e o natural (Aiyê), toda a vida religiosa visa recuperar a sacralidade do indivíduo em conexão com seus orixás:

o candomblé deve ser entendido (e é) como uma cosmologia religiosa segundo a qual a separação entre o Orun (“céu”) e o Aiyê (“terra”) marca a relação entre os homens e os Orixás. É a partir desta relação miticamente rompida que a cosmologia do candomblé se sustenta. Toda a busca iniciática e os processos rituais envolvidos procuram despertar, no indivíduo

7. A expressão “folhas” indica as várias rezas que eram escritas em papel e trocadas entre os integrantes dos vários terreiros na Bahia.

No terreiro e na vida profissional

iniciado, a ligação dele com sua porção divina, sua ancestralidade. A ruptura dos dois mundos ou planos citados e a Teologia do Ori e Bara são os pontos centrais de onde parte a construção da concepção de pessoa, bastante diferente da noção de pessoa do indivíduo ocidental; (JORGE; PINEZI, 2014, p. 7)

Os rituais realizados cotidianamente nos terreiros de candomblé visam propiciar o equilíbrio do indivíduo e sua identificação com as vibrações dos orixás. Ao entrar no terreiro da comunidade Egbé Oṣo Òògun, verifica-se imediatamente que o ritmo das atividades é completamente diferente das demais tarefas que são realizadas fora do terreiro. Costuma-se dizer que lá “há hora para entrar e não para sair” (fala de M. E.). Essa frase me chamou particularmente a atenção já que o tempo cronológico parece ser desconectado quando qualquer um dos adeptos pisa no terreiro. “Aqui a gente não usa relógio!” (M.A.). As funções rituais também são bem demarcadas e seguem uma rígida hierarquia social já que os cargos de santo são assumidos após muito aprendizado e passagem pelos rituais.

Uma das características mais marcantes ao analisar a comunidade Egbé Oṣo Òògun diz respeito aos fortes laços

Érica Jorge Carneiro

estabelecidos entre os filhos e filhas de santo. É sabido que nas religiões afro-brasileiras a organização social é constituída em torno da família de santo (COSTA-LIMA, 2003) e esta é construída com a dedicação dos adeptos à comunidade e o trabalho realizado nas várias atividades rituais acaba por propiciar uma coesão interna, aliás, uma das abordagens clássicas durkheimianas ao abordar o fenômeno religioso. “O trabalho nos ilês é que cria os laços e as amizades entre nós, é na lida diária que a gente se conhece, trabalha e recebe” (fala de J.R., outro iniciado da casa). A lógica de dar, receber e retribuir trabalhada por Mauss (2003) indica que as categorias tempo e trabalho são fundamentais no terreiro, ainda que seja um tempo mais prolongado e um trabalho que não promova fonte de renda material. O que rege a família de santo é, portanto, a doação às várias atividades pois os adeptos internalizam e incorporam a noção de que essa dedicação implica um processo de retribuição e restituição de axé.

É importante destacar a vinculação direta entre iniciação, trabalho nos rituais e família de santo, pois nesse complexo é possível compreender as tensões entre um modo de vida pautado em outros alicerces que não os da cultura ocidental. Outro pon-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

No terreiro e na vida profissional

to, ainda, é que muito da cosmovisão do candomblé foi construído a partir da experiência de tempo e espaço vivida pelos povos africanos em suas terras natais, diferente de toda contribuição das noções de vida impostas aos brasileiros pela colonização.

As noções de tempo, saber, autoridade e aprendizagem, que são as bases do poder sacerdotal do candomblé, de caráter iniciático, podem ser lidas em uma mesma chave, capaz de dar conta das contradições de 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 tem outros significados, (PRANDI, 2001, p. 44)

A adesão ao candomblé exige que o adepto se encaixe em uma forma de ver o mundo que não possui referência direta com o que é vivido fora dele. No terreiro é “a atividade que define o tempo e não o contrário” (PRANDI, 2001, p. 45). Nesse sentido, os verbos atrasar, prorrogar, antecipar, delongar perdem sua razão de ser porque pode-se dizer que para cada tarefa ritual há dois momentos: o início e o fim. Porém, não há limites para o que ocorre entre esses

Érica Jorge Carneiro

dois pontos (de partida e de chegada). Pude presenciar os preparativos para um dos toques, o qual envolveu toda a comunidade por vários dias da semana: “o toque mesmo é só a consagração final, porque o rito todo já foi construído e ritualizado durante todos esses dias” (Ifatoshogun, sacerdote da casa).

