

**O SAGRADO E O PROFANO NAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS E OS SEUS DESDOBRAMENTOS MUSICAIS: e suas contribuições filosóficas não dualistas ao pensamento ocidental**  
**THE SACRED AND THE PROFANE IN AFRICAN-BASED RELIGIONS AND THEIR MUSICAL DEVELOPMENTS: and their non-dualist philosophical contributions to Western thought**

Wesley de Jesus Barbosa<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente artigo pretende desvelar, da situação-limite da escravidão africana, a música afro-brasileira como inédito viável. E esta musicalidade negra, como oriunda, especificamente, das religiões de matriz africana. Ou seja, há uma conectividade entre a experiência do sagrado, com os seus arpejos sonoros, nos terreiros de candomblé e sua forte inseparabilidade do profano, com as suas festas de santo, abertas aos não iniciados, e a constituição da música popular, especialmente, do samba. Deste modo, as religiões de matriz africana, candomblé, voduns, calundus, e os seus desdobramentos em festas litúrgicas, promovem uma operação hermenêutica capaz de esvaziar a forma de pensamento dualista, profundamente europeia. E esta é uma grande contribuição do pensamento brasileiro ao pensamento ocidental. Enquanto uma filosofia dividiu o mundo em dois, forjando uma ficção interpretativa, o candomblé, o samba, o choro, os negros brasileiros, mantiveram a unidade do mundo, apesar de sua multiplicidade, deixando-se conectar-se com o real, não só pela via da razão, mas também das paixões, do corpo, do sentimento, do sagrado profano, e do profano sagrado. Ou seja, a história da música brasileira, como história do Brasil, na sua conexão com as religiões de terreiro, desvelam uma realidade múltipla no uno, porque o uno é múltiplo, pois o sagrado e o profano se confundem, assim como festa e ação política cidadã, além do sofrimento de uma dor imensa e a alegria de se fazer graça numa realidade devastada pela miséria moral do jugo do colonizador. A hipótese é a de que a experiência cultural e política da realidade brasileira oferecem à história da filosofia, suportes que superam as prerrogativas dialéticas, dualistas, ressentidas, reativas ou rancorosas, de um estilo de pensamento que opera sob os polos de A e B na intenção de uma síntese teleológica. A experiência brasileira músico religiosa, rompe estas premissas, pois aventa coesões de um para além de bem e mal.

**Palavras-chave:** samba, resistência, existência, multiplicidade e filosofia brasileira.

**ABSTRACT:** This article aims to reveal, from the extreme situation of African slavery, Afro-Brazilian music as viable new music. And this black musicality, as coming, specifically, from African-based religions. In other words, there is a connectivity between the experience of the sacred, with its sonorous arpeggios, in Candomblé terreiros, and its strong inseparability from the profane, with its saint festivals, open to the uninitiated, and the constitution of popular music, especially, from samba. In this way, religions of African origin, Candomblé, Voduns, Calundus, and their developments in liturgical festivals, promote a hermeneutic operation capable of emptying the dualistic, deeply European form of thought. And this is a great contribution of Brazilian thought to Western thought. While a philosophy divided the world in two, forging an interpretative fiction, Candomblé, samba, choro, black Brazilians maintained the unity of the world, despite its multiplicity, allowing themselves to be connected with the real, not only through reason, but also through passions, the body, feelings, the profane sacred, and the sacred profane. In other words, the history of Brazilian

---

<sup>1</sup> Licenciado em História e Bacharel em Psicologia pela UFES. Mestre em Filosofia (PPGFIL-UFES). Doutorando em Filosofia (PPGFIL-UFES) e doutorando em Psicologia (PPGP-UFF). wesleydejesusbarbosa1980@gmail.com

music, as well as the history of Brazil, in its connection with terreiro religions, reveals a multiple reality in the one, because the one is multiple, because the sacred and the profane are confused, just like party and action. citizen politics, in addition to the suffering of immense pain and the joy of being funny in a reality devastated by the moral misery of the colonizer's yoke. The hypothesis is that the cultural and political experience of Brazilian reality offers the history of philosophy supports that overcome the dialectical, dualistic, resentful, reactive or spiteful prerogatives of a style of thought that operates under the poles of A and B in intention of a teleological synthesis. The Brazilian religious musician experience breaks these premises, as it suggests cohesions beyond good and evil.

**Keywords:** samba, resistance, existence, multiplicity and Brazilian philosophy.

## INTRODUÇÃO

Do rearranjo da educação bancária para a educação para a liberdade, desmontado o sistema panóptico da sala de aula e o modelo hierarquizador, sendo a dialocidade a ferramenta de construção do conhecimento a partir dos saberes dos alunos, o inédito viável apresenta-se como oportunidade de transformação da realidade. Aqui, a dimensão micro da transformação nos parece mais nítida, por atuar na realidade concreta do cotidiano dos alunos. Evidente que este micro tem condições de ganhar horizontes mais amplos, mas acreditamos que o foco de Freire está numa práxis que se desdobre nos interstícios das lutas camponesas dos anos 1960, ou nos dramas históricos dos povos originários, ou ainda no racismo, na miséria e no massacre da juventude negra. Os povos, vítimas da escravização moderna, diante das mais diversas situações-limite, a começar pela escravidão em si mesma, tiveram que elaborar diversas formas de ação para realizar um inédito viável que lhes devolvesse a humanidade e lhes encorajasse à luta política. Os recursos disponíveis para a construção desta ação editanda, práxis revolucionária, por estas pessoas, desenvolveu-se pela transmissão do conhecimento dos mais velhos, pela religião, pelas festas, pela música.

[...], o "inédito viável" [que não pode ser apreendido no nível da "consciência real" ou efetiva] se concretiza na "ação editanda", cuja viabilidade antes não era percebida. Há uma relação entre o "inédito viável" e a "consciência real" e entre a "ação editanda" e a consciência máxima possível (FREIRE, 2013, p. 134).

Paulo Freire, portanto, emerge na intelectualidade brasileira, não apenas como educador. Mas também como pensador, sociólogo. Suas ideias, produto de uma práxis política e pedagógica, inserem-se como constituidores de uma filosofia propriamente dita. No sentido de que os seus problemas de pesquisa e análise, provém da realidade brasileira.

Levando-o a uma articulação do pensamento, que, internamente, enquanto movimento do pensamento, tem uma mecânica brasileira. E isto não quer dizer negar, desautorizar, num nítido rancor inebriante, o pensamento europeu. Muito pelo contrário, aliás, se apropria dos diversos saberes europeus para um uso próprio e autêntico para uma práxis política que, como tal, elenca uma necessidade de construção teórico filosófica num movimento dialético de construção da teoria pela prática e da prática, pela teoria, numa práxis como agir, num fazer e conhecer.

