

## SAMBA E CANDOMBLÉ COMO INÉDITO VIÁVEL

*Wesley de Jesus Barbosa*

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).

### **Resumo**

O presente artigo pretende definir os conceitos freirianos: “situações-limite” e “inédito viável”. Em seguida dedicaremos espaço para indicar e refletir sobre como o advento do samba e sua relação com as religiões de matriz africana servem de exemplo de um “inédito viável”. Isto porque os espaços de solidariedade criados pelos pais e mães de santo no contexto pós-1888 reestruturaram, além do universo mítico dos povos pretos escravizados, agora desempregados, o seio familiar no conjunto de uma nação candomblecista. O samba funcionando desde o início como, ao mesmo tempo, elemento profano e sagrado, na constituição do culto. Contudo, rascunhamos, ainda, uma história da música brasileira até chegar ao samba, passando pelo lundu e o maxixe. Consideramos que toda essa complexidade cultural profundamente imbricada deu-se a partir da “situação-limite” da escravização dos negros africanos, reverberando em diversas formas de resistência entendidas aqui como inéxito viável.

**Palavras-chave:** Situações-limite; Inéxito viável; Samba; Candomblé; Negritude.

### **Abstract**

This article intends to define Freire's concepts: “limit situations” and “untested estabilita”. Then, we will dedicate space to indicate and reflect on how the advent of samba and its relationship with religions of African origin serve as an example of a viable unprecedented. This is because the spaces of solidarity created by the Pais and Mães de Santo in the post-1888 context restructure, in addition to the mythical universe of enslaved black peoples, now unemployed, the family bosom in the whole of a Candomblé nation. Samba functioning from the beginning as, at the same time, a profane and sacred element in the constitution of the cult. However, we also drafted a history of Brazilian music until reaching samba, passing through lundu and maxixe. We consider that all this deeply intertwined cultural complexity took place from the extreme situation of the enslavement of black Africans, reverberating in various forms of resistance understood as untested estabilita.

**Keywords:** Limit situations; Untested estabilita; Samba; Candomblé; Blackness.

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é demonstrar como a compreensão de “inédito-viável” de Paulo Freire é útil a interpretação do samba como prática de (re)existência. Pela configuração de uma “ação editanda” um inédito se descortina de uma “situação limite”. Neste sentido, a escravização de diversos povos pretos na costa ocidental da África, Golfo do Benin, e o flagelo desta desumanização mais ultrajante, desde o sequestro à travessia do Atlântico, passando pela comercialização no litoral brasileiro e o trabalho duro, sem remuneração ou quaisquer garantias trabalhistas, traduzem uma “situação-limite” que, segundo nosso argumento, desembocará num “inédito-viável”, o samba. Outrossim, este, integra-se, formula-se e constitui-se, a partir da dinâmica religiosa dos terreiros de Candomblé, na região portuária antiga do Rio, nas imediações da Praça Onze no início do século XX. A musicalidade de terreiro traduz-se em alegria, a religião como elemento aglutinador, ao mesmo tempo, integrador de um sentido do mundo, e da reintrodução da pessoa a uma família e uma nação, agora, de santos, perdidias, quando tiveram seus corpos violados pela mordada e os grilhões do escravizador português.

## SITUAÇÕES LIMITE E O INÉDITO VIÁVEL

A ordem mecânica do moderno capitalismo incorpora uma repetição como fluxo de naturalização da vida, ou seja, o histórico-cultural é transformado numa rotineira procissão dos dias e a crítica ao vivido pelo sujeito e sua ação no mundo perdem seu valor combativo. ”Uma das grandes, se não a maior, tragédia do homem moderno, está em que é hoje dominado pela força dos mitos e comandado pela publicidade organizada, ideológica ou não, e por isso vem renunciando cada vez, sem o saber, à sua capacidade de decidir.” (FREIRE, 1967, p. 43). As “situações limite” não são percebidas, num modelo de apreensão cognitiva, que garanta a manutenção do *status quo* sistêmico. "Enquanto os temas não são percebidos como tais, envolvidos e envolvendo as 'situações-limite', as *tarefas* referidas a eles, que são as respostas dos homens através de sua ação histórica, não se dão em termos autênticos ou críticos. [grifo do autor]" (FREIRE, 2013, p. 117). Massacrados pela

exploração, pelos baixos salários, e ao mesmo tempo seduzidos por um *telos* como imagem do paraíso, apregoado pelo cristianismo institucionalizado, ou ventilada como sonho anestesiante do sucesso empresarial ou de uma grande sorte na loteria federal; ou ainda resignados diante da impossibilidade de transformação da realidade, os trabalhadores acabam por fazer das situações limite, apenas eventos, talvez estranhos, de um cotidiano dado de uma vez por todas. A falta de uma noção materialista da história despoja o indivíduo das armas críticas para a construção de um novo.

