

Samba Enredo e os Diferentes Berços Reais

Leila Dupret, UFRRJ
Nikolas Bigler, UFRRJ
Luana Moreira, UFRRJ
Karine Rezende, UFRRJ

- Eixo Temático: GT 8 – Educação Inclusiva e a Temática Africana e Afrobrasileira
- Tipo da Proposta: Comunicação Oral

- **Resumo**

O projeto *Samba-enredo: Informação e Profissionalização nas escolas* que vem sendo desenvolvido pelo Grupo de Pesquisa “Desafios Contextuais e Subjetividade”, pretende trazer à discussão o uso do samba-enredo como uma alternativa pedagógica para minimizar a defasagem informativa dos professores, especialmente do segundo segmento do Ensino Fundamental e Médio brasileiros, sobre a “História da África, Cultura Africana e Afro-brasileira”, conforme estabelecido pela Lei 10.639/03. No caso específico deste trabalho o samba-enredo intitulado “Áfricas: do Berço Real à Corte Brasileira”, trazido a público pelo Grêmio Recreativo Escola de Samba Beija-Flor de Nilópolis no ano 2007, contempla o objetivo. Com uma linguagem acessível em seu discurso e de fácil entendimento para diferentes grupos sociais a composição possui meios de ampliar o universo da compreensão não só da resistência dos negros, utilizando táticas e estratégia de guerra contra os colonizadores, mas principalmente de sua existência como construtores da história do Brasil de do mundo. A música contém várias informações que podem ser trabalhadas como conteúdo pedagógico conforme prescrito pela Lei, mas neste aqui estão em destaque as que versam sobre os *mitos africanos*, a fé nagô (ioruba), a *rainha Nzinga*, o *quilombo* e da “*Pequena África*”.

- Palavras-chave: Samba-enredo; Cultura Afro-brasileira; mitos africanos
- Abstract

The design Samba-plot: Information and Professionalization in schools that is being developed by the Research Group "Contextual Challenges and Subjectivity", aims to bring to discussion the use of samba as a pedagogical alternative to minimize the informational gap of teachers, especially second segment of the basic and high school, on the "History of Africa, African Culture and Afro-Brazilian", as established by Law 10.639 / 03. In the specific case of this work the samba entitled "Africas: the Cradle to the Royal Court Brasileira" brought to light by Grêmio Recreativo Escola de Samba Beija-Flor de Nilópolis in 2007, includes the objective. With a simple language in his speech and easy

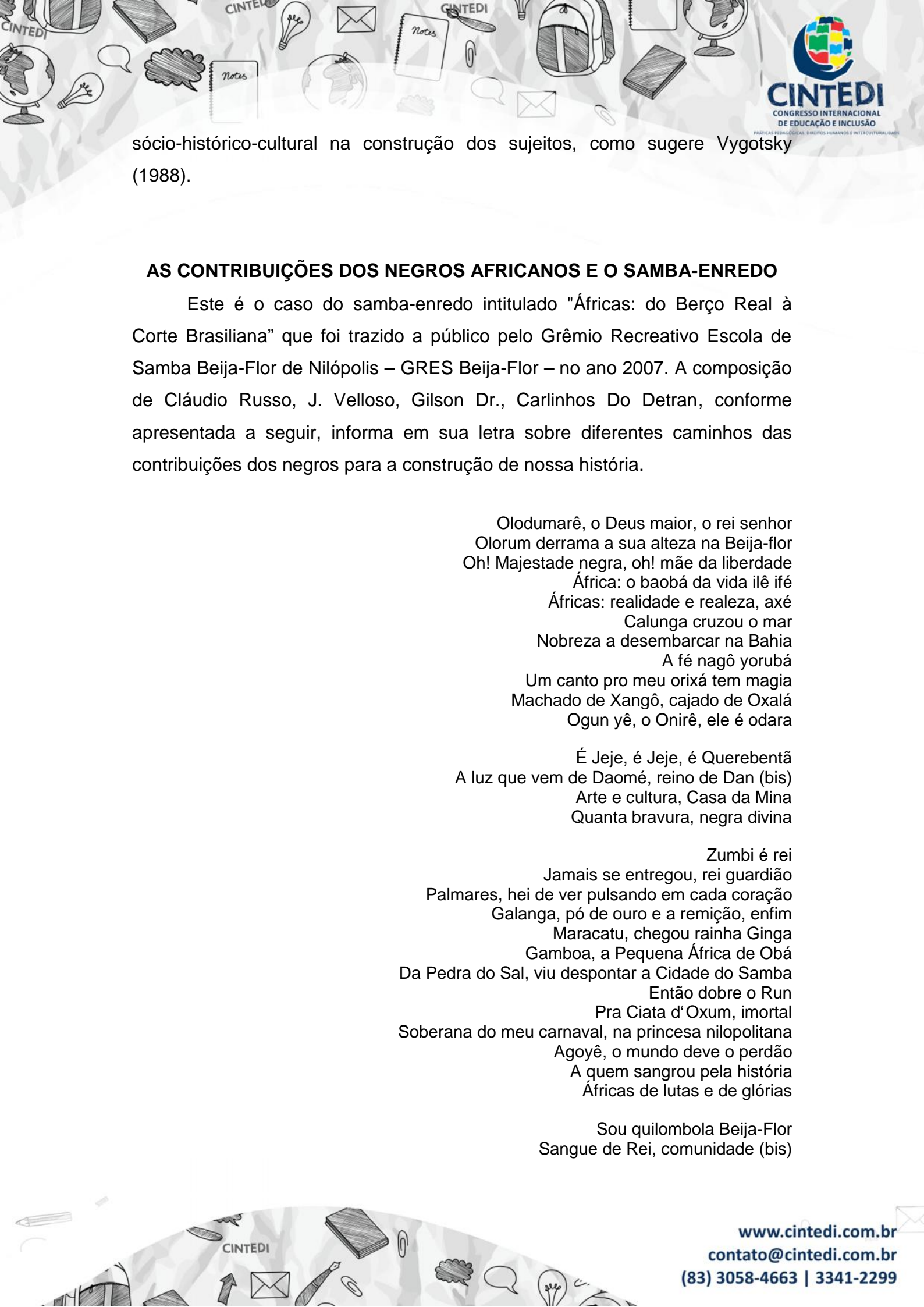
to understand for different social groups the composition has the means to expand the universe of understanding not only the resistance of blacks, utilizing tactics and strategy of war against the colonizers, but mainly for its existence as builders of Brazil's history of the world. The music contains a lot of information that can be worked as pedagogical content as prescribed by the Act, but this is featured in the that deal with African myths, the faith Nago (Yoruba), Queen Nzinga, the quilombo and "Little Africa".