### **1. DA SITUAÇÃO-LIMITE AO INÉDITO VIÁVEL**

A experiência apresentada por Paulo Freire, refere-se aos seus contatos como exilado no Chile com Gabriel Bode e a educação camponesa. O relato relaciona-se às dificuldades de percepção do inédito viável, pois os indivíduos não conseguiam ultrapassar sua condição individual para pôr-se no âmbito de um coletivo. A cultura liberal, na sua acepção econômica, desloca as oportunidades e desafios do coletivo para o individual, ou seja, a sua miséria e a sua riqueza dependem dos seus esforços individuais desviando a atenção do trabalhador do que realmente importa. Que o sistema de acumulação capitalista funciona pela predação, máxima exploração do outro, especulação financeira e sistemas de heranças, além da instrumentalização do Estado pela burguesia para a defesa militar e jurídica da propriedade privada. Assim, o discurso liberal desmonta a categoria de trabalhador para a de colaborador, retirando-lhe o caráter anônimo e desengajado na empresa, para o de funcionário atuante na consolidação da mesma, e mais do que isto, do funcionário que faz do seu trabalho alavanca para o seu sucesso empresarial: uma história de esforço e garra. Esta fantasia só pode ser desmascarada quando os saberes dos povos explorados são fomentados no debate. Apesar de toda esta maquinaria retórica, a realidade factual bate à porta quando o salário de camponês subalterno não paga as contas e, o pior, quando o camponês tem de comprar comida na venda sendo que ele é o verdadeiro produtor. Fazer vir à tona o olhar para esta evidência, desmonta gradativamente o discurso individualista do empreendedorismo corporativista.

[...], os camponeses [chilenos, no relato de experiência de Gabriel Bode. Comentário nosso.] não conseguiam, no processo de sua análise, fixar-se, ordenadamente, na discussão, "perdendo-se", não raras vezes, sem alcançar a

síntese. Assim também não percebiam, ou raramente percebiam, as relações entre as suas necessidades sentidas e as razões objetivas mais próximas ou menos próximas das mesmas. Faltava-lhes, diremos nós, a percepção do "inédito viável" mais além das "situações-limite", geradoras de suas necessidades. Não lhes era possível ultrapassar a sua experiência existencial focalista, ganhando a consciência da totalidade (FREIRE, 2013, p. 137).

A consciência é um valor que como tal precisa ser desvalorizado. Da diluição valorativa da consciência a um nada não absoluto, se conseguiria vislumbrar uma consciência menos dona de si, mais disponível a se reconhecer joguete de um Inconsciente despótico. Objetividade, razão, categorias sintéticas a priori, consciência, são palavras elevadas aos excelsos valores de uma cultura forjada na metafísica de beato. O mundo não é tão fácil de ser apreendido assim, mesmo com a disponibilidade de uma ferramenta científica bastante eficaz. A razão estrutura o mundo, que não é racional. A consciência nos enche de brio e altivez, e por que não, enfado, não diante da magnanimidade do mundo, mas do esplendoroso orgulho de nos saber, sabedores de tudo isto que vemos, ouvimos, sentimos, pensamos. O mundo não é extraordinário, nós que somos maravilhosos demais por sermos capazes de saber do extraordinário do mundo. Por isso, a luta tem que ser coletiva, pois esta consciência infalível, é frágil e efêmera, e quando absorvida pelo ideário egoico e/ou individualista, adquire a serventia para uma banalidade do mal, no sentido de que sem o teste de realidade ou o contraponto estabelecido por seus iguais, a soberania da consciência torna verdadeiro e contundente a fome, a mortalidade infantil, a violência racial. O fenômeno bolsonarista tem essa dimensão da consciência como um certo irrevogável.

Temos que reconhecer, numa primeira aproximação ao tema, quão difícil nos é "andar pelas ruas" da história, não importa se "tomando distância" da prática para teorizá-la ou se engajados nela, sem cair na tentação de superestimar a objetividade, reduzindo a consciência a ela ou enxergar ou entender a consciência, como a toda poderosa fazedora e refazedora arbitrária do mundo (FREIRE, 2013, p. 98).

O mundo, portanto, e, especialmente, o mundo humano, não nos é apreendido como percepção fisiológica e psicológica, como cognição. O mundo é descoberto a cada novo instante, se fazendo uso de todos os recursos teórico-metodológico culturais disponíveis, numa relação de diálogo e disponibilidade de enfrentamento das posições contrárias com o coletivo constituído. Neste sentido, a filosofia funcionaria como uma ferramenta muito útil,

pois teria a capacidade de desdogmatizar as interpretações, nos lembrando sempre da impossibilidade da totalidade e da fixidez fenomênica. E no jogo do certo e do errado, do que fazer e do como fazer, os acadêmicos não dispõem de algum privilégio frente às classes populares, assim como elas, também não! É na medida que podemos trocar, que o mundo se descortina e podemos construir um outro mundo possível. "É a 'leitura do mundo' exatamente a que vai possibilitando a decifração cada mais crítica da ou das 'situações-limite', mais além das quais se acha o 'inédito-viável'. [...] a leitura do mundo não pode ser a leitura dos acadêmicos imposta às classes populares" (FREIRE, Paulo. *A Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013, p. 103). O inédito viável surge, não como consciência intencional, consciência de classe ou consciência como saber sobre o mundo, o inédito viável emerge do, apesar da consciência enquanto atributo disto que somos, estarmos disponíveis para dialogarmos, para em níveis de consciência diferentes sonharmos o mundo possível. Neste sentido, que os povos africanos, sequestrados do continente africano, em franco diálogo, em reconhecida coletividade, ou seja, numa ação editanda de uma práxis dialógica, perceberam a situação limite da escravidão. Dela construíram formas de resistência, recursos para a vida, vislumbraram, num fazer, o que Freire chama de inédito viável. As religiões afro-brasileiras, os sambas, o lundu, a umbigada, a resistência quilombola, a capoeira, são exemplos deste novo, da aquisição de um inédito viável.

## **2. DO CANDOMBLÉ AO SAMBA: a musicalidade religiosa dos orixás**

O candomblé banto é uma das expressões das religiões de terreiro no Brasil, de nação Angola e Congo, trouxe inquices e bacurus. O candomblé iorubá do culto aos orixás provém das nações Ketu, Ijexá, Oyó, Efan, Egbado, Egba, etc. E os fons que englobam Benin, Abomey, Savalu (os mahis), Aladá (os aladanos), que cultuam os voduns. Desde já, observa-se a complexidade do fenômeno religioso. São os de matriz banto que abrem caminhos para uma ancestralidade brasileira. "Nesse sentido, os atuais candomblés de matriz banto, ou seja, os candomblés de nação Angola/Congo são considerados contextos de grande legitimidade na produção de relações com representantes míticos de uma ancestralidade brasileira" (NIGRI; DEBORTOLI, 2015, p. 279). No contexto de matriz banto, uma série de eventos

litúrgicos e narrativas, disseminadas na tradição oral, preservada pelos anciãos e passada aos iniciados e sacerdotes, foram produzidos. O conhecimento das práticas cerimoniais, sacramentais e de culto, de caráter interno, assim como a oralidade e a restrição de acesso a determinados conteúdos, perfaz uma estratégia de resistência cultural. Contudo, existem os eventos públicos, as festas de santo, em que o samba ganha evidência social, já que o seu toque ritual estabelece o transe como clímax festivo.

A partir desse sentido relacional, situado no contexto dos candomblés banto, emergem práticas tradicionais referenciadas em “matrizes identitárias” que revelam com singularidade suas representatividades, formas estéticas, narrativas etc., e, neste complexo, temos o samba como importante elemento componente do contexto (NIGRI; DEBORTOLI, 2015, p. 280).

A segregação do samba a um ritmo musical per si, é insuficiente. E mesmo quando ele vai sendo apropriado pelo gosto branco ou os interesses de Estado, não é possível separá-lo da sua função litúrgica no candomblé. O barracão de uma escola de samba, lavado com água de cheiro, constrói um desfile para uma elite branca, nacional e internacional, apreciar, e por mais pasteurizado que aquele produto, o desfile, possa estar, uma tradição religiosa persiste teimosamente. O samba dialoga com o candomblé fazendo com que o carnaval carioca aplique no cristão folião os matizes das religiões afro-brasileiras. Isto, mesmo quando o enredo nem tem a pretensão de falar disto. Pois o carnaval de samba de enredo não é panfletário; hoje, mesmo produzido em escala industrial, permanece um espontaneísmo do povo do início do século XX como carga contestadora.

