Revista JESUSHISTÓRICO
Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção
ISSN 1983-4810

Recebido em: 29/11/2021
Aceito em: 30/12/2021

Candomblé e samba: enredando a representatividade de mulheres negras

Candomblé e samba: entangling the representation of black women

Mestra Maria Rosa da Silva[1]
SENAC
http://lattes.cnpq.br/9914825450181218

Doutora Fabiana Rodrigues de Sousa[2]
CECH/UFSCar
http://lattes.cnpq.br/8905398833724166

Negra Dja[3]
http://lattes.cnpq.br/1422809735479380

Resumo: Este artigo apresenta reflexões tecidas ao longo de pesquisa de mestrado em Educação e tem como objetivo desvelar a dimensão educativa das práticas sociais do Candomblé e do samba, com intuito de analisar suas contribuições para a construção da representatividade de mulheres negras. Os aportes teórico-metodológicos da Educação Popular embasaram as análises tecidas e foram cotejados com a história de vida de uma mulher negra candomblecista e sambista. Os resultados corroboram a compreensão de que a participação social, em rodas de samba e Terreiros, configura-se como força motriz que possibilita os atos de "erguer a voz" e de reconhecer-se como mulher negra, enredando, assim sua autodeterminação por meio do acolhimento, da convivência e da coletividade.

---

[1] Mestra em Educação pela Universidade Salesiana de São Paulo (UNISAL), participa do Grupo de Pesquisa Conhecimento e Análise das Intervenções na Práxis Educativa Sociocomunitária (CAIPE/UNISAL). Atualmente é monitora de educação profissional no Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC) – São Paulo.
[2] Doutora e Mestra em Educação com estágio pós-doutoral no Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos (CECH/UFSCar). Educadora Popular e pesquisadora do Grupo Práticas Sociais e Processos Educativos (PSPE/UFSCar).
[3] Cantora de Samba.

Palavras-chave: Candomblé. Samba. Mulher negra. Representatividade. Educação Popular.

Abstract: This article presents research results from a Master's Degree in Education and aims to unveil the educational dimension of the social practices of Candomblé and samba, in order to analyze their contributions to the construction of representation of black women. The theoretical-methodological contributions of Popular Education supported the woven analyzes and were compared with the life story of a black woman from Candomblé and samba. The results corroborate the understanding that social participation, in samba circles and terreiros, is configured as a driving force that enables the acts of "raising one's voice" and recognizing oneself as a black woman, thus entangling her self-determination through of reception, coexistence and collectivity.

Keywords: Candomblé. Samba. Black woman. Representation. Popular Education.

Introdução

> *O samba consegue tirar de dentro da pessoa, coisas que nem imaginam: como tocar, como sambar, ser feliz. É tudo de bom. É educação. (Negra Dja)*[4]

Este artigo apresenta reflexões tecidas ao longo de pesquisa[5] de mestrado em Educação e tem como objetivo analisar a dimensão educativa das práticas sociais do Candomblé e do samba, com intuito de evidenciar suas contribuições para a construção da representatividade de mulheres negras.

Ancoradas nos aportes teórico-metodológicos da Educação Popular e nas contribuições da história de vida de Negra Dja - mulher negra candomblecista e sambista, analisamos como a participação social nestes espaços de acolhimento, convivência e coletividade tem lhe possibilitado o ato libertário de "erguer a voz". Para a teórica e ativista negra bell hooks[6] (2019), erguer a voz consiste em posicionamento político adotado por mulheres negras que passam a pronunciar o mundo a sua maneira, rompendo assim com o processo de silenciamento a que foram submetidas, desde o processo de colonização.

A psicóloga, teórica e artista interdisciplinar negra Grada Kilomba (*apud* Jesus, 2016:172) nos fala sobre a "máscara do silenciamento" como simbologia do colonialismo. A máscara simboliza, portanto, as "políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento dos(as) chamados(as) 'Outros(as)': Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar?". A autora demonstra, assim, que o silenciamento histórico foi imposto aos negros/as escravizados/as por meio deste instrumento real utilizado como parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Composta por um pedaço de metal, a máscara era instalada entre a língua e a mandíbula dos/as negros/as e fixada com duas cordas por detrás da cabeça.

> Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores *brancos* para evitar que africanos/as escravizados/ as comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar tanto de mudez quanto de tortura. (Kilomba apud Jesus, 2016:172).

---

[4] As falas de Negra Dja, nesta epígrafe e ao longo do texto, serão apresentadas seguindo a mesma padronização preconizada pelo cânone científico para citações literais. A fim de facilitar a identificação de suas falas, optamos por grafá-las em itálico.

[5] A investigação de Silva (2021) foi submetida à apreciação do Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da instituição de ensino, em que foi realizada, e obteve aprovação (CAAE 32563520.3.0000.5695).