Neste caso, os temas se encontram encobertos pelas "situações-limite", que se apresentam aos homens como se fossem determinantes históricos, esmagadoras, em face das quais não lhes cabe outra alternativa senão adaptar-se. Desta forma, os homens não chegam a transcender as "situações-limite" e a descobrir ou a divisar, mais além delas e em relação com elas, o *inédito viável*. (FREIRE, 2013, p. 117, grifo do autor)

A percepção da situação-limite convoca a uma ação. Não é crível que ao perceber os mecanismos de exploração e suas justificações mais estapafúrdias, de uma escravização como mecanismo para a acumulação primitiva de capitais endossada no ódio racial à mais-valia em seus termos relativos e absolutos, o sujeito mantenha-se inerte. A aquisição de um saber sobre a realidade econômica do Modo de Produção Capitalista, que a tradição marxiana e marxista gosta de denominar de tomada de consciência, mobiliza, em termos cognitivos e afetivos os meios para um fazer necessário. O imobilismo é próprio da condição de alheio a tudo isto, logo, às "situações-limite". Porém, há um novo que surge de uma compreensão mais perspicaz da realidade, um novo como "inédito viável". Essa realidade, recolocada em outros moldes, não advém espontaneamente, é no processo educacional que o educando se liberta da sua condição de escravo para a de cidadão. Esta ação pedagógica se constitui numa dialocidade educador educando como "ação editanda". Não é o professor que sabe e conscientiza os estudantes sobre suas premissas libertadoras. A educação bancária como uma torrente de dados informacionais vomitadas pelo mestre sobre seus alunos, não os desloca de posição, pois carece de intensidade crítica. O estudante já sabe algo, é preciso fazer uso deste saber para construir um novo, educandos e educador aprendendo uns com os outros.

Desta metodologia desnuda-se uma abertura para um “inédito viável”, ou seja, um novo como autêntico constituidor de sentido: real, factível e possível.

A nova percepção e o novo conhecimento, cuja formação já começa nesta etapa da investigação, se prolongam, sistematicamente, na implantação do plano educativo, transformando o "inédito viável" na "ação editanda", com a superação da "consciência real" pela "consciência máxima possível". (FREIRE, 2013, p. 137)

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” 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)

A experiência apresentada por Paulo Freire refere-se aos seus contatos como exilado no Chile com Gabriel Bode e a educação camponesa. O relato refere-se as dificuldades de percepção do “inédito viável”, pois os indivíduos não conseguiam ultrapassar sua condição individual para por-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 sistema 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 empresa, 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 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)

Diante das violências e opressões de todos os tipos, da redução da vida a um trabalho sem valor para o trabalhador, que as "situações-limite" tem uma condição resignada ou desesperançosa, por um lado, ou, por outro lado, formulam-se, pela abertura de um horizonte de novidades, o "inédito viável" como uma esperança. "Nas situações-limite, mais além das quais se acha o 'inédito viável', às vezes perceptível, às vezes não, se encontram razões de ser para ambas as posições: a esperançosa e a desesperançosa" (FREIRE, 2013, p. 10). Esperança, não na sua semântica judaico-cristã, de uma espera a um além-mundo, mas uma frente construída criticamente como "ação editanda". A educação como prática para a liberdade vislumbra esta esperança, no sentido de criar os suportes para a percepção de um mundo em crise, que recruta novas posições dos seres históricos diante dos

desafios colocados pelo modelo econômico, principalmente, mas não somente. Outrossim, o mundo posto como realidade crítica exige dos atores históricos a pergunta sobre o que são, numa variante do debate sobre ontologia. Isto porque Auschwitz não é trivial, nem uma invenção mirabolante da máquina de guerra nazista. Algo do desejo humano, de uma vontade de destruir e matar, toca a marcha da história. Os soviéticos também elaboraram seus meios engenhosos de eliminação dos indesejados, os americanos também, e nesta *Era dos Extremos* (HOBSBAWN, 1995), é importante nos incluir como partícipes desta coisa toda, e em nenhum momento, imunes à torrente mortífera de ser o que somos. Para onde vamos, se é que é possível definir um ir seja pra que lado for, depende da análise crítica da histórica, do ser, do desejo, para a constituição de um inédito como resposta mais criativa às vicissitudes do presente, uma resposta que não seja uma inversão ressentida de um passado sombrio, nem um delírio megalomaniaco de uma extraordinária transformação, tão longe e tão inacessível, que até os agentes da história são destituídos de seu poder pela alegria confortadora de um determinismo teleológico inevitavelmente coerente. O futuro, sem a “ação editanda”, é uma promessa, nada mais. “Não podemos existir *sem* nos interrogar sobre o amanhã, sobre o que virá, a favor de que, contra quem, a favor de quem, contra quem virá; sem nos interrogar em torno de como fazer concreto o ‘inédito viável’ demandando de nós a luta por ele” (FREIRE, 2013, p. 96). Neste sentido, o real não está dado, mas é construído pelo feixe de aberturas disponíveis por aqueles que fazem de seus sonhos, esperança como motor da ação revolucionária.

[...], Paulo Freire [prefácio à *Pedagogia da Esperança* escrito por Leonardo Boff - *comentário nosso*.] mostra a história e a existência humana como feixe de possibilidades e virtualidades que podem, pela prática histórica, ser levadas a concretização. Daqui nasce a esperança histórica, aquilo que ele chama de "inédito viável", vale dizer, aquilo que ainda não foi ensaiado e é inédito, mas pode, pela ação articulada dos sujeitos históricos vir a ser ridente realidade. (FREIRE, 2013, p. 7)

A consciência é um valor que como tal precisa ser desvalorizado. “[...] por fim, uma *nova exigência* se faz ouvir. Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor destes valores deverá ser colocado em questão* [...]” (NIETZSCHE, 1998, p. 12, grifo do autor). 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 numa 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 egóico 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 as 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, 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.