Por isso, o samba no terreiro, no contexto dos candomblés, além de um ritmo que compõe o ritual, é a expressão da própria cerimônia pública. O samba de caboclo é, ao mesmo tempo, um “gênero musical” e a própria festa dedicada a esses ancestrais no contexto dos candomblés banto,[...] (NIGRI; DEBORTOLI, 2015, p. 282).

A mecânica moderna de um sujeito constituído de um eu que pensa, portanto que acessa o objeto a partir de um instrumental teórico metodológico matematicamente coerente; ou uma realidade dada de uma vez por todas como um fora detentor de uma regularidade semântica a ser desvelada pelo homem de ciência na observação sistemática do fenômeno repetidor; ou, ainda, uma relação disto que se é com o mundo percebido como movimento dialético; todas essas formulações intelectuais da modernidade europeia

aprofundam a cisão como dois polos incomunicáveis e ressentidos incapazes de dar conta da realidade, pois o real é polivalente, múltiplo, caótico. O recurso unificador era o sagrado, que na medievalidade foi monopolizado pela Igreja, na modernidade corroe-se no projeto cientificista Renascentista Iluminista. Se a morte de Deus propalada pelo próprio sacerdote judeu cristão, deflagra, já na medievalidade, a crise dos sistemas metafísicos filosóficos teológicos, com a modernidade, a razão como refúgio ao processo de nadificação conceitual do ocidente, é a substituição do Um ontológico da teologia celibatária pelo Um humanista da filosofia renascentista. Mas tanto num caso, como no outro, a unidade perdida não é restaurada, pois a dimensão do sagrado sob controle do clero mantém a fragmentação, clero e leigos, pecado e santidade, homem e Deus, Céu e Terra, corpo e alma; e a razão como agente ordenador e estruturador do mundo não ocupa de uma vez por todas os outros recursos, há muito usados, para a leitura do real, sendo mais um no meio de muitos, como o senso comum, a bruxaria, o próprio cristianismo, o Inconsciente, o mistério. As religiões de terreiro desmontam essa dinâmica fragmentada no sentido de que corpo e alma, por exemplo, se fundem no transe; homem e Deus se unificam quando o Orixá monta sobre seus filhos; o pecado se dissolve porque todos são santos iniciados no rito. O espaço mítico do terreiro instala um tempo cosmológico que difunde no instante a totalidade.

Adotamos o mito, com esse sentido, como uma dimensão estruturante das práticas que emergem no contexto dos terreiros que, se observados a partir da sua lógica interna de concepção, expressam um movimento de ruptura de um olhar fragmentário do mundo, como o olhar a partir de uma lógica do homem moderno ocidental. Ao exercer em um só tempo-espaco nas dimensões rituais uma visão cosmogônica que unifica o natural e o transcendente, o homem e o ancestral divinizado,[...] o universo dos terreiros pode ser considerado como uma referência de produção da vida como totalidade (NIGRI; DEBORTOLI, 2015, p. 289).

Assim, cada elemento cerimoniário não funciona separadamente, assim como o tempo originário, desde África passando pelas diásporas, até chegar no momento do ato mítico, e o futuro como possibilidade e devir, tudo funciona numa espécie de *pathos* da totalidade, o sentimento oceânico de contato com o todo. As danças, a música, as comidas estão devidamente contextualizadas. Em cada etapa se pratica cada uma dessas coisas, nenhuma delas estando inerte ou indiferente ao arcabouço semântico da instauração do sagrado, que só pode ser na medida em que também é profano.

Ao compreender os terreiros como contextos orientados por referências míticas, reconhecemos que as práticas ali produzidas se constituem em uma dimensão de totalidade. A música, a dança, a festa, as relações estabelecidas entre os membros do terreiro, o samba, a comida, entre outros elementos próprios do candomblé não possuem sentidos somente em si mesmos, fragmentados do contexto, como é possível observar em práticas de sociedades que se constituem a partir de uma orientação ocidental (NIGRI; DEBORTOLI, 2015, p. 290).

A festa é a cerimônia pública do candomblé. Como dito, os não iniciados não tem acesso a outras dimensões da religião. Portanto, é na festa que qualquer pessoa toma contato com as comidas, sendo convidadas a partilhar dos quitutes em comunhão com o povo de santo. E também conhecem a musicalidade de terreiro, as danças, sendo tomadas pelos sons dos atabaques que as convidam a se mexer e participar ativamente. Além das indumentárias características, das bebidas, da alegria, da oportunidade de estabelecer encontros, conversas, namoros. Essas festas populares atraem grande número de curiosos, provenientes de muitos lugares, com os mais diversos interesses.

Propomos enfatizar a festa como algo que, ao mesmo tempo em que perpassa, ela também compõe estruturalmente o contexto dos terreiros, entendendo que é por meio da sua manifestação que se expressa publicamente toda uma perspectiva de mundo constituída pelo povo-de-santo, revelada nos rituais e cerimoniais públicos produzidos em meio ao elemento festivo (NIGRI; DEBORTOLI, 2015, p. 295).

O inédito viável como uma revolução ou um processo de ruptura muito forte decompõe o real em outras novas dicotomias. Por isso, pensar um novo na conjuntura, depois de Auschwitz, Hiroshima e Nagasaki, o Muro de Berlim, Maio de 1968, a derrocada do bloco socialista, a catástrofe climática, o toyotismo, os algoritmos e as redes sociais, Nietzsche e Heidegger, a crise da razão e a pós-modernidade, o pensamento decolonial, é ter a hombridade de politizar a história dos povos originários e dos negros escravizados no Brasil, para vislumbrar modos de perceber o mundo que funcionaram como mecanismos de (re)existência. E que focalizam uma hermenêutica que escapa ao modelo europeu, seja moderno ou pós-moderno. As diferenças são de tal magnitude que os europeus atribuíram tanto aos indígenas quanto aos negros um menos como selvageria, sendo que é o contrário, há alguma coisa no pensamento destes povos que abre portas epistemológicas e acessa formas do mundo que o formalismo acadêmico europeu impedem. Ora, o sagrado para a

Igreja está separado do profano, literalmente do lado de fora da igreja. Sendo que o ambiente profano da festa católica é frequentado pelos mesmos partícipes, leigos e clero, do rito sagrado, a Missa. No candomblé isto se perde.

[...], pois ali se revela um modo de produção da vida que não opera pelas dualidades, no qual não se operam oposições como bem x mal, trabalho x lazer, sagrado x profano etc. [...] ao samba produzido nos terreiros de candomblé podem ser atribuídos fragmentos de sentidos como a “vadiação”, a “poesia”, a “disputa” – sentidos que, a partir de uma perspectiva dicotômica entre o profano e o sagrado, se aproximariam do polo profano. Em contrapartida, fragmentos de sentido como a “louvação”, a “reverência” e a “narrativa mítica” seriam polarizados no lado sagrado (NIGRI, 2015, p. 301).

Esses momentos de comunhão e solidariedade vinculam seus participantes, iniciados ou não, numa redoma de energia vital, capaz de catalisar o vigor de seus corpos no todo. Não é a soma de cada um que forma o todo, mas o todo é constituído pelas partes que enquanto partes só podem ser no todo. A separação do todo nas partes é falsa e no *pathos* do terreiro se percebe a ficção newtoniana do universo máquina.