O envolvimento coletivo que perpassa a construção de roupas, da decoração do terreiro, dos sacrifícios de animais, das várias comidas de santo preparadas pelas yabassês⁸, afinação de tambores, arrumação das oferendas, limpeza, entre outros afazeres, cria uma realidade complexa em que os elementos do mundo exterior parecem ser esquecidos (trabalho, família, lazer). Ao pisar no terreiro por um ou mais dias consecutivos (há vários rituais em que os filhos de santo dormem no próprio ilê), o adepto cria um mundo com características espaciais, temporais e funcionais próprias.

Nas sociedades ocidentais é comum o tempo ser interpretado como um produto e, portanto, demarcado em termos de compra e venda, porém, nas sociedades africanas (cujas

8. Yabassê é o nome do cargo dado à pessoa responsável pelas comidas ritualísticas.

No terreiro e na vida profissional

matrizes muito influenciaram o candomblé) o tempo é criado: de acordo com as necessidades, como é possível ler nas palavras de um pensador africano: “o homem africano não é escravo do tempo, mas, em vez disso, ele faz tanto tempo quanto queira” (MBITI, 1990, p. 19). Essa lógica de adequação do tempo segundo as tarefas julgadas essenciais foi apontada por Thompson (1998) e Bourdieu (1977) ao discutirem sociedades de povos primitivos e ela pode ser encontrada nos candomblés, depositários também de tradições africanas e espaços em que a experiência religiosa é soberana e, como tal, quase atemporal.

Os adeptos do candomblé já incorporaram o calendário e a contagem do tempo da sociedade brasileira ocidentalizada, como é possível comprovar pelo fato de haver, para cada dia da semana, um orixá regente (contagem do tempo em sete dias da semana e não quatro como era a semana dos africanos nagôs). Porém, em suas vivências rituais parecem criar uma outra forma de lidar com o tempo, bastante diferente do que veremos na seção a seguir.

Érica Jorge Carneiro

Tempo, trabalho e os laços na sociedade contemporânea

O tempo vivido em sociedade é aquele que permite que seus indivíduos possam garantir os meios pelos quais mantêm sua subsistência material e estabelecem vínculos sociais diversos. Cada sociedade estabelece uma determinada maneira de gerir esse tempo. Há sociedades, por exemplo, cujo modo de produção material e social é estabelecido pelo tempo cíclico da natureza (EVANS-PRITCHARD, 1978). Na sociedade moderna ocidental, porém, o tempo é gerido pela ordem cronológica. As mais diversas teorias sociais qualificavam a ordem social moderna como “sociedade do trabalho”, já que viam nele um ponto central para a dinâmica social. Este tempo tinha como especificidades o fato de ser homogêneo, linear e de impelir quase a totalidade das atividades sociais a segui-lo.

Atualmente, a centralidade da categoria trabalho vem sendo questionada como definidora do valor principal da vida objetiva e subjetivamente (ANTUNES, 1995; OFFE, 1994; SUE, 1994). O trabalho parece não mais ser uma categoria

No terreiro e na vida profissional

articuladora de todas as dimensões da vida do indivíduo, até porque as transformações ocorridas em termos de experiências de vidas, cultura digital e da transnacionalização de mercados vem modificando radicalmente as formas de estabelecimento de vínculos sociais (CASTELLS, 1999).

Entretanto, é importante frisar que este tempo linear, rigidamente marcado pela cronologia do relógio, implicou, por muito tempo, um *ethos* específico voltado ao trabalho com vistas à aquisição de bens para gozo de uma vida mais tranquila no futuro. É o que Sennett (2009) chama de narrativa linear constituída em torno de um grande projeto de vida. Diferentemente desse contexto, os trabalhadores atuais lidam com uma vida constituída por capítulos, ou pequenas histórias (vínculo de trabalho, amoroso, religioso) que são modificadas constantemente. As redes institucionais e pessoais são, hoje, construídas em torno da ideia de laços fracos, pois são eles que permitem a maior circulação da informação e de contatos na contemporaneidade, enquanto os laços entre família e amigos promovem um “fechamento” (GRANOVETTER, 1973). É muito interessante a proposta que Granovetter traz ao analisar as vias de acesso ao emprego porque ela é diametralmente oposta à constituição de laços em

Érica Jorge Carneiro

uma comunidade religiosa do tipo candomblé. Nos terreiros afro-brasileiros, a intenção é a formação de laços em uma comunidade, daí o uso corrente comunidade ou família de santo, como descrito na seção anterior. O termo comunidade⁹ utilizado nas religiões afro-brasileiras parece estar ainda assentado na noção de uma unidade que engendraria iguais em solidariedade, embora o conceito de identidade também seja constantemente evocado emicamente para demonstrar o senso de pertença à religião e aos vínculos fortes estabelecidos no terreiro.