### **DO CANDOMBLÉ AO SAMBA: A MUSICALIDADE RELIGIOSA DOS ORIXÁS**

O “inédito viável” não vislumbra uma dimensão megalomaniaca, nem uma forma de transformação caricatural de um etapismo como endossado pelo marxismo ortodoxo, ainda crente no ideal de progresso como um *telos* inflacionado. O “inédito viável” ocorre a partir da identificação de uma “situação-limite”, que como tal exige uma tomada de decisão, uma resposta que dê conta da conjuntura<sup>9</sup>,

---

<sup>9</sup> O pensamento na conjuntura é indissociável de uma práxis, pois a conjuntura sugere movimento e ultrapassagem de uma época, e como a transformação histórica é auferida por homens, o novo não deveria ser entendido como uma ideia, mas como um processo teoria prática cotidiano, inserido nos contextos de luta. O pensamento na conjuntura insere-se numa noção de trânsito em que aspectos de permanência insistem em se conservar, apesar da transformação já em curso. “É este choque entre um *ontem* esvaziando-se, mas querendo permanecer, e um *amanhã* por se consubstanciar, que caracteriza a fase de trânsito como um tempo anunciador.” (FREIRE, 1967, p. 45). Esses períodos são críticos, desafiadores, pois a indecisão frente ao que se descortina impregna o indivíduo de dúvidas e angústias. Porém, a ação coletiva nos seus avanços e recuos operacionaliza esse “inédito viável”. O real transformado acontece por causa da militância e insistência, não advém de uma espera, de uma esperança vazia, ou, ainda, de uma solução individual. “Verifica-se, nestas fases, um teor altamente dramático a impregnar as mudanças de que se nutre a sociedade. Porque dramática, desafiadora, a fase de trânsito se faz então um tempo enfaticamente de opções” (FREIRE, 1967, p. 45). A tensão entre o novo e o velho vai abrindo espaço para uma dimensão sempre aquém do velho. Isso não quer dizer que o movimento seja retilíneo, mas o velho tende a desaparecer desdobrando-se no esquecimento ou num saudosismo fascista de um passado que não se viveu. “Sendo a fase de trânsito o elo entre uma época que se esvaziava e uma nova que ia se consubstanciando, tinha algo de alongamento e algo de adentramento. De alongamento da velha sociedade que se esvaziava e que despejava nele querendo preservar-se. De adentramento na nova sociedade que anunciava e que, através dele, se engendrava na velha” (FREIRE, 1967, p. 47). Por fim, Koselleck nos orienta sobre um horizonte de expectativa que baseado na experiência na conjuntura consubstancia-se como tal se readequando em nova realidade de experiência como projeção de um novo horizonte de expectativas. “Bem diferente é a estrutura temporal da expectativa, que não pode ser adquirida sem a experiência. Expectativas baseadas em experiências não surpreendem quando acontecem. Só pode surpreender aquilo que não é esperado. Então, estamos diante de uma nova experiência. Romper o horizonte de expectativa cria, uma nova experiência” (KOSELLECK, 2006, p. 313). A conjuntura,

perfazendo no tempo um novo. O novo é um modo (re)existir, de fazer frente para se colocar no mundo diferentemente. Neste sentido, o samba, desde a sua constituição mais antiga com o lundu e o maxixe, assim como sua criação como coisas dos povos escravizados na sua relação com as suas experiências com o sagrado, é um “inédito viável”, pois diante da “situação-limite” da escravidão, da negação de sua humanidade como pessoas de direitos por causa de um fenótipo tido como inautêntico, destituídos de seu grupo político étnico territorial, separados para sempre de seus familiares e amigos, de suas crenças e rituais, da sua terra natal, (re)existiram trazendo à vida, destroçada, um novo como possibilidade e potencialidade. Tudo lhes foi negado! Mas do estado de indiferente ser no mundo imposto pela violência do colonialismo moderno, estas pessoas escravizadas criaram meios de praticar o seu culto, de reverenciar os seus deuses e de usar da música para adorar os seus Orixás, para fazer festa com os seus Orixás, para realizar momentos de confraternização e comunhão com os seus irmãos de santo. A família que lhes foi destruída pela violência da escravidão é restaurada pelo Candomblé como religião que faz de seus iniciados os filhos de santo, irmanando-os. Contudo, este rito musicalizado também é destituído de sua potência artística, pois a teoria musical europeia atribuiu uma determinada racionalidade como pretexto para uma profícua harmonização. Ou seja, a métrica segue uma sequência lógica, outras formulações são contramétricas e, portanto, estanhas, incoerentes, exceções. Como se a música europeia fosse universal e modelo para o desenvolvimento da música em todas as culturas do mundo. Deste modo, a começar pelo próprio debate musical há uma carga racista europeizante que desautoriza o samba como fenômeno típico da canção. Isto por um lado, por outro, a relação dos atabaques, das palmas, e do cantório do grupo, associado às religiões de matriz africana tornam-se motivo de repúdio declarado.