Para uma comunidade onde o sentido religioso está em torno da energia que toma homens e seres inanimados em regozijo, as festas e rodas, com ou sem a comunhão sagrada entre os deuses e seus filhos, transformam-se em engrenagens de troca de axé, verdadeiros momentos de solidariedade e união dos corpos, espíritos e sorrisos (ARAÚJO, 2014, p. 02).

Vestidos com seu Ojá, ritualizam a transmissão do axé que é universal, conjunta e coletivamente. Porém, os primeiros a serem abençoados para que toda a energia mova-se numa fluidez de alegria e bondade, são os tambores. Instrumentos mágicos capazes de fazer vibrar seu som até o corpo dos deuses, conduzindo-os aos seus filhos instalando a unidade perdida.

[...] e em dias de festa são vestidos com um pano em feitiço de echarpe chamado ojá, nas cores do seu orixá patrono. Visitantes, filhos de santo e as próprias divindades, sempre saúdam primeiro os tambores sagrados. Sacralizados, os atabaques são os responsáveis por trazer o Orixá à terra, até à cabeça do iniciado a ele dedicado (ARAÚJO, 2014, p. 02).

O toque da música dá sentido a festa, reconduz a vida fazendo-a vibrar numa sempre novidade. A configuração do sagrado a cada festa preenche o tédio e a dor com uma vitalidade renovada, exuberante, plástica. Ao mesmo tempo que fortalece o indivíduo,

estrutura o coletivo, resguardando a sua força e capacidade de organização e resistência, mesmo nas condições mais adversas.

Em “Oíá toca o fole de Ogum para os egunguns dançarem” (PRANDI, 2008), Oíá, Orixá feminino responsável por tempestades e raios, mais conhecida por Iansã, e sincretizada no Brasil com Santa Bárbara, detém o governo do mundo dos mortos, os egunguns. Neste mito fica clara a ligação dela com os ancestrais mortos a partir do momento em que ela toca foles que os enfeitiçam (ARAÚJO; DUPRET, 2014, p. 03).

Portanto, o samba surgiu destes contextos afro religiosos como instrumental cerimonial do rito. “O samba da virada do século XIX para o XX adquiriu sua forma em constante intercambio com as religiões que se praticavam nos terreiros” (GOMES, 2013, p. 186). Daí surgiram grandes nomes da música popular ou popular e folclórica, direcionando o gosto musical brasileiro, e, principalmente, fazendo-se ouvir não só a canção, mas também a cultura afro-brasileira como um todo, a começar pela religião. Apesar da tendência a desafrikanizar o samba com as vertentes brancas da música, ele permanece preto com o seu toque ritual.

Do espaço do terreiro despontaram artistas como Pixinguinha, Donga, João da Baiana, Heitor dos Prazeres, Sinhô, entre muitos outros que, com a ascensão do samba nas décadas de 1920 e 1930, e o conseqüente crescimento das agremiações carnavalescas destes no mesmo período, marcaram de preto o cenário musical brasileiro (ARAÚJO, 2014, p. 05).

Assim, na arquitetura residencial das casas das tias baianas, já na Saúde no centro do Rio, na icônica Praça Onze, em que na sala aconteciam os chorinhos, mais palatáveis ao gosto burguês e, portanto, serviam para disfarçar os eventos mais interiores da casa, na sala de jantar e no terreiro ao fundo, onde aconteciam os sambas; os instrumentistas não se rivalizavam numa espécie de identidade à sua música. Os músicos se misturavam numa grande festa religiosa, musical e solidária. “Na casa das Tias Baianas, onde samba e religião se fundiam em praticamente um único ritual, os mesmos homens que estavam tocando tambores no terreiro, puxavam os ritmos das rodas de samba na sala de jantar e na sala de visitas” (GOMES, 2013, p. 186). Desta origem candomblecista do samba é possível levantar a hipótese de que as baterias de escolas de samba não tocam o samba de enredo, apenas, mas o seu estilo retoma a tradição antiga dos terreiros da batida para o seu Orixá. Cada bateria de cada escola de samba manteria guardado entre seus mestres os seus toques ancestrais e a música para seus deuses. “De acordo com o documento DOSSIÊ DAS

MATRIZES DO SAMBA NO RIO DE JANEIRO, a identidade de cada bateria de escola de samba está relacionada à sua origem – e, portanto, aos terreiros de santo.”[...] , no pensamento dominante de que cada bateria bate para determinado orixá. (GOMES, 2013, p. 186). Por fim, e para concluir, o samba carrega consigo elementos musicais africanos, portugueses, brasileiros, além de características religiosas afro-brasileiras, sendo um ingrediente mutagênico de uma sofisticada e complexa cultura brasileira. Sua atribuição como música brasileira por Getúlio Vargas, não serve apenas a propaganda política, mas ilustra muito bem no seu fazer a brasilidade de nossa cultura.

### 3. MÚSICA BRASILEIRA

A música europeia, não a música popular europeia, pois muitas tradições foram perdidas, constituiu-se bem-comportada e intelectual. Mais ligada à contemplação, introspecção e análise lógica, mesmo no âmbito de um tema mais vigoroso e contundente como as paixões. Aliás, em geral, o *leitmotiv* da composição erudita europeia dialogava com os grandes debates intelectuais da época, requerendo conceitos abstratos do debate filosófico. O belo, a verdade, a razão, o mundo concreto e o mundo abstrato, Deus, o conhecimento, a alegria como problemática, a matemática, a vida, constituíam-se motivos para a composição. A intelectualização musical avançara, com a revolução industrial, para outros estilos populares, mais adequados ao gosto popular do trabalhador operário.

No plano da canção, a música popular europeia desenvolveu gêneros e estilos que davam prioridade para a estrutura harmônico melódica, evitando a marcação rítmica acentuada. Os grandes estilos e gêneros que estão na base da música popular europeia (o music-hall inglês, a chanson francesa, a canzone napolitana, o fado português) são os melhores exemplos (NAPOLITANO, 2002, p. 12).

Sejamos rigorosos em enunciar que a música não evolui de uma forma primitiva e bárbara, tribal, para uma outra mais harmônica e melodiosa. Essa conjunção de ideias, como se avançássemos e tivéssemos ganhos ao longo do tempo, até chegarmos numa fórmula perfeita, a europeia, é um preconceito cultural do racismo de Estado perpetrado pelo Colonialismo e o Neocolonialismo. Não é nem preciso dizer, nesta perspectiva racista, que os tambores comporiam as manifestações primitivas da música. Outrossim, é o contato das

referências europeias com as africanas e indígenas que fomentaram novas criações musicais, o samba como uma delas. A inteligência musical dos povos africanos aglutinou elementos de suas tradições com a dos europeus. Apesar da ojeriza aos tambores, produto do processo de demonização das religiões de matrizes africanas, logo de sua música também, os novos ritmos e estilos os absorveram, dando ginga, suingue, dança, cadência, alegria e força à música, dotando-a de uma capacidade contagiante de envolver o ouvinte, retirando-lhe de sua posição passiva para engajá-lo numa atitude visivelmente ativa perante o som.