A experiência profissional como extensão do terreiro

“A vida é uma arte de conciliações”
(fala de J.H., filho de santo).

9. O termo comunidade vem sendo utilizado em várias abordagens da teoria social. Foi analisado por Tonnies (1957) na dicotomia entre sociedade e comunidade; Leeds e Leeds (1978), Seyferth (2000), Bauman (2003).

No terreiro e na vida profissional

A fala acima de um dos filhos de santo entrevistados fornece indícios para a análise que segue abaixo. Nem sempre a vivência religiosa é ausente de tensões e elas ficam evidentes quando as ideias de trânsito, continuidade ou aproximação entre a vida religiosa e a secular aparecem.

Para esta pesquisa foram entrevistados trinta e dois filhos de santo (homens e mulheres). A pesquisa foi realizada durante algumas de minhas visitas etnográficas na comunidade Egbé Oṣo Òḡgun sempre após a realização dos toques, já que no início todos estavam envolvidos em tarefas rituais.

Os filhos de santo possuem profissões variadas, desde aquelas menos valorizadas até aquelas reconhecidas socialmente e com bom retorno financeiro, o que indica que há pessoas de diversas classes sociais inseridas na dinâmica religiosa. Nos gráficos abaixo é possível verificar as profissões dos adeptos bem como o grau de escolaridade:

Érica Jorge Carneiro

Figura 2 – Distribuição de trabalhos profissionais dos entrevistados

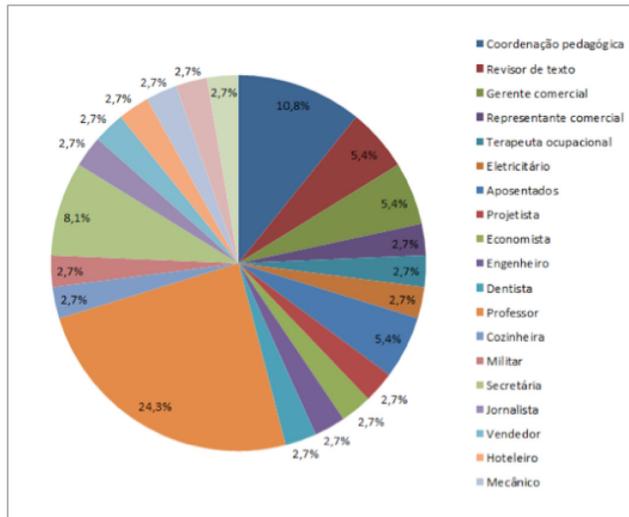
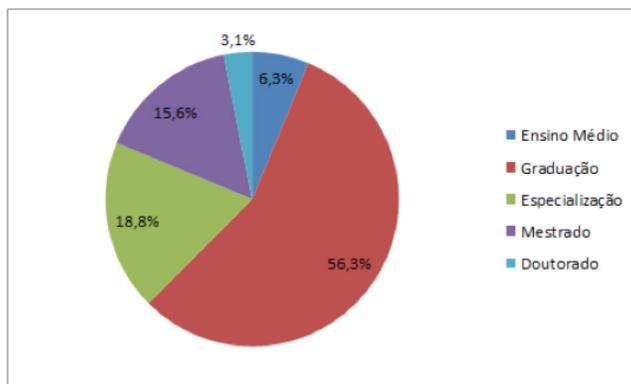


Figura 3 – Titulações dos entrevistados



No terreiro e na vida profissional

A relação entre a dedicação no terreiro e a vida profissional dos adeptos disposta nas falas dos adeptos parece refutar a ideia de uma quebra entre esses dois modos de ser no mundo (o profano e o sagrado), também impressos na dicotomia clássica durkheimiana (PINEZI; JORGE, 2012). A hipótese aventada de que haveria uma ruptura entre o que se vive no terreiro e fora dele não foi comprovada empiricamente. Quando questionados sobre o que os motivam na vida, a totalidade das respostas foi estar no “santo”, outros também apontaram o sentimento de contrariedade que sentem ao terem que trabalhar profissionalmente em dias que há rituais. Todavia, o que se verificou foi a ideia de continuidade entre o que se vivencia no terreiro e a vida profissional (e secular como um todo):

“O terreiro me dá força para realizar as coisas” (F.R, filha de santo).
“Procuro levar toda a minha vivência de terreiro para dentro do meu serviço” (I.G., filho de santo).
“[...] desde pequeno levei todos os ensinamentos do meu pai de santo para todos os setores da minha vida” (J.H, filho de santo).