O primeiro é aquele que chama de “paradigma do *tresillo*”, em homenagem à musicologia cubana que assim o batizou, em sua mônada de três valores, ou três colcheias das quais as duas primeiras pontuadas, introduzindo a síncope, em compasso de 2/4. Um tal paradigma preside à música popular latino-americana do século XIX e da virada de século,

---

portanto, não é um agora hipostasiado, mas uma posição tensionada entre um sido e um novo, forjado pela luta presente, identificação da “situação-limite”, impulsionada por um passado que recruta os indivíduos a assumir a sua responsabilidade como agentes históricos.

até o limiar dos anos 30. Incluem-se nesse arco de tempo nosso samba do período, em suas mais variadas formas, bem como o lundu, o maxixe, a habanera,[...]. O segundo, por ele mesmo batizado como “paradigma do Estácio”, é um pouco mais complexo, em sua combinação de semicolcheias e colcheias, pontuadas ou não. Em todo caso, ambos os paradigmas são marcadamente contramétricos. (SANDRONI, 2001, p. 6)

Diante da profusão dos diversos sons de atabaques, surdo, repiques, caixas de guerra, chocalho, teleco teco do tamborim, cuíca, timbal, pandeiro, além de violão, cavaquinho, banjo, os cantores, gritadores e o próprio público, que canta, bate palmas, grita, dança, existem os instrumentos de som agudo que servem para marcar o tempo, o compasso, como os agogô, os pratos e o apito do mestre de bateria. Daí se entende que há outra configuração harmônica, muito complexa e sofisticada, que exige do mestre um apuro auditivo profundíssimo, assim como coordenação e inteligência para guiar os seus diretores de bateria no sentido de que cada um deles consiga transmitir ao seu grupo de músicos, posicionados em setores específicos da formação da bateria, os comandos para a execução do samba. Isso não tem nada de primitivo, bárbaro, selvagem, um *menos* como faltoso a partir de um ponto de vista europeu. Muito pelo contrário!

Em muitos repertórios musicais da África Negra, “linhas-guias” representadas por palmas, ou por instrumentos de percussão de timbre agudo e penetrante (como idiofones metálicos do tipo do nosso agogô), funcionam como uma espécie de metrônomo, um orientador sonoro que possibilita a coordenação geral em meio a polirritmias de estonteante complexidade. [...] Sendo assim, a fórmula rítmica assimétrica ora é repetida, ora variada através de improvisações do músico responsável pela “linha-guia”. (SANDRONI, 2001, p. 19)

As fórmulas aditivas estão muito mais presentes na música brasileira que as fórmulas divisivas, o que nos permite dizer que o Brasil está mais perto da África em termos musicais que da Europa. Entretanto, como é típico do que é brasileiro, esta proximidade da África não significa uma anulação da Europa, pois adicionou-se ao caldo musical brasileiro muito da cultura branca. A música dita sincopada de matriz africana teve forte reverberação nas formas ritualísticas do culto afro-brasileiro. Da territorialidade de terreiro às festas de Santo, abertas à comunidade, ao carnaval de sambas de enredo e de maracatu, a música africana vai se estendendo, confundindo o sagrado e o profano até anular a binaridade fictícia do judaísmo cristianismo. O sagrado é profano na medida em que a liturgia de seu rito reivindica

o som dos atabaques e a dança ritual da incorporação, o profano é sagrado porque sem a música, as danças, as comidas rituais, as roupas especiais, a alegria, o sagrado não operam o milagre de fazer montar os Orixás sobre seus filhos.

Mas o que nos interessa mais diretamente é constatar que, neste ponto, o Brasil está muito mais perto da África do que da Europa. De fato, a música brasileira está coalhada de casos que podem ser descritos de maneira muito mais adequada através de conceitos como os expostos acima que através da teoria do compasso. No tambor-de-mina maranhense, no xangô e no maracatu pernambucanos, no candomblé e na capoeira baianos, na macumba e nos sambas cariocas, entre outros, fórmulas como 3+3+2, 3+2+3+2+2 e 3+2+2+3+2+2+2 fazem parte do dia a dia dos músicos. (SANDRONI, 2001, p. 19)

O lundu conhecido pelos musicólogos e estudiosos da atualidade é o burguês, pois o legítimo não é conhecido por falta de referências, tanto diretas quanto indiretas. O estilo detém três características, o cômico, o apelo sexual e a referência a mulheres negras e mulatas. “Andrade estabelece aqui as características do texto do que chama de ‘lundu tradicional burguês’. Primeira: comicidade; segunda: assunto sexual; terceira: referência a mulatas e negras” (SANDRONI, 2001, p. 45). Portanto, apesar da suposição de que existe um núcleo duro do lundu não palatável à elite brasileira e que se perdeu, permanece no conhecido elementos do velho e do novo. “O lundu típico (‘verdadeiro e legítimo’, ‘melhor e mais característico’) reúne as três condições” (SANDRONI, 2001, p. 45). A forte repressão às formas de expressão artística, religiosa e política dos povos escravizados fez com que a sua música não tivesse espaço no sentido de deter um valor que lhe outorgasse o mérito de registro para conhecimento posterior da humanidade. Como a violência era tremenda, uma estratégia de resistência, inclusive, baseava-se no uso da tradição oral para a transmissão de seus saberes. Ora, mas como este tipo de música chegou às elites, se os espaços mantinham-se intocados? Dois espaços de permissividade mais abrangente, tolerada, e até desejada pelas elites, compuseram os ambientes de contato da música negra com a sociedade branca burguesa, são eles: o teatro e os clubes carnavalescos. A promiscuidade cultural do carnaval autoriza que o habitualmente proibido seja querido, inclusive pelos puristas e puritanos, que hipocritamente condenam tais práticas, como: sexo com parceiros do mesmo sexo, uso de drogas lícitas e ilícitas, orgias, libertação das roupas, depredação do patrimônio público e privado, estupros, brigas, assassinatos, direção perigosa, som

em máximo volume depois das 22 horas, confronto com a polícia; mas guardam uma vontade de fazer, que, aliás, realizam tais práticas, porém discretamente durante o ano, mas no carnaval perdem as estribeiras. Logo, diante da instalação da Sodoma e Gomorra brasileira, ouvir algumas canções do cancioneiro popular é até bastante suave e divertido.