Mas, na medida em que a constituição das novas camadas urbanas, sobretudo os seus estratos mais populares, não obedecia a um padrão étnico unicamente de origem europeia (com a grande descendência de grupos negros e indígenas), novas formas musicais foram desenvolvidas, muitas vezes criadas a partir da tradição de povos não-europeus. [...]: o jazz norte-americano, o son e a rumba cubana, o samba brasileiro, são produtos diretos dos afro-americanos que incorporaram paulatinamente formas e técnicas musicais europeias. A cuenca chilena, por exemplo, era produto da assimilação de formas musicais indígenas. Já o bolero mexicano e o tango argentino são sínteses originais de várias formas europeias (ibéricas), como a habanera. (NAPOLITANO, 2002, p. 12).

A acusação de que a música popular é alienante, feita por segmentos supostamente conscientes de uma realidade política, demarca não o fato em si, que não corresponde à realidade, mas indica como o discurso de classe e racista permanecem, mesmo quando se almeja um certo progressivismo. Para o marxista que condena a música popular, restam apenas a música erudita, a música engajada ou nenhuma música, o que configuraria uma militância anti-humana em si mesma. Não existem humanos fora da música. O que nos interessa é construir uma narrativa capaz de justificar o estudo das sociedades humanas, especialmente a brasileira, pelo viés da música, da música que o povo efetivamente ouve. “Mais do que um produto alienado e alienante, servido para o deleite fácil de massas musicalmente burras e politicamente perigosas, a história da música popular no século XX revela um rico processo de luta e conflito estético e ideológico” (NAPOLITANO, 2002, p. 13). Nosso argumento funciona da seguinte maneira, a história do mundo caminha consoante a história da música, sendo os últimos 250 anos e suas revoluções burguesas, providenciais. Ou seja, buscamos contar a história do Brasil a partir da música brasileira. O seu desenvolvimento, popularização, democratização, controle econômico por mega corporações, só indicam o quanto a sua marcha coincide com a trajetória político econômica

do país, do desenvolvimento de suas forças produtivas. Para dar um exemplo, a estratégia de Vargas em consolidar o samba como a música brasileira, no contexto de sua propaganda política, para a sua consolidação no poder pelo populismo, ilumina este elemento preciso da música como resultado e força propulsora da história. A brasilidade colocada a plenos pulmões, a negritude afirmada, os contatos artísticos acontecendo, e a música se fazendo num país que também se fazia.

Alguns fatores, tecnológicos e comerciais, foram fundamentais para a consolidação deste processo, sobretudo as inovações no processo de registro fonográfico, como a invenção da gravação elétrica (1927), a expansão da radiofonia comercial (no Brasil, 1931-1933) e o desenvolvimento do cinema sonoro (1928-1933). A partir destes três veículos, a linha evolutiva do music-hall-Tin Pan Alley-Brodway-Hollywood, dominante no mercado norte-americano e, em seguida, no mercado internacional, vai se diversificando, tornando-se mais plural. Nasciam os gêneros musicais modernos, que marcaram o século XX. Nos EUA ocorre a afirmação do jazz, primeiramente adaptado para o consumo dos brancos e, posteriormente, retomando suas raízes negras. No Brasil, o samba transformou-se em sinônimo de música “tipicamente” brasileira (NAPOLITANO, 2002, p. 13).

A construção, literalmente, do Brasil, se deu com braços africanos. O tamanho da população destas pessoas sequestradas sempre foi imenso, desde o início da colonização. Tendo épocas em que ultrapassou a metade da população total. “[...], não será demais imaginar, ao terminar o primeiro século da descoberta, andaria entre 15 e 20 mil o número de escravos africanos no Brasil, numa população global de 57 a 60 mil habitantes, dos quais apenas 25 a 30 mil seriam brancos” (TINHORÃO, 2012, p. 27). Ou seja, não é digno de nenhuma mínima razoabilidade que esta população imensa não tivesse desenvolvido algum tipo de manifestação cultural e musical. Ou é de pouca razoabilidade supor isto, ou é racismo mesmo. Evidentemente, que na vida cotidiana dos escravizados eles utilizaram de uma infinita gama de recursos musicais como forma de resistência ao flagelo a que foram submetidos.

[...], não há por que imaginar que os escravos negros não tivessem também ocasião de entregar-se a suas danças e cantos africanos, ou até – quem sabe – de participar (tal como acontecia com os índios) de manifestações musicais particulares de brancos europeus (TINHORÃO, 2012, p. 32).

Os relatos de muitos viajantes demonstram a forte inserção dos escravizados na música. Inseridos em parte pelos senhores de engenho interessados em ouvir música. Já em 1610

existiam os escravizados músicos. Isso demonstrava uma certa excentricidade e poder econômico. Ter muitos escravos significava ter muito dinheiro, além do que, estes, dedicados à música, não realizariam trabalhos na lavoura, logo, este proprietário deveria ter mais outros para o trabalho na monocultura. Outrossim, teria de ser contratada mão de obra para ensinar e treinar estas pessoas no ofício da música. Também dever-se-ia dedicar-se a construção de instrumentos ou comprá-los na Europa. Ou seja, não seria uma empreitada muito barata ouvir música no período colonial no Brasil. Mas há indícios deste esforço.

Segundo François Pyrard de Laval, que de volta de sua viagem de dez anos à Índia e às Molucas teve oportunidade de passar dois meses na Bahia de 1610, ali viria ele a conhecer um poderoso senhor de engenho que, entre outras ostentações, mantinha uma banda integrada por vinte a trinta escravos dirigidos por um provençal de Marselha. Esse proprietário, identificado por Rodolfo Garcia com Baltazar de Aragão, apelidado em Angola pelos negros de Bángala, pela dureza de seu bordão ou bengala – contratara o músico francês, no dizer de Pyrard de Laval, “para professor de vinte ou trinta escravos que compunham um conjunto de vozes e de instrumentos que tocava o tempo todo” (TINHORÃO, 2012, p. 32).

Mas os próprios negros tocavam a sua música, trazidas da África, para as suas muitas finalidades. Os documentos a que se tem acesso para explicar este fenômeno são pinturas ou comentários em livros de viajantes. As canções não existem mais como som, não existia gravação. Partituras se perderam, e a música dos negros não tinha registro, elas pertenciam, como muitas ainda hoje pertencem, à tradição oral. Muito do conhecimento construído pelos escravizados não tiveram, qualquer registro: isto não se explica, apenas, por um suposto analfabetismo. A maior parte deles eram analfabetos em língua portuguesa, mas sobre suas línguas maternas não se é possível indicar com precisão. De qualquer maneira, manter o saber como tradição oral era uma forma de resistência política e cultural, isto é, o colonizador nunca saberia exatamente como eles pensam, o que tramam, em que acreditam. Daí as dificuldades de acesso às fontes. Neste artigo, não trabalharemos com informações de acesso exclusivo aos iniciados no candomblé, mesmo que saibamos sobre elas. Estas informações são deles e devem ser preservadas segundo a sua tradição, como lhes aprouver. Nossa curiosidade de estudiosos não pode servir para invadir territórios e valores caros à cultura dos povos pretos. Não se faz isto com nenhuma cultura, logo não será feita aqui com as culturas afro-brasileiras.

[...], do conjunto cartográfico de Georg Marcgraf (1643), incluído no livro de Barlaeus, os negros escravos são mostrados em pequenos grupos, dançando ao som de tambores do tipo candongueiro (que transportavam presos a altura da cintura por uma correia passada transversalmente sobre o ombro direito) e de chocalhos de cabaça, [...](TINHORÃO, 2012, p. 34).