- Keywords: Samba-plot; Afro-brazilian Culture; African myths

O projeto *SAMBA-ENREDO: INFORMAÇÃO E PROFISSIONALIZAÇÃO NAS ESCOLAS* é desenvolvido pelo Grupo de Pesquisa “Desafios Contextuais e Subjetividade” inscrito no CNPq sob a liderança da professora Dra. Leila Dupret, pretende trazer à discussão uma alternativa para minimizar a defasagem informativa dos professores, especialmente os do segundo segmento do Ensino Fundamental e Médio, sobre a “História da África, Cultura Africana e Afro-brasileira”, conforme estabelecido pela Lei 10.639/03.

Alguns sambas-enredo em suas composições oferecem conteúdos acadêmicos consoantes ao disposto na Lei, e no nosso entendimento podem ser utilizados como recurso para a transmissão de informações, pois são fruto de pesquisa realizada pelos próprios compositores que, muitas vezes, não estão disponíveis publicamente ou mesmo, não são pertinentes aos livros didáticos. Para a realização de um desfile de escola de samba são necessários inúmeros profissionais, que trabalham não só na época do desfile, mas durante o ano todo praticamente; e este mercado demanda de um contingente para participarem dele. É exatamente da convergência destes dois caminhos que visualizamos o emergir da dinâmica do processo de aprender conjunto voltado à perspectiva do “saber-fazer” na educação.

A sugestão deste material metodológico oferece condições para uma comunicação simples. Ademais, a relação de pertencimento da música popular ao cotidiano de alunos e professores, principalmente no que tange ao carnaval, se afina com o exercício da educação como prática para a cidadania, conforme propõem Horton e Freire (2003), e concomitantemente com a participação



sócio-histórico-cultural na construção dos sujeitos, como sugere Vygotsky (1988).

AS CONTRIBUIÇÕES DOS NEGROS AFRICANOS E O SAMBA-ENREDO

Este é o caso do samba-enredo intitulado "Áfricas: do Berço Real à Corte Brasileira" que foi trazido a público pelo Grêmio Recreativo Escola de Samba Beija-Flor de Nilópolis – GRES Beija-Flor – no ano 2007. A composição de Cláudio Russo, J. Velloso, Gilson Dr., Carlinhos Do Detran, conforme apresentada a seguir, informa em sua letra sobre diferentes caminhos das contribuições dos negros para a construção de nossa história.

Olodumarê, o Deus maior, o rei senhor
 Olorum derrama a sua alteza na Beija-flor
 Oh! Majestade negra, oh! mãe da liberdade
 África: o baobá da vida ilê ifé
 Áfricas: realidade e realeza, axé
 Calunga cruzou o mar
 Nobreza a desembarcar na Bahia
 A fé nagô yorubá
 Um canto pro meu orixá tem magia
 Machado de Xangô, cajado de Oxalá
 Ogun yê, o Onirê, ele é odara

É Jeje, é Jeje, é Querebentã
 A luz que vem de Daomé, reino de Dan (bis)
 Arte e cultura, Casa da Mina
 Quanta bravura, negra divina

Zumbi é rei
 Jamais se entregou, rei guardião
 Palmares, hei de ver pulsando em cada coração
 Galanga, pó de ouro e a remição, enfim
 Maracatu, chegou rainha Ginga
 Gamboa, a Pequena África de Obá
 Da Pedra do Sal, viu despontar a Cidade do Samba
 Então dobre o Run
 Pra Ciata d'Oxum, imortal
 Soberana do meu carnaval, na princesa nilopolitana
 Agoyê, o mundo deve o perdão
 A quem sangrou pela história
 Áfricas de lutas e de glórias

Sou quilombola Beija-Flor
 Sangue de Rei, comunidade (bis)