[6] Neste texto, optamos por grafar o nome da autora em letras minúsculas, em consonância ao seu posicionamento político, que assim o faz com intenção de enfatizar o conteúdo de sua obra, em detrimento da ênfase a sua pessoa.

Para compreender esse processo de silenciamento e desumanização das mulheres negras, a teórica argentina María Lugones (2014) propõe uma leitura da relação entre colonizadores e os/as colonizados/as pautada na interseccionalidade de gênero, raça e sexualidade; a fim de apreender como esses marcadores foram e ainda são utilizados para consolidar a hierarquia dicotômica que distingue o humano e o não humano. Esse pensamento dicotômico e hierarquizado é central na modernidade colonial e, nessa perspectiva, somente os ditos civilizados eram tidos como homens ou mulheres, ao passo que os "povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens" (Lugones, 2014:2).

De acordo com Aníbal Quijano (2005), essa estrutura dicotômica e hierarquizada engendra a colonialidade - do poder, do saber e do ser - de modo a perpetuar processos de desumanização, exclusão e opressão. Sendo assim, as experiências e epistemologias dos grupos que têm sua humanidade negada e que, nas palavras de Paulo Freire (1974), historicamente vêm sendo "proibidos de ser", passam a ser invisibilizadas e subalternizadas, mantendo sujeitos integrantes desses grupos num lugar de silenciamento.

Como bem ressalta a teórica negra Djamila Ribeiro (2017), isso não significa que esses grupos estejam imobilizados ou que não façam enfrentamentos a esses silêncios institucionais; pelo contrário, esses grupos cada vez mais vêm se engajando e fortalecendo suas organizações políticas, culturais e intelectuais para reivindicarem seu "lugar de fala". Todavia, suas condições sociais e existenciais dificultam o acesso a certos espaços e direitos, prejudicando a visibilidade e a valorização de suas produções e ações. Por isso, a autora nos fala da importância do reconhecimento do "lugar de fala" das mulheres negras. "O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e hierarquização de saberes consequente da hierarquia social." (Ribeiro, 2017:64).

Destarte, é fundamental a percepção da dimensão política subjacente à reivindicação do lugar de fala, pois conforme elucida Ribeiro (2017), quando as mulheres negras exigem o direito à voz, elas estão reivindicando o direito à própria vida e a uma existência digna.

Entendemos, portanto, que exercer o "lugar de fala" consiste em pronunciar o mundo coletivamente, de que nos fala Paulo Freire (1974), em sua obra Pedagogia do Oprimido, ou ainda, o "erguer a voz" cunhado por bell hooks (2019). Para Freire (1974:92), os seres humanos não se fazem no silêncio, mas na palavra autêntica

com que transformam o mundo, "existir, humanamente, é pronunciar o mundo, é modificá-lo". Ratificando essa assertiva, Ernani Fiori (1974:12-13) argumenta que "[...] a expressão do mundo consubstancia-se em elaboração do mundo", sendo assim, o ser humano só se expressa convenientemente com vistas à transformação de sua realidade, "quando colabora com todos na construção de um mundo comum – só se humaniza no processo dialógico de humanização do mundo", ou seja, ao engajar-se na construção da pronúncia coletiva do mundo. Ratificando esse entendimento, hooks (2019) afirma que é na transição do silêncio para a fala que os seres humanos constroem uma nova vida, crescem e tornam-se sujeitos de sua história.

> Fazer a transição do silêncio à fala, é para o oprimido, o colonizado, o explorado, e para aqueles que se levantam e lutam lado a lado, um gesto de desafio que cura, que possibilita uma vida nova e um novo crescimento. Esse ato de fala, de "erguer a voz", não é um mero gesto de palavras vazias: é uma expressão de nossa transição de objeto para sujeito – a voz liberta. (hooks, 2019:38-39)

É por isso que aprender a pronunciar o mundo, erguer a voz e dizer a sua palavra configuram-se como ações fundamentais no sentido da autodeterminação e da assunção do sujeito. Reconhecer-se como sujeito consiste, portanto, como ação política necessária que possibilita a passagem da consciência ingênua para a consciência crítica, fomentando a ampliação da leitura crítica da realidade e o engajamento no processo de busca por emancipação (Freire, 1974).

Ao longo deste artigo, teceremos considerações sobre como as práticas sociais do Candomblé e do samba têm favorecido esse processo de representatividade da mulher negra, possibilitando que ela ocupe o seu lugar de fala. Além desta introdução, este texto apresenta mais três seções; na primeira delas discorreremos sobre o processo de (in)visibilidade da mulher negra, o encobrimento de suas manifestações culturais e modos de ser, de saber e de existir, bem como de suas resistências. Na segunda seção, analisaremos a dimensão educativa das práticas do Candomblé e do samba, destacando excertos da história de vida de Negra Dja, mulher negra, sambista e candomblecista. E, por fim, teceremos algumas considerações sobre processos educativos em rodas de samba e terreiros, que colaboram com a construção da autodeterminação e da representatividade de mulheres negras.