Porém o que se passava por lá não tinha registro impresso. Os únicos lugares em que a sociedade oficial reconhecia as diversões suspeitas, em que os grupos rebarbativos saíam da calada da noite e eram tolerados pela gente bem, eram o teatro de variedades e clubes carnavalescos. (SANDRONI, 2001, p. 54)

*Os Estudantes de Heidelberg* e o *Clube dos Democráticos* representavam, assim, as duas instituições carnavalescas de maior proeminência. Formadas por membros da elite branca carioca, estudantes de medicina e funcionários públicos, além de profissionais liberais, eram agremiações que protagonizavam os chamados bailes de carnaval. O imaginário da época veiculava ideias de promiscuidade e libertinagem generalizada para estes antros. Isto porque o sexo e as drogas estão na atmosfera destes tais bailes, além de uma música inadequada a sociedade cristã, trabalhadora e patriota. Se sabia que músicos, tidos por vagabundos pelos moralistas, negros, frequentavam esses ambientes e ajudavam a animar as festas.

As principais organizações carnavalescas não eram constituídas principalmente pelas classes populares, como são as atuais escolas de samba. Os Estudantes de Heidelberg, que reunia, como indica seu nome, jovens dados à cultura alemã, congregava “rapazes do curso médico, alguns empregados públicos e poucos, mas de boa colocação, no comércio”. (SANDRONI, 2001, p. 55)

O lundu teria dado origem ao maxixe, este como uma versão apreciada, sem grandes reservas, pela elite branca. Importante salientar que a História não constitui-se de um saber que narra o passado verdadeiro e real. O passado é uma invenção, uma interpretação, que pode servir a muitos propósitos. Na música, criar este passado, depende de algumas fontes, nem um pouco fáceis, pois até as gravações das canções (mesmo aqui as dificuldades permanecem, pois as gravadoras, às vezes, não tem acervos, tendo o pesquisador que depender de colecionadores ou instituições públicas de preservação da memória, e pode ter acontecido de algum desses locais ter sido alagado ou incendiado por negligência, crime ou acidente); o que se tinha eram as partituras e o conhecimento das pessoas,

que contavam a sua leitura de mundo, sem muito maleabilidade para confrontar os dados já que a fonte oral precisa estar viva para poder falar. Nesse sentido, a hipótese de que o Maxixe seria uma versão pequeno-burguesa do lundu fora desenvolvida por Villa-Lobos. Segundo ele, num destes bailes em clubes de carnaval, uma pessoa chamada Maxixe teria dançado o lundu aplicando o estilo na sociedade abastada.

A ideia de que o maxixe veio da Cidade Nova pela via dos clubes carnavalescos é consideravelmente reforçada por “uma versão, propagada por Villa-Lobos, que a teria colhido dum octogenário”, segundo a qual “o maxixe tomou esse nome dum sujeito apelidado ‘Maxixe’ que num carnaval, na sociedade ‘Os Estudantes de Heidelberg’, dançou o lundu numa maneira nova (ANDRADE, 2006, p. 128). (SANDRONI, 2001, p. 55)

Porém, a hipótese desenvolvida por Sandroni é a de que os estilos são diferentes, mas que serão instrumentalizados na construção do samba carioca nas casas das tias de bamba no centro do Rio. O lundu teria uma conformação bem distinta da do Maxixe, isto é, como coisa dos negros, configurava-se coletivamente numa roda que incluía também os músicos e um par por vez ia ao centro dançar; no maxixe todos dançavam ao mesmo tempo e os músicos não compunham a grupalidade, estando separados. Enquanto o lundu era uma dança de par separado, o maxixe se dançava com par enlaçado. “[...] o maxixe é uma dança de par enlaçado, o lundu, de par separado. [...] As danças de par enlaçado apareceram no Brasil nos anos 1840, com a valsa e a polca” (SANDRONI, 2001, p. 56). O maxixe aproximava-se de uma noção de modernidade urbana vislumbrada pela elite brasileira como sinônimo do progresso e desenvolvimento. O lundu carregava a chaga do colonialismo rural brasileiro como sinônimo do atraso e do agrário-exportador. Contudo, o Brasil só sofrerá uma forte transformação econômica de modo a inverter a densidade populacional do interior do país para as cidades por causa de uma Revolução Urbano Industrial, na década de 1930 com Getúlio Vargas. Isto quer dizer que a imagem de uma música dança brasileira mais conveniente ao cosmopolitismo da grande *urbs* nacional em detrimento de uma outra mais rural, é uma fantasia da subserviência colonizada das elites locais à, principalmente, França.