A hipótese aberta neste artigo é a de que a religiosidade afro-brasileira foi condição para o surgimento e desenvolvimento do samba como o conhecemos hoje. Assim, montamos nossa argumentação de modo a articularmos os saberes religiosos aos musicais. Ora, estas pessoas escravizadas não chegariam ao Brasil e, simplesmente, se converteriam ao cristianismo pela catequese jesuítica. Essa interpretação só demonstra como o racismo é cruel e limitador. Vamos inverter a sentença. Vamos imaginar que um português cristão católico fosse escravizado por um babalorixá e que houvesse uma grande infraestrutura política e religiosa para convertê-lo a religião de terreiro. Será que esse cristão trocaria de religião? Provavelmente não! E ao que tudo indica encontraria um jeito de continuar professando a sua fé cristã católica. Não se troca tão facilmente de religião assim, pois ela tem um valor muito profundo para os seus adeptos. Portanto, os negros escravizados, desde o período colonial, praticavam seus cultos, que darão origem a outras religiões, possivelmente, as religiões de matrizes africanas que conhecemos hoje; e suas músicas de culto, ainda, vão desembocar em fórmulas litúrgicas cerimoniais atuais e suas versões profanas mais descoladas do seu sentido sagrado. “- [...] o que Zacharias Wagener assistira em Pernambuco, igualmente sem entender - constituísse, a verdade, uma cerimônia religiosa dos escravos, conhecida àquele tempo com calundu, ou calundus.[grifos do autor]” (TINHORÃO, 2012, p. 37). Apesar que, e esta informação deve estar sempre presente, o profano e o sagrado configuram-se, diferentemente, nas religiões de matrizes africanas, não havendo uma descolagem demasiado abrupta.

Bem examinada, essa cena envolvendo três músicos sentados em troncos de árvore tombado, com dois deles tocando com as mãos tambores presos entre as pernas (forma tradicional nos candomblés) e o terceiro, ao centro, raspando um longo reco-reco em forma de bastão(chamado no século XIX de macumba), enquanto outros onze negros dançavam em volteios, fazendo roda em torno de uma mulata, com vestido de longa calda (que abre os braços em atitude estática), parece confirmar a hipótese. Ao que tudo indica, o que o alemão de Dresden, Zacharias Wangener, não terá visto apenas uma ‘Dança de negros’ – como intitulou seu desenho sob número 105 na coleção do seu Tier Buch -, mas o momento do ritual de terreiro da religião de origem africana em Pernambuco ao tempo da ocupação holandesa. (TINHORÃO, 2012, p. 34).

As referências escritas, europeias, de intelectuais e escritores, por vezes tem o demérito de demonstrarem mais os preconceitos de época, que propriamente a realidade. Até mesmo porque, a realidade não é alguma que basta abrir os olhos para enxergá-la. Muitos destes homens, portadores de um eurocentrismo arrogante, eram incapazes de perceber os valores de outras culturas. Partindo-se sempre de seu ponto de vista cultural sem, ao menos, esforçarem-se para mudar a posição do olho. As religiões de matrizes africanas sofreram desde o começo, forte ataque, enquadrando-as e reduzindo-as, a epítetos da cultura medieval europeia, como bruxaria e rituais de magia, denominada por eles de negra, pela associação direta entre as culturas africanas e o demônio (Exu até hoje, sob tais atributos, no mínimo, difamadores). O calundu constitui-se uma dessas primeiras manifestações culturais dos africanos na colônia portuguesa. A invocação dos calundus, definitivamente, não era compreendida pelos europeus. Ou entendia-se como demonismo ou charlatanismo. Algo parecido com o que se faz hoje no sentido de desqualificar as religiões de terreiro atribuindo a elas um menos como mera encenação. Curioso que se este mesmo ataque for usado contra os cristãos no sentido denunciar o seu teatro de possessão demoníaca como um bom meio para extorquir dinheiro dos fiéis, digno dos mais perigosos estelionatários, se é acusado de intolerância religiosa. Importante salientar que a invocação dos calundus não é da ordem da possessão, mas da incorporação numa unidade plenipotente como cosmogonia, ou seja, acesso primordial ao fundo originário propulsor da Criação do universo, sendo a totalidade encarnada no filho montado por seu santo, como nos candomblés, especificamente. A noção de possessão demoníaca, além de desconhecimento do que está acontecendo na cerimônia mágica (a missa também é uma cerimônia mágica), é um recurso para desqualificar os adeptos destas religiões.

É ao poeta Gregório de Matos Guerra (1636-1696) que se devem, de fato, as mais antigas referências à realização dessas cerimônias religiosas que, por incluírem a invocação das entidades chamadas calundus (identificadas por Cordeiro da Matta, em seu Ensaio de dicionário kimbundu-português, como kilundu, 'divindade secundária responsável pelo destino de cada pessoa'), acabariam passando esse nome aos sons de seus batuques.[grifos do autor] (TINHORÃO, 2012, p. 37).

O pior é que esse esforço por rebaixar as religiões de matrizes africanas por parte da igreja católica, como se o seu clero tivesse as prerrogativas morais do crucificado (ser cristão

quer dizer, obrigatoriamente, ser tolerante, por causa do princípio do amor ao próximo, sendo qualquer proposição para fanático religioso, obra do demônio para exultação do anticristo ou falsos profetas fazendo mal uso do credo), exacerba a hipocrisia do clero e sua corrupção moral. Padres celibatários viviam fornicando, engravidavam mulheres e largavam seus filhos à própria sorte, iam aos terreiros pedir proteção, fazer trabalhos para vingar-se de seus oponentes, ressentidos e impotentes que sempre foram, desde Paulo de Tarso. É charlatanismo, mas sempre temeram os Orixás como demônios, e consultavam seus sacerdotes, babalorixás e ialorixás, em clemência pela cura. Gregório de Matos como o melhor *fofoqueiro* da história da literatura brasileira sabia de todos estes pormenores, bastante comprometedores, de gente muito poderosa e santa.

[...], a sátira de Gregório de Matos vale por um documento inestimável. Conta ele, em verdade, que um devasso frade franciscano, ao escolher uma mulata filha de santo para contato sexual, teve a surpresa de ver a parceira entrar em transe durante a cópula, o que a levava a ser possuída não apenas por ele, mas por seus calundus (TINHORÃO, 2012, p. 41).

Ora, mas por que este regresso a um tempo tão longínquo da história do Brasil? A questão que nos toca é a de que esta religião dos calundus teria levado a um outro termo chamado lundu, que corresponderia a uma dança com determinados movimentos coreográficos e musicais específicos. O debate se movimenta em torno da variação de uma palavra a outra, assim como o uso profano dos ritmos sagrados. Porém, apesar das semelhanças, Tinhorão atribui como equivocado, o deslocamento, assim tão rapidamente de uma coisa à outra. A discussão se assenta em autores do campo da linguística e da história da música, sendo estas as fontes de Tinhorão, além dos documentos de época que ele acessou, tanto nos seus trabalhos em Portugal quanto aqui.

A mais importante revelação encontrada nos versos dessa anedota setecentista de Gregório de Matos, porém, é o fato de mostrar que a palavra calundus admitia o sinônimo lundus, usado também sempre no plural. Essa sinonímia, afirmada pelo gramático João Ribeiro em seu livro *A Língua Nacional*, mas negada pelo musicólogo Mozart de Araújo em seu estudo *A Modinha e o lundu no século XVIII*, implica numa discussão que interessa à história da música popular no Brasil: uma vez que a partir dos setecentos começam a aparecer notícias em torno de uma dança de roda a base de umbigadas e castanholar de dedos com o nome de lundu, teria tal novidade alguma coisa a ver com os batuques chamados de calundus e, às vezes, de lundus?[grifos do autor] (TINHORÃO, 2012, p. 42).