Obatalá anunciou
Já raiou o sol da liberdade

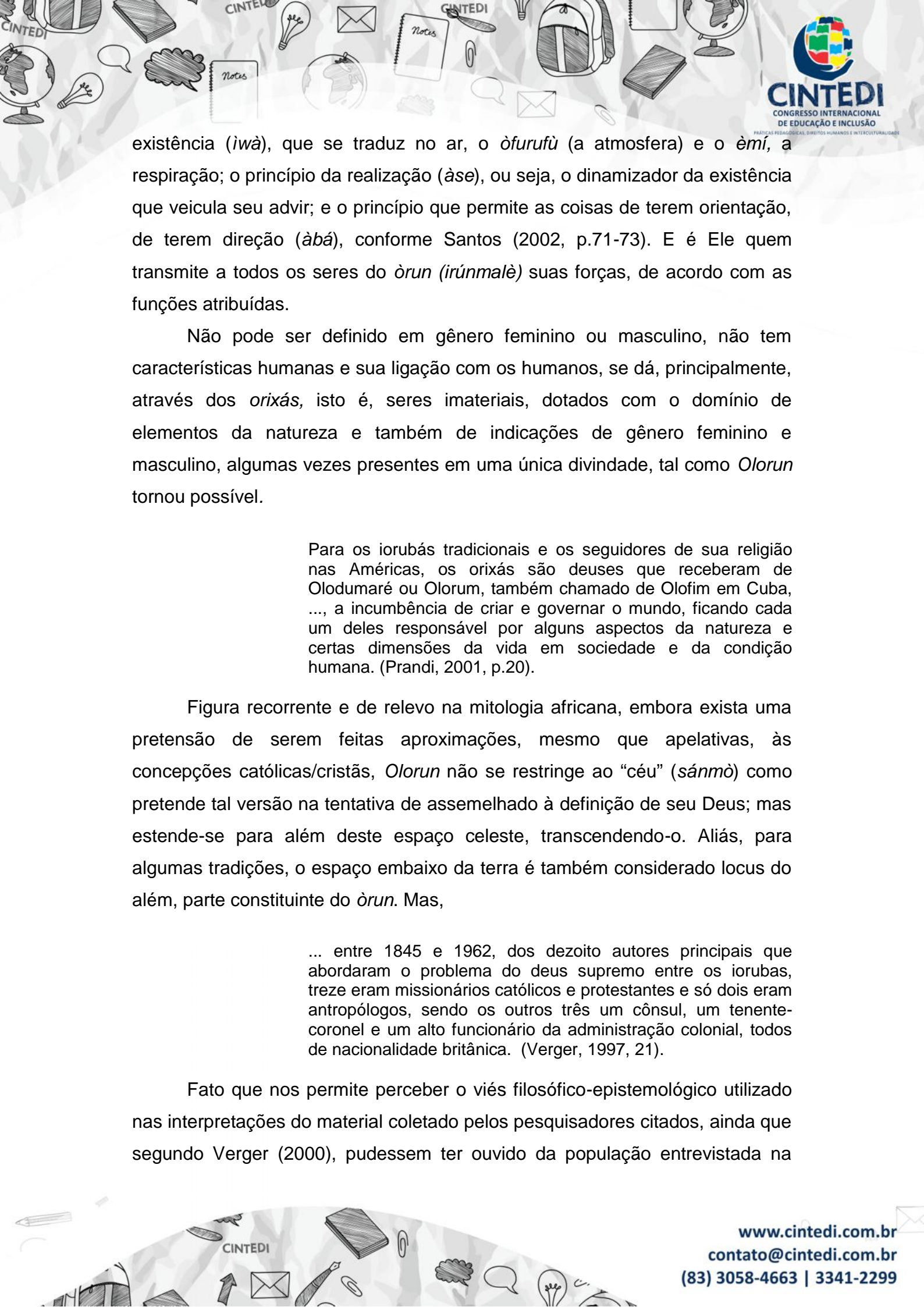
Neste texto serão postas em destaque as informações acerca dos *mitos africanos*, da *rainha Nzinga*, do *quilombo*, e da “*Pequena África*”; e outras informações contidas nesta composição.

Do panteão africano composto por inúmeras divindades, *Olodumaré*, senhor do infinito, o sopro da vida, força motriz que estabelece a existência do universo, gerador de todos os poderes, será por nós colocado em destaque. Também chamado de *Oba-órun* e *Olorun*, ele “é o grande detentor dos três poderes e regula toda a existência, tanto no *òrun* como no *àiyé*: *iwà + àse + àbá*”, como nos diz Juana Elbein dos Santos (2002, p.72). Alguns esclarecimentos sobre a concepção de mundo dos nagôs são importantes serem citadas para que possamos compreender a logicidade de suas reflexões sobre os lados material e não-material, e suas relações com os mesmos.

Os Nagô concebem que a existência transcorre em dois planos: o *àiyé*, isto é, o mundo, e o *òrun*, isto é, o além. O *àiyé* compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam, ..., a humanidade. O *òrun* é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante. É uma vastidão ilimitada. ... não é concebido como localizado em nenhuma das partes do mundo real. O *òrun* é um mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste. Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade, etc, possui um duplo espiritual e abstrato no *òrun*. (Santos, 2002, p.53-54).

Embora *àiyé* e *òrun* sejam planos distintos, existe uma estreita relação entre eles, quer por conta dos “dobles”, quer pela expressão de forças da natureza que se manifestam concretamente; isto é, ocorre continuamente uma comunicação que, mesmo subjetiva, se objetiva na realidade concreta. Nesta direção, os *orixás* estariam especialmente ligados à estrutura da natureza, do cosmo, representando um valor, uma força universal; os ancestrais, os *égún*, associados à história dos seres humanos, à estrutura da sociedade, um valor restrito a uma linhagem; mas, ambos pertenceriam ao *òrun*.

Olorun então, estaria referido a própria dinâmica interativa dos três princípios ou forças que constituem o universo e tudo que existe: o princípio da



existência (*iwà*), que se traduz no ar, o *òfurufù* (a atmosfera) e o *èní*, a respiração; o princípio da realização (*àse*), ou seja, o dinamizador da existência que veicula seu advir; e o princípio que permite as coisas de terem orientação, de terem direção (*àbá*), conforme Santos (2002, p.71-73). E é Ele quem transmite a todos os seres do *òrun* (*irúnmalè*) suas forças, de acordo com as funções atribuídas.

Não pode ser definido em gênero feminino ou masculino, não tem características humanas e sua ligação com os humanos, se dá, principalmente, através dos *orixás*, isto é, seres imateriais, dotados com o domínio de elementos da natureza e também de indicações de gênero feminino e masculino, algumas vezes presentes em uma única divindade, tal como *Olorun* tornou possível.

Para os iorubás tradicionais e os seguidores de sua religião nas Américas, os *orixás* são deuses que receberam de Olodumaré ou Olorum, também chamado de Olofim em Cuba, ..., a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana. (Prandi, 2001, p.20).

Figura recorrente e de relevo na mitologia africana, embora exista uma pretensão de serem feitas aproximações, mesmo que apelativas, às concepções católicas/cristãs, *Olorun* não se restringe ao “céu” (*sánmò*) como pretende tal versão na tentativa de assemelhado à definição de seu Deus; mas estende-se para além deste espaço celeste, transcendendo-o. Aliás, para algumas tradições, o espaço embaixo da terra é também considerado locus do além, parte constituinte do *òrun*. Mas,

... entre 1845 e 1962, dos dezoito autores principais que abordaram o problema do deus supremo entre os iorubas, treze eram missionários católicos e protestantes e só dois eram antropólogos, sendo os outros três um cônsul, um tenente-coronel e um alto funcionário da administração colonial, todos de nacionalidade britânica. (Verger, 1997, 21).