No lundu todos os participantes, inclusive os músicos, formam uma roda e acompanham ativamente, com palmas e cantos, a dança

propriamente dita, que é feita por um par de cada vez. No maxixe, ao contrário, todos os pares dançam ao mesmo tempo e a música é “externa” à dança: isto é, nem os músicos fazem parte da “roda” — que ela mesma é dissolvida surgindo em seu lugar o espaço do chamado “salão de baile” —, nem os dançarinos cantam, sendo a música exclusivamente instrumental. O maxixe era uma dança moderna, urbana e internacional (chegou à Europa junto com o tango argentino); o lundu deitava raízes no mundo rural e no passado colonial brasileiro. (SANDRONI, 2001, p. 55)

A coreografia do lundu se converterá na umbigada do samba. Etnomusicólogos já verificaram as semelhanças desta dança da história da música negra brasileira e fenômenos semelhantes na África passada e atual apresentando possibilidades interpretativas de aproximação de uma origem africana do samba. Porém, devemos nos adiantar afirmando que o samba é um tipo música brasileira, que como tal pode ter se utilizado de elementos estrangeiros, vigorosamente africanos, e também europeus, portugueses especialmente. “[...] faz proceder a palavra ‘do quimbundo *semba*’, que significaria ‘umbigada’. [...] Com o nome de *semba*, foi testemunhada em Angola e no Congo, no século XIX, por viajantes portugueses, e ainda nos anos 1980, Kubik viu o nome e o gesto praticados em Luanda” (SANDRONI, 2001, p. 74). O aspecto coletivo da dança, as palmas, os músicos juntos à roda, os participantes ativamente cantando, mantém o estilo do lundu, aqui um dos integrantes indo ao meio e dançando, em seguida escolhendo alguém para substituí-lo fazendo uso da umbigada. A dança de roda garante a integralidade do grupo, a festa e a alegria expandindo-se a todos, com graça, humor, brincadeira. Saber dançar como um conjunto de passos bem treinados é o que menos importa aqui, porque o grupo sustenta o indivíduo que não conhece a dança, incluindo-o pelo sentido mesmo da festa e da gozação.

Não precisamos nos deter nesta discussão: o que importa reter é a importância da umbigada, registrada desde o século passado tanto no Brasil como na África, como um gesto em torno do qual se organizam certas danças dos negros. Em traços gerais, elas consistiam no seguinte: todos os participantes formam uma roda. Um deles se destaca e vai para o centro, onde dança individualmente até escolher um participante do sexo oposto para substituí-lo (os dois podem executar uma coreografia — de par separado — antes que o primeiro se reintegre ao círculo). (SANDRONI, 2001, p. 74)

Após a assinatura da Lei Áurea em 1888, as pessoas em condição de escravidão tiveram a liberdade decretada. Entretanto, alguns problemas

enunciaram-se. Primeiro, o Estado libertou estas pessoas sem criar quaisquer políticas públicas capazes de as formar intelectualmente, com acesso às universidades, de as formar como mão de obra técnica para o trabalho; assim como não implementou políticas assistencialistas no sentido de amparar tais famílias com alimentação básica e moradias, minimamente, dignas. Importante salientar que no bojo das políticas de branqueamento promovidas por D. Pedro II, alemães e italianos receberam terras do Estado como política de povoamento e incentivo a produção agrícola. Isto quer dizer que os brancos obtiveram incentivos para se instalar enquanto os negros foram entregues a própria sorte. Assim, como desde o Período Colonial, eles desenvolveram redes de solidariedade no sentido de amparar estes desempregados em condição de pauperização. Desempregados, muitos destes libertos migraram para a capital federal para conseguir melhores condições de vida, já que o Rio oferecia uma economia bem mais dinâmica que a da Bahia. Estes trabalhadores braçais, estivadores, principalmente, instalar-se-ão no centro do Rio. Algumas destas casas funcionarão como terreiros de candomblé e casas de bamba, onde aconteciam os sambas. Os recém-chegados ao Rio encontravam acolhida nestes lugares, recebiam comida e festa. Também poderiam ficar hospedados nestas casas, porque estavam sendo iniciados na religião, ou não, mas o aspecto religioso era decisivo; como os rituais de iniciação ao candomblé são longos exigindo reclusão e dedicação integral a feitura do santo, é plenamente factível supor que a religião estivesse acolhendo estes migrantes, não só pela via da solidariedade e caridade, mas também como filhos de santo, devolvendo-lhes a família perdida quando da captura pelos traficantes de pessoas portuguesas.