Érica Jorge Carneiro

Um posicionamento interessante foi o de uma filha de santo que se define profissionalmente como cozinheira. Ela afirma que o dia a dia do terreiro é vivenciado no seu ambiente de trabalho por conta das comidas que ela prepara. Três pontos chamam atenção em sua fala. O primeiro deles é o deslocamento que a filha de santo faz sobre as vivências de terreiro. Para ela, as vivências ocorrem fora do ambiente religioso no sentido de que os ensinamentos jamais se tornariam efetivos se permanecessem vividos apenas no terreiro. O segundo refere-se às comidas preparadas (como ela se posiciona perante aos alimentos) e o terceiro ponto refere-se ao tempo dedicado ao “santo”:

“[...] meu dia a dia do terreiro é vivenciado no meu ambiente de trabalho por causa das comidas que eu faço... e que eu acabei ensinando as pessoas que trabalham comigo a forma de tratar o alimento... e o quanto ele se torna importante para nosso corpo que é sagrado. Sabe que até muitas vezes eu vou direto do terreiro pro trabalho e me sinto tão bem, que os funcionários e até os clientes não acreditam que virei a noite trabalhando no santo?”
(A.C., filha de santo)

No terreiro e na vida profissional

O candomblé é uma religião que valoriza muito a natureza, há um apreço teológico específico pelas folhas, ervas, pedras, animais, pois todos eles contêm axé, o princípio e poder de realização (SANTOS, 1984; RIVAS NETO, 2012). A. C. incorporou esse discurso e o colocou em prática nas suas atividades profissionais atrelando a interpretação religiosa para a comida e a sua função de cozinheira no restaurante por quilo que trabalha em São Paulo. Finalmente, é notória sua dedicação ao terreiro no que se refere ao tempo. Ela menciona o fato de ir trabalhar várias vezes sem dormir por conta de suas atividades rituais ultrapassarem várias horas pela madrugada, fato já destacado acerca da “rotina” no candomblé. Mas o fato que se apresenta de forma interessante é que o que seria desgastante e cansativo (aos olhos “profanos”) transforma-se em força e um sentimento de potência típico do empoderamento que a religião permite aos que a seguem.

A comunidade Egbé Oṣo Òògun apresenta em suas falas uma proposta que se distancia do dualismo entre a vida profana e sagrada. Ao contrário, os filhos de santo enfatizam que há apenas um modo de ser e estar no mundo e que o necessário é uma conciliação entre os tempos vividos, os quais são diferentes.

Érica Jorge Carneiro

Os adeptos realizam tarefas dentro e fora do terreiro sempre orientados pelos fundamentos religiosos, os quais procuram levar para todas as esferas da vida social. Assim, quanto à postura e valores de vida, os adeptos demonstram um senso de continuidade entre o terreiro e suas atividades profissionais. Isso pode ser explicado porque uma das orientações espirituais que recebiam de seu pai de santo e que continuam recebendo de sua atual mãe de santo é que a religião procura atuar em quatro âmbitos: o espiritual, afetivo, da saúde e material, e, assim, cria-se a postura de não promover diferenciação entre eles (uma esfera melhor ou mais importante que a outra):

As religiões afro-brasileiras atuam em 4 dimensões: o *espiritual*, as *relações afetivas*, como amizade, família, amor... atuam também no campo da *saúde* do indivíduo, sendo esta vinculada à manutenção do axé e, portanto, do equilíbrio do indivíduo e, finalmente, os *aspectos materiais*, como a profissão provedora de subsistência física. (Ifatoshogun, pai de santo)

Porém, no que se refere ao tempo dedicado a todas essas esferas (sobretudo as duas que enfatizamos neste artigo, a es-

No terreiro e na vida profissional

piritual e a material), parece haver algumas tensões, principalmente geradas em função do vínculo empregatício de alguns filhos e filhas de santo como,