1.1 Alteridade, (in)visibilidade e autoafirmação da mulher negra

As mulheres negras e seu povo, historicamente, foram submetidas a barbáries pelo regime escravocrata que perdurou séculos com vistas à manutenção do estilo de vida e dos privilégios dos grupos que se autodeclaravam brancos e "superiores", uma vez que eram detentores dos meios de produção e dos recursos financeiros.

A lógica dicotômica que (des)classifica as pessoas negras – bem como as indígenas e não brancas - foi utilizada, desde a colonização das Américas, para hierarquizar humanos – os brancos - em detrimento dos que eram considerados "não humanos". Essa lógica não apenas legitima, mas perpetua a colonialidade.

> Ao usar o termo *colonialidade*, minha intenção é nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos (Lugones, 2014:939).

Muitas foram as classificações atribuídas às mulheres negras com objetivo de desumanizá-las, tais como: selvagens, seres inferiores, raça subalterna. Atributos que visavam, e ainda visam, desclassificar o povo negro, como denuncia Negra Dja.

> *Eu sou da raça negra, eu nasci da raça negra, [...] eu vou morrer na raça negra. Porque eu não sou uma mulher cabecinha com medo de falar que eu sou negra. Se falam peste negra, se falam caminho negro, noite negra, eu não quero saber, isso é uma defesa que os racistas inventaram pra poder desclassificar minha raça negra. (Negra Dja)*[7]

A religiosidade de mulheres negras também foi alvo de reprovação, sendo considerada manifestação de histeria, feitiçaria, macumbaria[8] (Schumaher; Vital Brasil, 2007), dentre outros marcadores depreciativos, cujo intuito é afetar a sua autoestima, como podemos verificar no depoimento de Negra Dja.

> *[...] é muito triste você se sentir um lixo. Porque assim, ó, as pessoas julgam a gente... porque você é negro... o negro vestido de branco está engessado ou é macumbeiro, e mal sabem que macumba é uma árvore, macumba também é um instrumento reco, sabe? Eu não largo minha religião por nada desse mundo. (Negra Dja)*

As africanas, que aqui chegavam, não constituíam valor humano se não comercial para seus senhores. Ao serem aportadas no país, "recebiam nomes cristãos

[7] As falas de Negra Dja serão apresentadas, no escopo desse artigo, seguindo a mesma padronização – fonte reduzida e espaçamento de 4 cm à esquerda - preconizada pelo cânone científico para indicação de falas/citações das demais teóricas e teóricos que dão embasamento ao referencial deste estudo. A fim de facilitar a identificação das falas de Negra Dja, optamos por grafá-las em itálico.

[8] Macumbaria, derivado da palavra macumba, empregada como um nome genérico e de cunho, às vezes, pejorativo para designar rituais ou as religiões de matriz afro. Segundo Nei Lopes (2011), macumba, no Brasil, também é nome dado a um instrumento musical, uma espécie de reco-reco.

e, da noite para o dia, deveriam virar Marias, Evas e, ironicamente, Felicidades" (Schumaher; Vital Brasil, 2007: 22) numa tentativa de extermínio de suas identidades.

Silenciadas, seus gritos de resistência ecoavam - não de suas bocas já que estas, por vezes, eram silenciadas com máscaras - mas do som dos atabaques que invocavam seu ancestrais e mantinham vivas suas crenças e memórias ritualísticas, assim como seus nomes de origem – expressão significativa de suas etnias e religiosidade.

> *Então assim, eu ergo as mãos pro céu por essa religião que eu tenho, que me protege, me preenche, me dá as respostas que eu preciso pra eu poder suportar essa vida, entendeu? É muito bom porque lá a gente aprende a cuidar da saúde, a cuidar da saúde do nosso irmão, [...] Então, assim, a única coisa que eu peço a Deus é autorização para que esses orixás, esses guias, esses espíritos, esses encantados, me ajudem sempre para eu poder ter a capacidade de me ajudar e ajudar alguém. Eu gosto de deitar no meu travesseiro e deitar com a consciência tranquila. Não ligo quem não gosta, quem não deixa de gostar, quem quer, quem não quer, se eu tiver que sair vestida, toda paramentada com roupa de santo, no meio da rua, eu saio. Se eu tiver que sair de turbante, eu saio. (Negra Dja)*

Mesmo com o fim do sistema colonial escravagista, a colonialidade do poder/ do saber/do ser/ perdurou, bem como o processo de perseguição e de desvalorização das manifestações culturais do povo negro. Ciente de que o som dos atabaques e dos batuques possibilitava o enraizamento e manutenção da ancestralidade, da memória, dos saberes e das manifestações culturais negras, as elites passaram a perseguir e condenar suas práticas culturais – como o samba, a capoeira e os cultos religiosos de matriz africana. A respeito dessa depreciação do samba e de seus praticantes, observa Negra Dja.