Tal solidariedade [dos negros e emigrados da Bahia para o Rio - comentário nosso.] era em grande parte assegurada pela figura das “tias”, isto é, de baianas mais velhas que exerciam uma liderança na organização da família, da religião e do lazer. Entre estas, podemos mencionar tia Amélia e tia Perciliana, mães, respectivamente, do já citado Ernesto dos Santos (1889-1974) e de João Machado Guedes (1887-1974), que, conhecidos pelos apelidos de “Donga” e “João da Baiana” — [...] —, viriam a desempenhar papel de relevo no meio musical carioca do início do século XX. (SANDRONI, 2001, p. 85)

Neste sentido, de uma (re)existência numa abordagem mais genuinamente preto brasileira a uma outra, envolvida com os desejos da elite branca, do Estado e do mercado, optamos neste momento por traçar as linhas gerais que conectam o

samba a um passado de religiosidade como comunhão entre os filhos de santo: o candomblé denominado a partir da noção de nações. As nações eram nomes criadas pelos traficantes de pessoas na África para se referir às suas regiões natais. Todavia, essas caracterizações passaram a ser usadas pelos próprios candomblecistas para marcar o lugar originário de seu culto. Destituídos de suas nações efetivas, - e as culturas africanas têm uma compreensão diferente de nação, território, pátria e família -, encontravam-se desamparados. É importante enfatizar a gravidade criminosa e desumana da escravidão moderna, pois ela não retira a liberdade do indivíduo, apenas, ela impõe o desamparo como fundamento da vida. Ora, não existe Deus, pátria, família, nação, território, cultura, ou seja lá o que for, que fundamente a existência de uma vez por todas eliminando a vacuidade e falta de sentido das coisas. Não existe nada que possamos nos apegar para deixar de sofrer a nossa insignificância e perenidade diante do todo: completamente jogados, continuamos lançados no nada. Por isso, inventamos mentiras, ficções, para continuar, e fazer da indiferença do universo com relação a nós, a mais robusta justificação de vida. Escravizar alguém é destruir um dos grandes fundamentos metafísicos da existência, a liberdade. Mas a versão moderna da escravidão cinde a relação de homem com a humanidade, de homem com a pátria, de homem com a família, da família com o grupo. A escravidão moderna é a destruição do outro como elemento contundente do niilismo hiperbólico europeu, a mais evidente faceta de sua crise moral e civilizacional. “Cabe notar que as denominações metaétnicas (externas), impostas a grupos relativamente heterogêneos, podem, com o tempo, transformar-se em denominações étnicas (internas), quando apropriadas por esses grupos e utilizadas como forma de autoidentificação” (PARES, 2007, p. 26). Obrigados a suportar o nada de ser, sem o recurso às ficções necessárias, as pessoas escravizadas trazidas para o Brasil nos porões insalubres dos Navios Negreiros, não sucumbiram na resignação mórbida do fatalismo russo. Ao contrário, encontraram no grupo os arranjos para a elaboração de novos signos capazes de sustentar e justificar a vida, que a plenipotência da violência mais hedionda já teria sido suficiente para desestimular. As religiões de matriz africana no Brasil não funcionam somente como o advento de uma cosmogonia, mas reintegram os seus adeptos a uma família de santo e a uma nação. Ao se vincular a cosmogonia como

interpretação para a criação do universo e suas vicissitudes com os deuses, o filho de santo, antes, órfão de todo significado mobilizador da vida, agora assume seu protagonismo diante do mundo, de si e do universo. “É precisamente o reconhecimento dessa comunidade de componentes culturais o que vai favorecer a adoção dessas denominações externas e a subsequente configuração de uma identidade coletiva (nação) assumida pelos próprios africanos” (PARES, 2007, p. 29). O vínculo a uma família de santo e a uma nação como conexão ancestral africana, “inédito viável”, soma-se uma busca de ancestralidade na própria terra brasileira: o caboclo. O determinado toque dos atabaques exerce uma espécie de conexão entre os filhos de santo e os Orixás, funcionando como um chamado para que o Orixá monte sobre seus filhos.

Cada toque efetivado, cada ritmo, estará dedicado a uma divindade, ou a um momento preciso no culto, determinando assim a dança, os gestos e os movimentos empregados. Os membros dessas religiões compreendem os códigos musicais, identificando, por exemplo, que Orixá está sendo chamado e louvado através do som que está sendo entoado. (ARAÚJO, 2014, p. 2)

A invocação dos caboclos no terreiro é feita por um tipo de toque chamado samba de terreiro.

Os candomblés se configuram como um espaço de acesso à ancestralidade africana divinizada na diáspora. De modo paralelo, os grupos negros deslocados à colônia portuguesa exercem um processo de reconhecimento de uma ancestralidade própria da terra em que sofrem o processo de escravização, uma ancestralidade brasileira que se revela na figura do caboclo – uma figura mítica de destaque em torno da qual se constitui, com singularidade, a produção de uma forma de samba. (NIGRI; DEBORTOLI, 2015, p. 279)

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, disseminada 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)

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 Auchwitz, 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, modelos interpretativos guaranis, tupinambás, ianomâmis, argelinos, congolese, cambojanos, quilombolas, não para negar absolutamente os saberes europeus, mas para incluir o resto do mundo como produtores de conhecimento e de vida, e que foram silenciados, ou pelo roubo leviano do sul do mundo, ou pela desqualificação do pensamento porque construído em outros moldes que não os academicistas, a tradição oral, por exemplo. A deslegitimação de uma *intelligentsia* preta afro-brasileira se deve, em muito, ao epistemicídio e ao racismo estrutural.