Assim, duas expressões surgem para dimensionar o problema. Lundus-calundus, as duas palavras no plural, não correspondem, em termos de assimilação com o seu correspondente na realidade, à palavra lundu. Enquanto está ligada a uma dança profana realizada por brancos e mestiços, aquela tem sua forte vinculação à religiosidade. De qualquer modo, a umbigada, como componente do samba, teria surgido dos lundus. Por isso a discussão nos interessa.

Apesar da sinonímia, a resposta certa é negativa, porque os lundus-calundus – com toda a ideia de sons de batuque e de dança que a eles se tenha agregado – têm sempre em comum a origem religiosa, enquanto o futuro lundu (conhecido também como lundum, landum, londum, londu e landu) refere-se invariavelmente a uma dança profana, mais cultivada por brancos e mestiços do que por negros, e que estava destinada a transformar-se, ainda no século XVIII, em número de teatro e canção humorística (TINHORÃO, 2012, p. 42).

A problemática se alonga, pois como o sagrado e o profano não se afastam tão rapidamente nas religiões de matrizes africanas, desenvolver o argumento da origem do lundu a partir desta premissa, pode ser insustentável. De qualquer modo, e não são poucos os indícios, há uma relação de causalidade entre samba e candomblé ou religiões de matrizes africanas. Calundus, candomblés, como expressões máximas da afirmação da vida, destas pessoas escravizadas, numa nítida manobra subjetivo intelectual coletiva, da percepção de uma situação limite na deflagração de um inédito viável. A religiosidade como prática de resistência cultural, proibida, depois sincretizada, mas o fato é que o elemento africano nas condições históricas do Brasil colonial e imperial, repercutiram numa cosmogonia capaz de reinserir o escravizado a uma família, a uma nação e a uma narrativa estruturadora do mundo, pela família de santo, pela nação de candomblé e pelo milagre da criação pela força incrível dos Orixás, Calundus ou voduns. Deste modo, o mundo destroçado pela violência do traficante de pessoas português é restaurado em termos de sentido pelas religiões de matrizes africanas. E não menos importante, a musicalidade de terreiro tendeu a manifestar tanto no âmbito profano quanto no sagrado, sendo caldo nutritivo para o desenvolvimento da música brasileira, especialmente, o samba.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A constatação da situação-limite não é verificável tão facilmente. Como se bastasse abrir os olhos para compreender a realidade. É a atuação do grupo em permanente debate e análise de sua condição de ser no mundo que enuncia os pressupostos de uma situação-limite. E a sua descoberta não quer dizer uma ação imediata em direção ao tal inédito viável. Não se tem tanta clareza de para onde se caminha, e de onde se veio. A rotineirização da vida como reprodutibilidade, impondo uma normalidade naturalizada, dificulta uma visão dos contornos mais evidentes da realidade. Mas o diálogo, as suspeitas dos indivíduos no coletivo e as contribuições que se somam ao debate, descortinam um mundo que tem de ser superado. Mas sua superação como inédito viável só é possível no fazer, na práxis, acertando e errando, se camuflando e combatendo diretamente, se afirmando politicamente de um ponto de vista viável. Neste sentido, a práxis de vida dos escravizados lhes auferiu uma necessidade de tomar medidas com relação àquela violência. Desde a luta corpo a corpo, sabotagens, treinamento de soldados nos quilombos, à religiosidade de terreiro com a sua musicalidade, os cantos de trabalho, a preservação de suas línguas como recurso de comunicação cifrada, à preservação de suas tradições pela oralidade, enfim, uma parafernália de recursos resistentes se fizeram acontecer no sentido de endossar uma existência. De transformar a violência mais absurda num inédito viável. É inédito porque é novo. É viável porque não é megalomaniaco, como uma revolução tão grande e tão profunda, que é impossível efetivá-la. Nas condições de opressão dadas que se avalia o que se fazer com o que se tem e, seja realizável como prática efetiva.

## REFERÊNCIAS

**ALVES**, Vânia de Fátima Noronha. Raízes – Resistência histórica. Roteiro, Joaçaba, v. 44, n. 2, p. 1-6, maio/ago. 2019.

**ARAÚJO**, Anderson Leon Almeida de; **DUPRET**, Leila. Entre Atabaques, Sambas e Orixás. Revista Brasileira de Estudos da Canção RBEC, n.5, jan-jun 2014.

**ARAÚJO**, Bruno Félix Von Borell de; **TURETA**, César. **ESCOLAS DE SAMBA:** trajetória, contradições e contribuições para os estudos organizacionais. o&s, Salvador, v.20 - n.64, p. 111-129, Janeiro/Março, 2013.

**AUGRAS**, Monique. **MEDALHAS E BRASÕES:** a história do Brasil no samba. Centro de Pesquisa e **BARROS**, Letícia Maria Renault de; **BARROS**, Maria Elizabeth Barros de. O problema da análise em pesquisa cartográfica. Fractal, Rev. Psicol., v. 25 – n. 2, p. 373-390, Maio/Ago. 2013.

**BRITO**, Marcus Vinicius Jesus. **ABRAM ALAS PARA A RÁDIO ARQUIBANCADA:** Jornalismo e midiatismo pedem passagem em nome da cultura das escolas de samba. Dissertação de Mestrado. UNISINOS. São Leopoldo, 2018.

**CAMOZZATO**, Nathalia Müller. **O SAMBA EM PESSOA:** Aracy de Almeida e o dispositivo da oralidade. Dissertação de Mestrado. UFSC. Florianópolis, 2017.

**CAVALCANTI**, Adriana de Holanda. A batalha é do conhecimento, a estratégia é sensível e a arma é a música. V Seminário Internacional – Políticas Culturais – 7 a 9 de maio/2014. Setor de Políticas Culturais – Fundação Casa de Rui Barbosa – Rio de Janeiro – Brasil.

**CORRÊA**, Danilo. Corpos femininos produzidos pelo discurso da mídia para os desfiles de escolas de samba do carnaval carioca. *Corrêa – Anais do CID – Vol.1 – 2º Semestre 2012 – p. 259-274.*

**COSTA**, Sérgio Henrique Barroca. **CARNAVAL: trabalho ou diversão?** Atividade, gestão e bem-estar as escolas de samba do Rio de Janeiro. Tese de doutorado. UNB. Brasília, 2011.

**DELEUZE**, Gilles . *Dialogues. Pré-textos.* Paris, 1980.

\_\_\_\_\_ ; GUATTARI, Félix. **O ANTI-ÉDIPO: Capitalismo e esquizofrenia.** Editora 34. São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_. *Conversações.* Editora 34. São Paulo, 1992.

\_\_\_\_\_. **KAFKA: Por uma literatura menor.** Imago. Rio de Janeiro, 1975.

**DOCUMENTAÇÃO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA DO BRASIL:** Rio de Janeiro, 1992.

**DOZENA**, Alessandro. As territorialidades do samba na cidade de São Paulo. Tese de doutorado. USP: São Paulo, 2009.

**FARIA**, G. J. M. **O ESTADO NOVO DA PORTELA: circularidade cultural na era Vargas.** *Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares*, v. 6, n. 1, p. 125-138, 2009.

**FERNANDES**, N. N. Escolas de samba - sujeitos celebrantes e objetos celebrados. Rio de Janeiro. *Coleção Memória Carioca*, 2001.