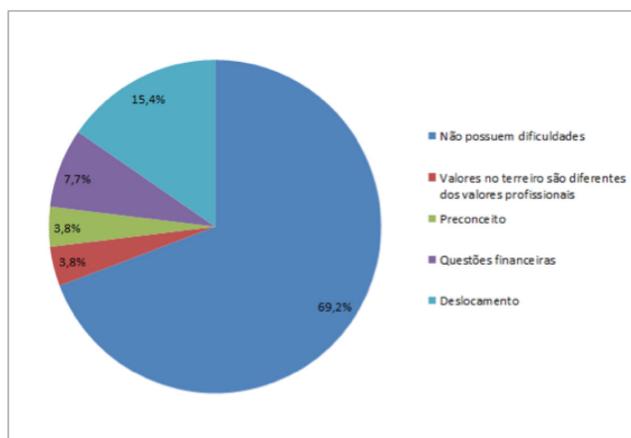
“[...] trabalho em escola, temos o calendário escolar com as festividades... às vezes elas coincidem com os toques e isso me gera conflitos [...] como há obrigação profissional, cumpro o compromisso sempre contrariada.” (M. A, filha de santo)

“[...] para conseguir vir ao templo preciso depois ficar compensando minhas horas de trabalho, ainda mais que a profissão de jornalista exige muita disponibilidade.” (D.R., filha de santo)

Quanto às dificuldades de conciliação entre a vida do terreiro e a vida profissional, as seguintes respostas apareceram na fala dos entrevistados: diferença dos valores vividos no terreiro e os vividos na vida profissional, preconceito com as religiões afro-brasileiras, trabalhos profissionais no horário das atividades rituais, dificuldade do tempo de deslocamento em função da distância entre trabalho e terreiro, dificuldades financeiras para se deslocar até o terreiro.

Érica Jorge Carneiro

Figura 4 – Principais dificuldades de conciliação entre vida no terreiro e vida secular



Um ponto chamou-me atenção particularmente e diz respeito à flexibilização dos trabalhos. Dos 18 adeptos que declararam não possuir dificuldades em conciliar o tempo dedicado às atividades rituais e profissionais, todos, sem exceção, ofereceram como justificativa a flexibilidade nos horários do trabalho formal. Esses filhos de santo possuem horários maleáveis e conseguem ajustar suas tarefas profissionais à dinâmica do terreiro, embora não sem algum prejuízo. Essa maleabilidade trabalhista é característica do trabalho moderno.

No terreiro e na vida profissional

Estar ausente fisicamente da empresa não implica desligamento das atividades, ao contrário, trata-se de mais uma possibilidade de controle dos trabalhadores (SENETT, 2009; CASTELLS, 1999). Muitos adeptos contaram-me que, alguns minutos antes de os rituais começarem, eles permanecem com seus celulares ligados respondendo e-mails do trabalho ou atuando em redes sociais diversas.

O que seria uma liberdade (já que os adeptos conseguem se deslocar a tempo de as atividades serem iniciadas) é, na verdade, um sentimento aparente porque há um acúmulo de tarefas posteriores e um certo aprisionamento futuro. Os estudos entusiastas da flexibilização (CORIAT, 1994; FLEURY, 1993; ARBIX, 1996; LEITE, 2000) defendem a tese de que os novos padrões produtivos trazem benefícios para a força de trabalho. Porém, em linha diametralmente oposta, alguns autores têm questionado a real autonomia dos indivíduos e os benefícios efetivos que a organização flexível pode gerar (ANTUNES, 1999, 1995; BRAGA, 1996; ARAÚJO, 2007). Quando verificamos a angústia pela qual alguns adeptos sentem em manterem-se conectados ou até mesmo vigiados pelos dispositivos empregados pelas empresas, é praticamente impossível não refletir sobre a condição de trabalho na vida contemporânea,

Érica Jorge Carneiro

sobretudo se pensarmos em qualidade de vida em geral. Antunes (2011) afirma que estamos vivendo a erosão do trabalho regulamentado e contratado

porque o sistema de metabolismo social do capital necessita cada vez *menos* do trabalho *estável* e cada vez *mais* das diversificadas formas de trabalho parcial ou *part-time*, terceirizado, dos *trabalhadores hifenizados*, do *cybertariado*, do *infoproletariado*, variantes do *proletariado* da era *cyber*, que se encontra em explosiva expansão em todo o mundo produtivo e de serviços. (ANTUNES, 2011, p. 414)

■

Não se pode associar o termo flexibilização às relações de contrato e emprego. O que se convencionou chamar de flexibilização dos direitos trabalhistas é, na verdade, a redução desses direitos (MARCELINO, 2011). Especialmente para os casos trabalhistas que aparecem nas falas dos entrevistados: trata-se de empregos formais e informais, mas que podem ser realizados com maior maleabilidade. Garrett e Danziger (2007) estabelecem três tipos principais de teletrabalhadores, os *fixed-site telework* (trabalham a maior parte do tempo em casa ou em escritórios satélites móveis), *flexiwork*,