Fato que nos permite perceber o viés filosófico-epistemológico utilizado nas interpretações do material coletado pelos pesquisadores citados, ainda que segundo Verger (2000), pudessem ter ouvido da população entrevistada na

trajetória de suas investigações que para aquela aldeia o *Orixá X*, seu protetor, era o seu Deus todo-poderoso; desmistificando assim a existência de um único Deus e estabelecendo uma configuração distinta do mundo espiritual. Nesta perspectiva, os *Orixás*, além de significarem referências de fé, passam a estar presentes no cotidiano da humanidade, não só como energia que transcende o mundo material, mas também como manifestação viva em comportamentos pessoais, manifestando o poder da ancestralidade.

Neste sentido, por exemplo, um *Orixá* feminino com características de rainha guerreira, cujos padrões de comportamento destoam da “submissão da mulher” é *Oya* ou *Iansã*. E, segundo Gleason (1999, p.12) “o que é especialmente interessante em *Oya*, ..., é sua recusa em permanecer fora dos enclaves de ideologia e controle social, há muito tempo apropriados pelos homens”; tal como manifesta a grandiosa rainha *Nzinga*.

Também conhecida como *Jinga*, *Zhinga*, Rainha Dona Ana e Rainha *Zinga*, filha do rei *Mbandi Ngola Kiluanji* e irmã do *Ngola Ngoli Mbandi*, rainha *Ginga* como é chamada, nasceu em 1580 e recebeu o nome de **NZINGA MBANDI NGOLA KILUANJI**. Com a morte de seu pai, *Nzinga* ganha terras, o que desperta a ambição de seu irmão. A rainha, ao encontrar o corpo de seu filho, inicia sua vingança montando um pequeno exército para atacar fronteiras de *Ngola Mbandi*.

Nzinga Mbandi, para nós, é um excelente exemplo para contrapor a dominação europeia na África, é um exemplo de como os chefes africanos não aceitaram pacificamente a colonização e lutaram, militar e ideologicamente, para que seus estados permanecessem livres e independentes.” (Fonseca, 2012. p. 12).

Os problemas com os portugueses levam *Nzinga* a desprezar sua briga com o irmão e tornar-se embaixatriz de Luanda para negociar junto ao português *João Correia de Souza*, então governador geral de Angola, Congo e Benguela, a paz para os povos. Neste momento, ela se converte ao cristianismo, sendo batizada com o nome de *D. Anna de Sousa*.

Com a morte de seu irmão e o não cumprimento dos acordos feitos, assume o reino de *Ndongo* e de *Matamba*, abandona seu nome de batismo, se

recusa a abrir mercados de escravos e não permite missionários em seu território. Segundo Serrano (1995/96, p.141) a “restância de Nzinga à ocupação colonial e ao tráfico de escravos no seu reino por cerca de quarenta anos, usando de várias táticas e estratégias que vão desde a conversão ao cristianismo até as práticas jagas...” transformou-a em símbolo contra a opressão.

Contemporânea de Zumbi dos Palmares, este outro herói afro-brasileiro (1655-1695), ambos parecem compartilhar de um tempo e de um espaço comum de resistência: o quilombo. (Serrano, 1995/96, p.138).

Então, ganha fama de estrategista após lutar contra os portugueses. Porém, sofre uma grande reviravolta, quando sua irmã Cambu, é presa. A partir deste fato, Nzinga resolve assinar um tratado com o governador geral, trocando territórios de Ngola pela libertação de sua irmã, então convertida ao catolicismo, recebendo o nome de Dona Bárbara. Um falsa paz volta ao reino de Matamba, até a morte da grande rainha Nzinga, aos 83 anos.

A grande guerreira e rainha Nzinga tornou-se um mito, e sua memória como heroína africana.

Tem despertado um crescente interesse dos historiadores e antropólogos para a compreensão daquele momento histórico que caracterizou a destreza política e de armas desta rainha africana na resistência à ocupação dos portugueses do território angolano e consequente tráfico de escravos. (Serrano, 1995/96, p.137).

Em se tratando ainda da luta contra a soberania portuguesa e o que dela advém, e concomitante à época de Nzinga, outro tema abordado pelo samba-enredo em questão refere-se ao *Quilombo dos Palmares*, como fonte de orgulho para a história dos brasileiros.

O Kilombo era uma organização altamente hierarquizada, em que cada guerreiro tinha funções e lugares específicos e bem definidos. Os grupos se organizavam em unidades militares lideradas por capitães que seguiam o comando de um único líder, o chefe do Kilombo. Este era um líder carismático cuja atração foi enraizada por sua coragem e seus sucessos nas batalhas, um sucesso atribuído a seus poderes extraordinários sobrenaturais como adivinhador do futuro e como receptor do

apoio inquestionável por parte de seus predecessores mortos, os ancestrais. (Fonseca, 2012, p.39).

Quando os negros escravos chegam ao Brasil, encontram duras condições de trabalho e opressão para eliminar sua cultura; o que os levou a fugir de seus senhores e capatazes para as matas em busca de acabar com esse sofrimento e de construir outro modo vida.

Chegavam ao Brasil emagrecidos, sub-alimentados, fatigados e entristecidos com a lembrança dos familiares que deixavam na África e dos companheiros de infortúnio que haviam falecido e sido jogados ao mar, para serem vendidos nos mercados de escravos e encaminhados às propriedades dos seus senhores. (Andrade, 2001, P.79).

Segundo Carneiro (2001), a formação de um *Quilombo* era uma reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos. Logo, ao fugirem e se agruparem, planejavam se organizar socialmente. Vários quilombos entraram para a história, por exemplo, os de Ambrósio, Campo Grande e o de Palmares.

O início do *Quilombo dos Palmares* ocorre a partir do começo do século XVII, com a fuga de negros escravos dos engenhos de açúcar. Localizava-se na Serra da Barriga, na então capitania de Pernambuco, atualmente estado de Alagoas.