A sua grande preocupação não é, em verdade, ver criticamente o seu contexto. Integrar-se com ele e nele. Daí se superporem a ele com receitas tomadas de empréstimo. E como são receitas transplantadas que não nascem da análise crítica do próprio contexto, resultam inoperantes. Não frutificam. Deformam-se na retificação que lhes faz a

realidade. De tanto insistirem essas sociedades nas soluções transplantadas, sem a devida “redução” que as adequaria às condições do meio, terminam as suas gerações mais velhas por se entregarem ao desânimo e a atitudes de inferioridade. (FREIRE, 1967, p. 52)

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, implementado como cultura universitária no Brasil pelos portugueses, impedem<sup>10</sup>. 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,

---

<sup>10</sup>Talvez o discurso possa soar xenófobo havendo a necessidade de estabelecer uma cisão entre os colonizadores europeus e os atuais europeus, muito mais civilizados e preocupados com questões humanitárias. Evidentemente que os mesmos escravizadores europeus foram os primeiros a questionar a leviandade e o absurdo da escravização de pessoas, apesar de a França Iluminista e revolucionária ter mantido o Haiti como uma colônia de escravos, contradição tão insustentável que acabou por detonar a guerra de independência do país. Os europeus construíram o edifício democrático liberal, os direitos humanos, o socialismo, o anarquismo, o comunismo, a social-democracia, a liberdade de expressão, assim como no bojo de todas essas novidades oitocentistas e novecentistas, terem protagonizado a Conferência de Berlim no campo da diplomacia para invadir países africanos e asiáticos no contexto da Segunda Revolução Industrial, devidamente justificados do ponto de vista científico como pressuposto moral civilizacionalista, isto é, o darwinismo social e seus desdobramentos mais toscos como a antropologia, a craniometria, a criminologia, a psiquiatria médica e judiciária, para não falar da descaracterização da diversidade cultural africana e asiática, em que fundou-se países que não existiam, com pessoas que não se entendiam como povo nacional, e que continuaram não fazendo sentido, já que o jargão é se referir a Angola, Congo, Etiópia, como uma mesma coisa chamada África, sem quaisquer singularidades. É inegável que a violência de antes fora diminuída, mas outros aspectos ganham sentido no neoliberalismo mantendo o sistema de dominação colonial. Por exemplo, a diplomacia como política da boa vizinhança com os países africanos fingindo-se estar tudo bem depois de saques, assassinatos e usurpações do poder político em regiões estratégicas como Serra Leoa, por séculos e mais séculos a fio, sem uma política séria de indenização aos países do sul do mundo: a elevadíssima qualidade de vida da Europa não é uma coincidência, nem esforço do trabalho honesto! Além disso, a manutenção do sistema de dependência econômica via Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional, o sistema dependência tecnológica, o discurso de liberalização das fronteiras alfandegárias a taxas que tenderiam a se reduzir a zero, numa contrapartida desproporcional, - os países de discurso mais liberalizante são os mais protecionistas. E o uso profilático da paz como recurso a sustentação do monopólio tecnológico militar, e, principalmente, aquele que se refere ao enriquecimento de urânio, tendo países que estão fora do eixo colonizador categorizado como Conselho Permanente de Segurança (EUA, França, Grã-Bretanha, Rússia e China), como o Irã, ou qualquer outro que avenge contestar a ordem imperial vigente, que se submeter aos caprichos da Agência Internacional de Energia Atômica devendo abrir mão de sua soberania nacional para escrever relatórios pormenorizados de seus segredos militares munindo os adversários, os países com a maior quantidade de ogivas nucleares do globo, com informações para te destruir. Aqui não cabe revanchismo, mas ao menos no campo de uma interpretação, outros discursos precisam fazer voz, uma democracia e uma filosofia política devidamente demarcada espacialmente, com uma cor bem característica, sem se perguntar sobre essas evidências, demonstra não só aspectos colonialistas, mas também de dominação intelectual e subjetiva.

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; DEBORTOLI, 2015, p. 301)

Por fim, reiteramos o discurso de uma leitura mais atenta e apurada de outras narrativas e dizeres, não por um preciosismo como a interver os valores numa manobra ressentida, mas por compromisso ético em equalizar as frequências de ressonâncias das múltiplas vozes.

O samba, portanto, 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 intercâmbio 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 desafricanizar 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 consequente crescimento das agremiações carnavalescas destes no mesmo período, marcaram de preto o cenário musical brasileiro. (ARAÚJO, 2014, p. 5)

Na arquitetura residencial das casas das tias baianas, 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 comportando-se como “inédito viável”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE. Música, doce música. Rio de Janeiro: Editora Garnier, 2006.
- ARAÚJO, Anderson Leon Almeida de; DUPRET, Leila. Entre Atabaques, Sambas e Orixás. *Revista Brasileira de Estudos da Canção RBEC*, n.5, 2014.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- FREIRE, Paulo. A Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.
- FREIRE, Paulo. A Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.
- FREIRE, Paulo. Educação como prática da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- GOMES, R. C. S. “Pelo telefone mandaram avisar que se questione essa tal história onde mulher não tá”: a atuação de mulheres musicistas na constituição do samba da Pequena África do Rio de Janeiro no início do século XX. *Per Musi*, Belo Horizonte, n. 28, p.176-191, 2013.
- HOBSBAWN, Eric. A Era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991). São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- KOSELLECK, Reinhart. Futuro passado: Contribuição a semântica dos tempo históricos. Rio de Janeiro: Contraponto Editora PUC, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. Genealogia da Moral: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- 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, 2015.
- PARES, Luis Nicolau. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.
- RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. Bahia: p55 edição, 2021.
- SANDRONI, Carlos. Feitiço Decente: Transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933). Rio de Janeiro: Zahar, 2021.