No terreiro e na vida profissional

aqueles que atuam em uma combinação de ambientes diversos, incluindo a casa, os escritórios da empresa e o trabalho de campo, e os mobile telework, que atuam em local variável. Alguns pesquisadores têm procurado demonstrar as vantagens dessa modalidade de trabalho (DEWETT E JONES, 2000; TOMBARI E SPINKS, 1999), porém, a grande maioria dos estudos tem trazido luz às deficiências para a qualidade de vida do trabalhador. É o caso de Tietze (2005), que aponta, por exemplo, três consequências dessa modalidade: o excessivo controle exercido pelas empresas, menor criatividade nas atividades executadas e jornadas de trabalhos que tendem a se prolongar além dos horários tradicionais. É o que foi percebido nas entrevistas:

“Eu consigo vir nos rituais. Mas antes de começar estou no celular e assim que acaba eu já pego para responder alguma coisa de e-mail...porque a liberdade é só até virar a esquina.” (D.P., filha de santo)

“O nosso tempo físico é muito diferente do tempo do terreiro. Várias vezes me pego no meio dos rituais pensando em coisas que preciso resolver.” (V.L., filha de santo)

Érica Jorge Carneiro

“[...] a liberdade é ilusória. Consigo sair mais cedo no trabalho, mas nas horas em trânsito ou em casa permaneço totalmente vinculada aos meus compromissos de trabalho. Aí fica pior porque é atenção que preciso dar à minha filha, o serviço de casa [...] se for racionalizar, devo trabalhar 14h por dia porque permito que a conectividade invada minhas horas em espaços variados. Mas no terreiro tenho me dado o direito de me desligar do mundo.” (É.J., filha de santo).

A maleabilidade no trabalho revelada nas falas aparece somada a um aprisionamento. Este sentimento se revela mais profundamente no capitalismo informacional, cuja lógica é bastante diferente daquela analisada por Thompson (1998) quando da transição para a sociedade industrial. Até então a discussão girava em torno da racionalização do tempo e de sua metrificação. As relações de trabalho no capitalismo informacional pautam-se na produtividade e na competitividade. A primeira origina-se da inovação e a segunda, da flexibilidade (CASTELLS, 1999). A flexibilidade instituída em termos organizacionais exige trabalhadores ativos e que se adéquem à empresa do tipo rede, com jornadas de trabalho flexíveis e trabalho autônomo. É exigido do profissional atual

No terreiro e na vida profissional

[...] um eu maleável, uma colagem de fragmentos em incessante vir a ser, sempre aberto a novas experiências – essas são as condições adequadas à experiência de trabalho a curto prazo, a instituições flexíveis e ao constante correr riscos. (SENNETT, 2009, p. 159)

A necessária existência de um eu maleável na vida profissional implica abrir mão de outros aspectos tão importantes como o familiar, o lazer e a religião, ou, se não totalmente, desenvolver a “arte da conciliação”, como me foi dito por um dos filhos de santo do terreiro. Especialmente em um modo de vida religioso como o candomblé, em que há uma grande valorização dos laços familiares e religiosos (que, muitas vezes, se confundem), esta conciliação parece indicar as complexidades da vida dos adeptos, os quais, mesmo inseridos em uma vida ocidentalizada, resgatam valores que se afastam do tempo cronológico. Penso ser importante, nesse sentido, compreender como se estabelece a dinâmica da vida profissional desses adeptos porque ela auxilia a perceber a própria religião enquanto subsídio de elaboração de um *modus* de vida que suporte a insegurança causada pela sociedade moderna. Nessa mesma linha Savage (2004) defende a necessidade de adentrarmos nos fato-

Érica Jorge Carneiro

res contextuais da vida dos trabalhadores a fim de compreender os vários processos culturais e políticos que decorrem daqueles, entre os quais destaco a filiação religiosa.

Retomando, assim, o aspecto mais enfatizado na dinâmica trabalhista dessa pequena amostra, a maleabilidade de trabalho, o que deveria ser um instrumento facilitador acabou se tornando em um mecanismo ainda mais cerceador do tempo. Levando em consideração que as pessoas buscam o espaço religioso como fonte de sustentáculo espiritual e de sentido para suas vidas.