**FERREIRA**, Júlio César Valente. A construção e ocupação do lugar carnavalesco pelos blocos de rua da cidade do Rio de Janeiro. **CONINTER**, Foz do Iguaçu PR. UNIOESTE, 8 a 11 de dezembro de 2015, ISSN 2316-266X, n.4.

**FRANCO**, Suélen Matozo; **LEÃO**, André Luiz Maranhão de Souza. **PARA OS SÚDITOS DE MOMO, TRADIÇÃO É LEI**: governo e verdade na organização do carnaval de Olinda. Revista Organizações & Sociedade - v. 26, n. 91, p. 621-644, out./dez. 2019.

**FREIRE**, Paulo. **A PEDAGOGIA DA ESPERANÇA**: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 2013.

\_\_\_\_\_. A Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 2013.

**GOMES**, Antonio Henrique de Castilho. As representações das "nações" brasileiras nos enredos das escolas de samba do rio de janeiro. Anais eletrônicos do III Congresso Ibero-Americano de Humanidades, Ciências e Educação Criciúma, 2018, ISSN - 2446-547X.

**GUATTARI**, Felix. As Três Ecologias. Papirus. Campinas, 1990.

\_\_\_\_\_; **ROLNIK**, Suely. **MICROPOLÍTICA**: Cartografias do Desejo. Vozes. Petrópolis, 1996.

**HOBSBAWN**, Eric. **A ERA DOS EXTREMOS**: o breve século XX (1914-1991). São Paulo. Companhia das Letras, 1995.

**KAECKE**, Janaína de Moraes. O Sujeito na Quebrada do Samba. Ponto Urbe, 13, 2013.

**LAVAL**, François Pyrard. Voyage de Francis Pyrard de Laval, contenant as navigation aux Indes Orietales, Maldives, Moluques et au Brésil, etc. Paris, part. 2, p. 563-569.

**LOPES**, Nei; **SIMAS**, Luiz Antonio. Dicionário da história social do samba. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2015.

**LOPES**, Nei. Enciclopédia brasileira da diáspora africana. São Paulo. Selo Negro, 2011.

**MACÊDO**, Cibele Mariano Vaz de; **ANDRADE**, Regina Gloria Nunes. **MANGUEIRA: a cultura comunitária e o Centro Cultural Cartola**. Pesquisas e Práticas Psicossociais, 10(2), São João del-Rei, julho/dezembro 2015.

**MOURA**, Roberto. TIA CIATA e a Pequena África no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

**NAPOLITANO**, Marcos. **HISTÓRIA & MÚSICA: história cultural da música popular**. Belo Horizonte. Autêntica, 2002.

**NASCIMENTO**, Luciano. **REI MARTINHO DE PALMARES DA VILA DE ANGOLA: um vaga-lume intempestivo entre Brasil e África**. Anais do XIII, Congresso Internacional da ABRALIC, Internacionalização do Regional, UEPB. Campina Grande, PB, ISSN 2317-157X, 08 a 12 de julho de 2013.

**NIGRI**, Bruno Silva; **DEBORTOLI**, José Alfredo Oliveira. O Samba no Contexto do Candomblé Festa, Mito e Sacralidade como Experiências de lazer. Licere, Belo Horizonte, v.18, n.3, set/2015, p. 279.

**OLIVEIRA**, Bernardo. **BATUCADA DE BAMBA, PATOLOGIA BONITA DO SAMBA: notas sobre samba, história e invenção**. O cafezinho, 2016. Disponível em: <<https://ocafezinho.com/2016/06/15/batucada-de-bambapatologia-bo-nita-do-samba-notas-sobre-samba-historia-e-invencao>> . Acesso em: 17/06/2018.

**OLIVEIRA**, Luciana Xavier de. **VISÕES SOBRE O MOVIMENTO BLACK RIO: apontamentos teóricos sobre estilo, consumo cultural e identidade negra**. ANIMUS, Revista Interamericana de Comunicação Midiática, v. 14, n.27, 2015.

**OPIPARI** Carmen; **TIMBERT**, Sylvie. Cartografia imaginada da mangueira. Fractal, Rev. Psicol., v. 25 – n. 2, p. 247-262, Maio/Ago. 2013.

**PARES**, Luis Nicolau. **A FORMAÇÃO DO CANDOMBLÉ: história e ritual da nação jeje na Bahia.** Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

**PAULON**, Simone Mainieri. A análise de implicação como ferramenta na pesquisa-intervenção. *Psicologia & Sociedade*, 17 (3), 18-25, set-dez: 2005.

**PINTO**, Danilo Corrêa. **CORPO FEMININO, DISCURSOS, MEMÓRIA DISCURSIVA E IDENTIDADES: desfile das escolas de samba do carnaval carioca.** III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade (III SIDIS) dilemas e desafios na contemporaneidade. *Psicologia*, v. 29, n. 1, p. 45-53, jan.-abr. 2017.

**RAMALHO**, Simone Aparecida. **UMA ALEGRIA SUBVERSIVA: o que se aprende numa escola de samba?** Tese de doutorado. USP. São Paulo, 2010.

**SANDRONI**, Carlos. **FEITIÇO DECENTE: transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933).** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

**SANTOS**, Wanderley Moreira. **BREAK-AR A VIDA: o processo de subjetivação de jovens negros por meio da dança na cidade de São Paulo.** Dissertação de Mestrado. PUC. São Paulo, 2009.

**SILVA**, Samuel Cavalcante da. Modos de subjetivação e constituição do sujeito professor na literatura de autoajuda. *Linguagem – Estudos e Pesquisas, Catalão*, vol. 14, n. 2 – 2010.

**SILVA**, Alice Maia Casimiro da; **SILVA** Gabriele Gonçalves da; **NASCIMENTO**, João Paulo da Silva. **POR UMA LEITURA LITERÁRIA DE EXPERIÊNCIAS ESTÉTICAS E RECEPÇÕES CULTURAIS DO SAMBA NO RIO DE JANEIRO: história, concepções e crítica.** *Revista Philologus*, Ano 25, Nº 74. Rio de Janeiro: CiFEFiL, maio/ago.2019.

**SILVA**, Mozart Linhares da; **ROSA**, Camila Francisca da. **SUJEITOS E CULTURAS GOVERNADAS: o negro e o carnaval em Santa Cruz do Sul.** XIII Encontro Estadual de História da ANPUH, UNISC: Santa Cruz do Sul, 2016.

**SILVA**, Renata de Lima. **O CORPO LIMIAR E AS ENCRUZILHADAS: A Capoeira Angola e os Sambas de Umbigada no processo de criação em Dança Brasileira Contemporânea.** Tese de Doutorado. UNICAMP: Campinas, 2010.

**SILVA**, Rodrigo José Brasil. Identidade nacional, samba e crítica musical. III Encontro de Pesquisadores em Comunicação e Música Popular. Negócio da música em tempos de interatividade, 30 de agosto a 1º de setembro de 2011 – Faculdade Boa Viagem–Recife-PE.

**SILVA**, Wallace Lopes. **“PRAÇAS NEGRAS”:** uma leitura das invenções do samba na cidade do rio de janeiro (1890-1930). TCC. UFRJ. Rio de Janeiro, 2012.

**TEDESCO**, Silvia. As práticas do dizer e os processos de subjetivação. *Interação em Psicologia*, 2006, 10(2), p. 357-362.

**TINHORÃO**, José Ramos. *Os Sons do Negro no Brasil. Cantos, danças, folguedos: origens.* São Paulo: editora 34, 2012.