O quilombo, que não passava de um pequeno habitáculo de negros fugidos, cresceu extraordinariamente com a conquista holandesa, exatamente porque a guerra desorganizara a sociedade e, portanto, vigilância dos senhores. (Carneiro, 2001, P.12).

Com um grande contingente, Palmares ocupava uma área de 6.360 km, sendo dividido em diversos polos constituídos por uma aglomeração rudimentar de pessoas, que recebe o nome de *mocambo* (mukabu, cabana na língua kimbundo). Cada *mocambo* tinha uma atividade específica, que beneficiava todo o quilombo, onde se destacavam o mocambo do *Macaco*: maior e que concentrava o centro político; o *Subupira*, onde estavam centralizadas as atividades militares; e o de *Zumbi*, em que o líder principal. No período de

maior concentração de pessoas, na segunda metade do século XVII, a população quilombola atingiu cerca de 20 mil pessoas.

A população sobrevivia através da caça de animais na mata, agricultura no entorno dos mocambos e do artesanato, pois segundo Andrade (2001) e Carneiro (2001), essas mercadorias eram trocadas nos grandes centros, nos tempos de paz, o que permitia aos quilombolas obter armamentos e munições.

A proximidade de rios e riachos era fundamental, sobretudo daqueles não navegáveis, pois não permitiam ao invasor o uso de embarcações; os rios, além de fornecerem a água para o uso doméstico, eram pontos em que os animais silvestres vinham beber, o que facilitava a sua caça.

(Andrade, 2001, P.83)

Durante o século XVII, existia um grande interesse do império português em destruir Palmares, pois o quilombo representava, até então, a maior resistência ao domínio português da história do Brasil. Ao todo, foram feitas cercas de 25 expedições militares contra Palmares, que resistiu utilizando emboscadas pelas florestas.

A organização política de *Palmares* é semelhante aos reinos africanos, centralizando todo o poder em um líder. O primeiro grande chefe conhecido foi *Ganga-Zumba*, que resistiu a inúmeras expedições realizadas pelos militares. Cansado das batalhas, *Ganga-Zumba* decide aceitar a negociação de paz e as diversas condições impostas pela coroa portuguesa, dentre elas devolver escravos que fugissem para Palmares. *Zumbi*, sobrinho de *Ganga-Zumba*, não concordava, sendo favorável a continuação das guerras, e também, que os quilombolas deveriam não só resistir, como lutar pelos negros ainda escravizados. Com distintas formas de agir, grupos vão se formando em apoio a uma das causas, até que, *Ganga-Zumba* é envenenado por um partidário de *Zumbi*, que assume o lugar do tio em 1680.

Zumbi resiste bravamente às expedições que se seguiram, não abrindo negociações com os portugueses. Somente em 1694, o bandeirante Domingos Jorge Velho, com a ajuda de Bernardo Vieira de Melo, consegue cercar o mocambo do Macaco e derrotar Palmares em anos de batalha. Com o terrível massacre que acontecia, *Zumbi* consegue fugir.

Após a fuga, ele ainda continua a recrutar os quilombolas sobreviventes para continuar a sua luta contra os portugueses, quando tem sua posição entregue por um antigo companheiro. Em 20 de novembro de 1695, ele é localizado pelo capitão Furtado de Mendonça. Preso, Zumbi foi executado com sua cabeça sendo cortada, salgada e enviada ao governador.

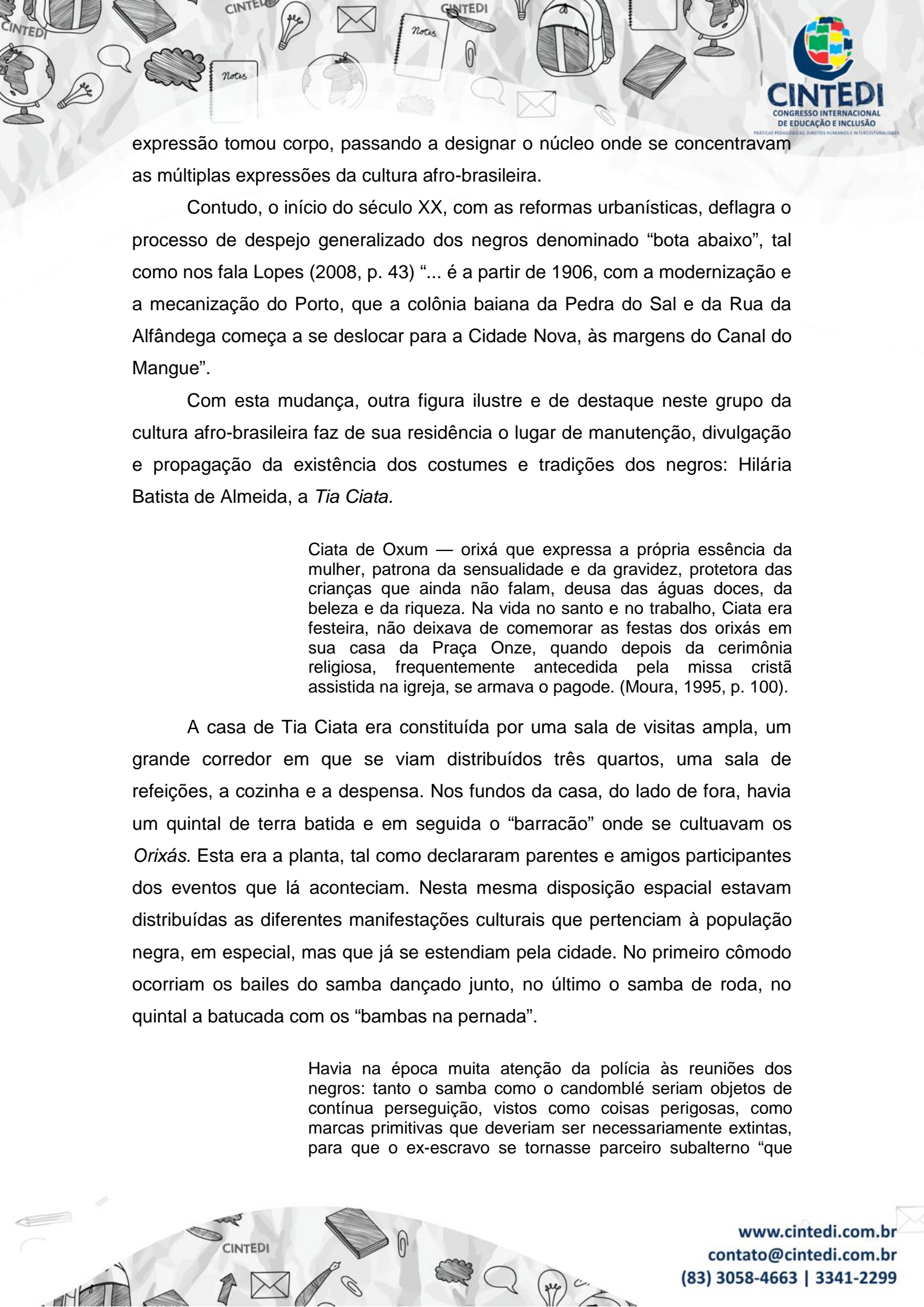
Palmares representa importante etapa na luta pela emancipação do negro no Brasil. A epopeia de sua resistência ficou desde então na memória dos negros, indicando a eles a possibilidade de reorganização de seu estilo de vida e fortalecendo neles o desejo de liberdade. Em toda parte, sempre que possível, fugiam, formando agrupamentos na selva, nos ermos mais distantes, verdadeiras aldeias, outros quilombos. (Salles, 2001, P.120).