Considerações finais

A proposta deste trabalho faz parte de uma reflexão maior que venho cultivando sobre a interface entre a vida religiosa e a vida considerada “profana” ou secular. Meu intento foi problematizar as possíveis tensões existentes entre esses dois momentos, sobretudo no que se refere ao tempo e ao trabalho. Minha hipótese inicial era que os adeptos se estruturavam em torno de dois discursos: um de ruptura entre essas duas esferas e outro de continuidade. A ruptura imaginei que pudesse

No terreiro e na vida profissional

ser associada à dicotomia existente entre uma vida alegre e de entrega religiosa *versus* uma vida desgostosa e insatisfeita com as atividades profissionais. Não foi o que a análise comprovou. Os adeptos, amparados nos fundamentos religiosos transmitidos por seu pai de santo, sustentam a ideia de que a vida “profana” é uma extensão do terreiro, sendo este o eixo central estruturador e irradiador das formas de agir no mundo. Há, na comunidade Egbé Oṣo Òògun, um forte senso de pertença grupal que lhes permite reconhecer as dificuldades trabalhistas diárias e, certamente, encontrar estratégias discursivas e religiosas para driblar estes obstáculos. ■

No que se refere ao tempo, dois fatos chamam a atenção. O primeiro é a diferença entre o tempo vivido nas atividades profissionais e o tempo religioso. Na profissão há hora para entregar uma tarefa, para ler um e-mail, respondê-lo e consequências graves caso as atividades não sejam cumpridas. Já na atividade ritual o tempo parece estar vinculado à experiência de longa duração, nos termos propostos por Benjamin (1999). Ele se associa a uma vivência significativa, ou seja, experiências que estruturem as redes de sentido e valores dos adeptos. Não é por menos que a expressão “esse é velho no santo” é habitual nos terreiros.

Érica Jorge Carneiro

O filósofo Gadamer dizia que a consciência do indivíduo era apenas “um piscar do circuito fechado de vida histórica” (1976, p. 245). Sennett, problematizando essa frase, afirma que este é o grande mal do capitalismo moderno porque “há história, mas não narrativa partilhada de dificuldade, e portanto tampouco destino partilhado” (2009, p. 176). O que sinto a partir do contato com meus interlocutores é justamente a “arte da conciliação” (citando novamente uma das falas) entre um universo esvaziado de experiências efetivas, de laços fortes e um outro cuja natureza se constitui por estes valores. Foi por isso que fiz uso das epígrafes ao início do artigo. A reza yorubá a Xangô, o qual é muito louvado no candomblé jeje-nagô, confessando a vivência de um tempo “atemporal”, um tempo sempre presente. E a frase de Benjamin denunciando a miséria de uma modernidade sem experiência.

Assim, se o trabalhador moderno deve ser jovem, atualizado, dinâmico e disposto a transitar por vários empregos, no candomblé o que vale é a senioridade, são as raízes firmadas na comunidade, os laços fortes. Todavia, ainda com esse cenário de “universos” valorativos diferentes, o adepto está disposto a conciliar esses estilos de vida em um só, talvez na tentativa de

criar uma realidade passível de ser vivida sem tantos sectarismos de espaços, tempos e valores.

Referências

- ANTUNES, Ricardo. Os modos de ser da informalidade: rumo a uma nova era da precarização estrutural do trabalho? *Serv. Soc. Soc.*, São Paulo, 2011.
- ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999.
- ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. São Paulo, Cortez/Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1995.
- ARAÚJO, Ângela Maria Carneiro. O sindicalismo brasileiro na encruzilhada: desafios e mudanças recentes. *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, Buenos Aires, v. 1, n. 4, p. 217-250, 2007
- ARBIX, Glauco. Trabalho: dois modelos de flexibilização. In: *Lua Nova*. São Paulo, nº 37, 1996.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- BENJAMIN, Walter. Das Passagen-Werk. In: *Gesammelte Schriften V*.

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Érica Jorge Carneiro

Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes, 2007.

BRICENON-LÉON, Roberto. Quatro modelos de integração de técnicas qualitativas e quantitativas de investigação nas Ciências Sociais. In: GOLDENBERG et al. (Org). *O clássico e o novo. Tendências, objetos e abordagens em ciências sociais e saúde*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *Algérie 60*. Structures économiques et structures temporelles. Paris: Minuit, 1977.

BRAGA, Ruy. *A restauração do capital: um estudo sobre a crise contemporânea*. São Paulo: Xamã, 1996.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1948.

CARNEIRO, João Luiz. *Academia no Terreiro ou Terreiro na Academia? A função da Faculdade de Teologia Umbandista no diálogo entre adeptos de Religiões Afro-brasileiras e acadêmicos na esfera pública*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – PUC-SP, 2014.

CARNEIRO, João Luiz; RIVAS, Maria Elise. Teologia de tradição oral: uma questão para as religiões afro-brasileiras. *Pistis e Práxis*, v.4, no 2, 2012.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CORIAT, Benjamin. *Pensar pelo avesso: o modelo japonês de trabalho e*

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

No terreiro e na vida profissional

organização. Rio de Janeiro, UFRJ-Revan, 1994.

COSTA-LIMA, Vivaldo da. *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*. Salvador: Corrupio: 2003.

COSTA, Samira Lima da; MACIEL, Tania Maria de Freitas Barros. Os sentidos da comunidade: a memória de bairro e suas construções intergeracionais em estudos de comunidade. *Arq. bras. psicol.*, Rio de Janeiro, v. 61, n. 1, abr. 2009.

CUNHA, A. G. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

DEWETT, T.; JONES, G. R. The role of information technology in the organization: a review, model and assessment. *Journal of Management*, v.27, p.313-346, 2000. ■

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FERRETTI, Sérgio. *Querebentan de Zomadonu*. Etnografia da Casa das Minas do Maranhão. São Luís: UFMA, 1985.

FLEURY, Afonso. Novas tecnologias, capacitação tecnológica e processo de trabalho: comparações entre o modelo japonês e o brasileiro. In HIRATA, Helena (Org.). Sobre o “modelo” japonês. São Paulo, Edusp, 1993.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Érica Jorge Carneiro

- GADAMER, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- GARRETT, R. K.; DANZIGER, J. N. Which telework? Defining and testing a taxonomy of technology mediated work at a distance. *Social Science Computer Review*, v. 25, n. 1, p.27-47, 2007.
- GRANOVETTER, Michael. The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, v. 78, n. 6, 1973.
- LEITE, Márcia de Paula. Trabalho e sociedade em transformação. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 2, n. 4, 2000.
- LEEDS, A; LEEDS, E. *A sociologia do Brasil urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MARCELINO, Paula. Sobre a terminologia dos estudos contemporâneos do trabalho. *Mediações*, Londrina, v. 16, n.1, 2011.
- MBITI, John. *African religions and philosophy*. 2ª. ed. Ibadan, Nigeria: Heinemann Educational Books, 1990.
- OFFE, Claus. Trabalho: a categoria sociológica chave? In. OFFE, C. *Capitalismo desorganizado*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PINEZI, Ana Keila. JORGE, Érica. Saúde e doença no candomblé nagô. In. DIAS, Irene; JORGE, Érica; RIVAS, Maria Elise (Org.). *Teologia Afro-brasileira*. São Paulo: Arché Editora, 2014 (prelo).

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

No terreiro e na vida profissional

- PINEZI, Ana Keila. JORGE, Érica. Revisitando dicotomias clássicas em As formas elementares da vida religiosa: sagrado x profano, religião x magia. *Estudos de Religião*, v. 26, n. 42, 2012.
- PRANDI, Reginaldo. *O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras*. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 16, n. 47, 2001.
- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- RIVAS NETO, Francisco. *Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade*. São Paulo: Arché Editora, 2012.
- SANTOS, Juana Elbein. *Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto de égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1984. ■
- SAVAGE, Mike. Classe e História do Trabalho. In: BATALHA, Cláudio; SILVA, Fernando Teixeira da; FORTES, Alexandre (Orgs). *Culturas de classe: identidade e diversidade na formação do operariado*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.
- SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter: as conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- SEYFERTH, G. Usos e abusos da comunidade. In: SIMPÓSIO DA REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 22., 2000, Brasília. *Anais...* Brasília, DF: , 2000.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de cam-*

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Érica Jorge Carneiro

po e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo, Edusp, 2000.

SUE, R. *Temps et ordre social: sociologie des temps sociaux*. Paris, s.n, 1994.

TIETZE, Suzanne. Discourse as strategic coping resource: managing the interface between “home” and “work”. *Journal of Organization change management*, v. 18, n. 1, 2005.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TOMBARI, N.; SPINKS, N. The work/family interface at Royal Bank Financial Group: successful solutions - a retrospective look at lessons learned. *Women in Management Review*, v. 14, n. 5, p. 186-193, 1999.

TÖNNIES, Ferdinand. *Community and society: Gemeinschaft und Gesellschaft*. Michigan: The Michigan State University Press, 1957.

POGOSON, O. I.; AKANDE, A. O. Ifa Divination Trays from Isale -Oyo. *Cadernos de Estudos Africanos*, Lisboa, n. 21, jan. 2011.

VERGER, Pierre. *Notes sur le culte des Orisa et Vodun*. Memória n. 51. Daka: IFAN, 1957.