Por fim, cabe lembrar que os escravos libertos que chegavam aos quilombos, tanto por seus próprios meios, como os das incursões de resgates (escravos libertados por quilombolas), embora sendo vistos de modo diferenciado, tinham que se integrar ao sistema de funcionamento, trabalhando arduamente, para a subsistência da comunidade, ou participando de equipes de combate ao colonizador.

Outra modalidade de “equipe de combate” ao colonizador e prova concreta da existência dos negros como construtores da história brasileira, está marcada por sua presença na vida sócio-cultural do país. Um grupo de pessoas negras vindas da Bahia, que chega ao Rio de Janeiro no final dos anos 1800, constituindo uma comunidade responsável pela propagação da cultura africana de origem.

... desde as últimas décadas do século XIX, habitavam no bairro da Saúde, espalhando-se mais tarde pela zona chamada Cidade Nova, com ramificações no Mata Cavalos (Riachuelo) e Lapa. Naquela região, famosos chefes de culto (ialorixás, babalorixás, babalaôs), conhecidos como *tios* e *tias*, promoviam encontros de dança (samba), à parte dos rituais religiosos (candomblés). (Sodré, 1998. p. 14).

Esta região do Rio de Janeiro, que se estende da zona do cais até a Cidade Nova, tendo como centro a Praça Onze, foi chamada por Heitor dos Prazeres de “Pequena África ou África em Miniatura”; mas, é só a partir do trabalho de Roberto Moura, divulgado em sua primeira edição em 1983, que a



expressão tomou corpo, passando a designar o núcleo onde se concentravam as múltiplas expressões da cultura afro-brasileira.

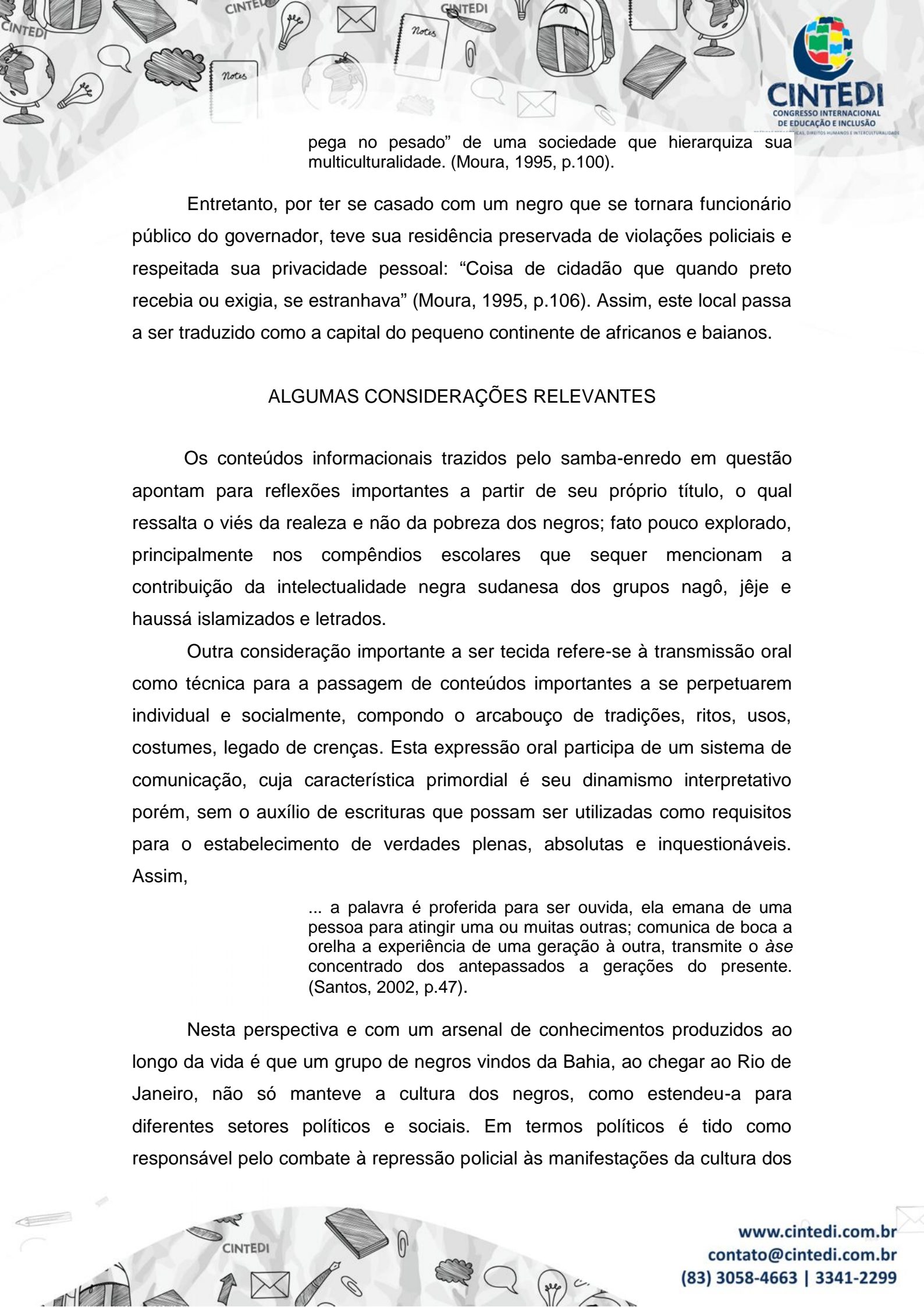
Contudo, o início do século XX, com as reformas urbanísticas, deflagra o processo de despejo generalizado dos negros denominado “bota abaixo”, tal como nos fala Lopes (2008, p. 43) “... é a partir de 1906, com a modernização e a mecanização do Porto, que a colônia baiana da Pedra do Sal e da Rua da Alfândega começa a se deslocar para a Cidade Nova, às margens do Canal do Mangue”.

Com esta mudança, outra figura ilustre e de destaque neste grupo da cultura afro-brasileira faz de sua residência o lugar de manutenção, divulgação e propagação da existência dos costumes e tradições dos negros: Hilária Batista de Almeida, a *Tia Ciata*.

Ciata de Oxum — orixá que expressa a própria essência da mulher, patrona da sensualidade e da gravidez, protetora das crianças que ainda não falam, deusa das águas doces, da beleza e da riqueza. Na vida no santo e no trabalho, Ciata era festeira, não deixava de comemorar as festas dos orixás em sua casa da Praça Onze, quando depois da cerimônia religiosa, frequentemente antecedida pela missa cristã assistida na igreja, se armava o pagode. (Moura, 1995, p. 100).

A casa de Tia Ciata era constituída por uma sala de visitas ampla, um grande corredor em que se viam distribuídos três quartos, uma sala de refeições, a cozinha e a despensa. Nos fundos da casa, do lado de fora, havia um quintal de terra batida e em seguida o “barracão” onde se cultuavam os *Orixás*. Esta era a planta, tal como declararam parentes e amigos participantes dos eventos que lá aconteciam. Nesta mesma disposição espacial estavam distribuídas as diferentes manifestações culturais que pertenciam à população negra, em especial, mas que já se estendiam pela cidade. No primeiro cômodo ocorriam os bailes do samba dançado junto, no último o samba de roda, no quintal a batucada com os “bambas na pernada”.

Havia na época muita atenção da polícia às reuniões dos negros: tanto o samba como o candomblé seriam objetos de contínua perseguição, vistos como coisas perigosas, como marcas primitivas que deveriam ser necessariamente extintas, para que o ex-escravo se tornasse parceiro subalterno “que



pega no pesado” de uma sociedade que hierarquiza sua multiculturalidade. (Moura, 1995, p.100).

Entretanto, por ter se casado com um negro que se tornara funcionário público do governador, teve sua residência preservada de violações policiais e respeitada sua privacidade pessoal: “Coisa de cidadão que quando preto recebia ou exigia, se estranhava” (Moura, 1995, p.106). Assim, este local passa a ser traduzido como a capital do pequeno continente de africanos e baianos.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES RELEVANTES

Os conteúdos informacionais trazidos pelo samba-enredo em questão apontam para reflexões importantes a partir de seu próprio título, o qual ressalta o viés da realeza e não da pobreza dos negros; fato pouco explorado, principalmente nos compêndios escolares que sequer mencionam a contribuição da intelectualidade negra sudanesa dos grupos nagô, jêje e haussá islamizados e letrados.

Outra consideração importante a ser tecida refere-se à transmissão oral como técnica para a passagem de conteúdos importantes a se perpetuarem individual e socialmente, compondo o arcabouço de tradições, ritos, usos, costumes, legado de crenças. Esta expressão oral participa de um sistema de comunicação, cuja característica primordial é seu dinamismo interpretativo porém, sem o auxílio de escrituras que possam ser utilizadas como requisitos para o estabelecimento de verdades plenas, absolutas e inquestionáveis. Assim,

... a palavra é proferida para ser ouvida, ela emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras; comunica de boca a orelha a experiência de uma geração à outra, transmite o àse concentrado dos antepassados a gerações do presente. (Santos, 2002, p.47).

Nesta perspectiva e com um arsenal de conhecimentos produzidos ao longo da vida é que um grupo de negros vindos da Bahia, ao chegar ao Rio de Janeiro, não só manteve a cultura dos negros, como estendeu-a para diferentes setores políticos e sociais. Em termos políticos é tido como responsável pelo combate à repressão policial às manifestações da cultura dos

negros e pela infiltração do aparato religioso na alta sociedade elitizada pela ideologia europeia.

Em termos sociais, além de ampliar o universo musical destacadamente com a utilização de instrumentos de percussão e desdobramentos de vários ritmos, e de danças com diversificações dos passos afros encontrados nas “rodas” religiosas para diferentes modalidades de expressão corporal; o grupo também é visto como sustentáculo do carnaval carioca.

Os descendentes dos primeiros baianos, afastados de um convívio tão intenso, dispersos pela cidade, mantém o justo orgulho de suas origens e de seus antepassados, hoje consubstanciados nas modernas instituições religiosas e carnavalescas, nas artes e no temperamento profundo do Rio de Janeiro, para quem são tradição e referência. (Moura, 1995, p.107).

Nesta direção, é possível perceber a dinâmica do processo de construção da subjetividade social, conforme definida por Rey (2003), em que um grupo revela interferentes subjetivos pessoais, constitutivos do sentido que faz para ele o conjunto de configurações atravessadas por suas próprias vivências.

Obviamente, o estudo em tela nos leva a pensar sobre a necessidade e urgência de, não só desvendarmos os mistérios que nos levaram a não ter acesso às informações fidedignas sobre os negros, mas principalmente de encontrarmos caminhos distintos para estudar a perenidade da contribuição deles para a construção objetiva de nossa subjetividade, quer pessoal, quer social, e sua participação efetiva na construção subjetiva de nossa realidade. Fato que aliás, é demonstrativo do caráter de existência e permanência de todo o legado dos negros trazidos e nutridos no país, e não apenas suas manifestações de resistência à opressão colonizadora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Manuel Correia de. Geografia do quilombo. In: MOURA, Clóvis. (Org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió, Alagoas: EDUFAL, 2001. p. 75-86.

CARNEIRO, Edison. *Religiões negras*. Negros bantos. 3.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

_____. Singularidades dos quilombos. In: MOURA, Clóvis. (Org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió, Alagoas: EDUFAL, 2001. p. 11-18.

ELIAS, Cosme. *Samba do Irajá e outros subúrbios: um estudo da obra de Nei Lopes*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

FONSECA, Mariana Bracks. Nzinga Mbandi e as guerras de resistência em Angola. Século XVII. *Dissertação de Mestrado*. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2012.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

FREIRE, Paulo; HORTON, Myles. *O caminho se faz caminhando: conversas sobre educação e mudança social*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

GLEASON, Judith I. *Oya: em louvor a uma deusa*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

LOPES, Nei. *Partido-alto: samba de bamba*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

REY, Fernando. G. *Sujeito e subjetividade: uma aproximação histórico-cultural*. São Paulo: Thomsom, 2003.

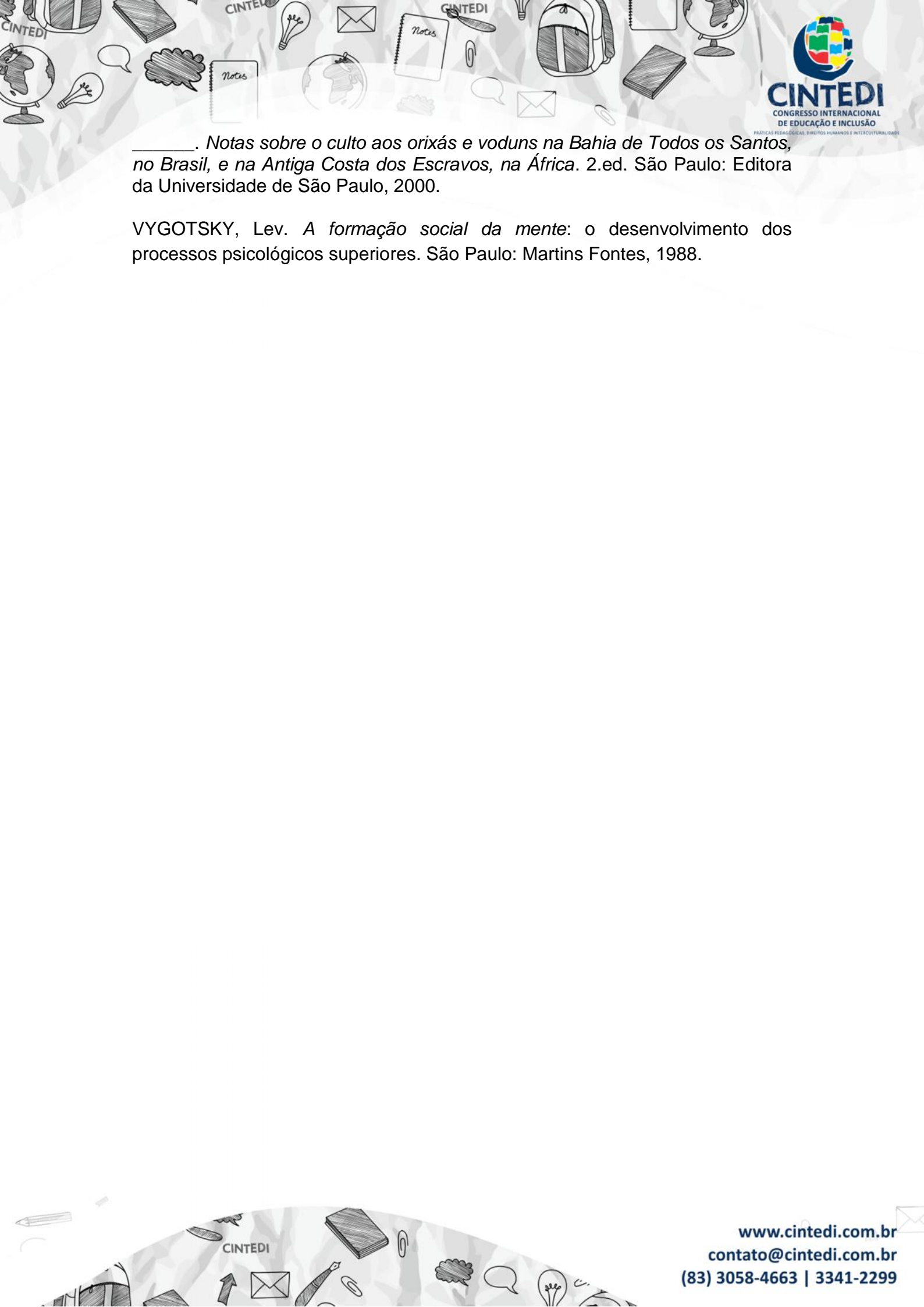
SALLES, Vicente. Guerra aos quilombos no Grão-Pará. In: MOURA, Clóvis. (Org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Alagoas: EDUFAL, 2001. p. 119-137.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SERRANO, Carlos M. H. Ginga, a rainha quilombola de Matamba e Angola. *Revista USP*. São Paulo (28): 136-141, dezembro/fevereiro 95/96.

SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 5. ed. Salvador: Corrupio, 1997.



_____. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. 2.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

VYGOTSKY, Lev. *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.