> *E quando o samba surgiu entre Rio e Bahia, foi uma coisa muito criticada pela elite. As pessoas que tocavam samba eram chamados de vagabundos, bagunceiros e baderneiros, desocupados... Era horrível! Tanto que no Rio de Janeiro existiu um delegado chamado Chico Palha e se ele parasse uma pessoa, era a ordem que ele dava, notava se nos dedos da pessoa tinham marcas, porque quando uma pessoa toca muito cavaco, o dedo da pessoa caleja. A pessoa apanhava e ia até presa por vadiagem. [...] Então assim, é uma libertação, é uma entrega, é um grito de liberdade contra pessoas preconceituosas de todas as linhagens como o famoso Chico Palha. Fizeram até uma música[9] pra ele, e é assim: "Delegado Chico Palha, sem alma, sem coração, não quer samba nem curimba na sua jurisdição. Ele não prendia, só batia..." (Negra Dja)*

[9] Alusão à canção "*Delegado Chico Palha*", de Tio Hélio e Nilton Campolino, composta em 1938 e, posteriormente, regravada pelo intérprete Zeca Pagodinho

O processo histórico de silenciamento das mulheres negras foi forjando, assim, sua posição como o "outro do outro", de que nos fala Grada Kilomba (2019). Para a autora, ancorada no conceito beauvoriano[10] de "outro", ao tomarmos as relações entre homens e mulheres, a mulher é apreendida como o "outro" do homem, uma vez que a sociedade se assenta em uma lógica patriarcal que valoriza o homem em detrimento da mulher. Se tomarmos para análise as relações entre brancos e negros, em uma sociedade marcada pelo racismo estrutural, o negro se configura como o "outro" do branco. Nesse sentido, a mulher negra é apreendida, em sua dupla negação, como o "outro do outro", já que seu corpo é atravessado por ao menos dois marcadores de diferença - ser mulher e ser negra; sendo que, por vezes, sua existência também é atravessada por um terceiro marcador – ser pobre – de classe.

> As mulheres negras foram assim postas em vários discursos que deturpam nossa própria realidade: um debate sobre o racismo onde o sujeito é homem negro; um discurso de gênero onde o sujeito é a mulher branca; e um discurso sobre a classe onde "raça" não tem lugar. Nós ocupamos um lugar muito crítico, em teoria. [...] Tais narrativas separativas mantêm a invisibilidade das mulheres negras nos debates acadêmicos e políticos. (Kilomba, 2012 apud Ribeiro, 2017: 40).

Frente a esse processo de encobrimento da mulher negra, diversas ativistas e teóricas feministas - negras e não brancas – como bell hooks (2015, 2018, 2019), Carneiro (2003), Lugones (2014), Ribeiro (2017), dentre outras, têm clamado pela urgência em tirar essas pautas da invisibilidade com objetivo de tecer um olhar que interseccione gênero, raça, sexualidade e classe. Possibilitando, assim, a superação de análises simplistas ancoradas no preceito de universalidade e viabilizando leituras plurais das realidades vivenciadas pelas mulheres em suas diferentes condições existenciais.

O preceito da "mulher universal", amplamente propagado pelo movimento de mulheres brancas do Norte Global, cada vez mais é criticado por diversas correntes feministas – feminismo negro, feminismo indígena, feminismo popular, putafeministas, transfeministas. A falta de disponibilidade, por parte de alguns grupos de mulheres brancas, para discutir como as diferentes identidades femininas são forjadas nas sociedades coloniais tem levado essas mulheres a não reconhecerem o privilégio da branquitude e a clamarem para si o direito de falarem por todas.

"Ao persistirem na ideia de que são universais e falam por todos, insistem em falarem pelos outros, quando, na verdade, estão falando de si ao se julgarem universais" (Ribeiro, 2017:31). Portanto, passam a acreditar que somente elas –

[10] Adjetivo utilizado para aludir à obra da filósofa francesa Simone de Beauvoir.

mulheres brancas - pensam na coletividade, enquanto as demais – mulheres negras, indígenas, trans/travestis, putas – levantam bandeiras identitárias e só pensam em suas demandas específicas.

> Um preceito central do pensamento feminista moderno tem sido a afirmação de que "todas as mulheres são oprimidas". Essa afirmação sugere que as mulheres compartilham a mesma sina, que fatores como classe, raça, religião, preferência sexual etc. não criam uma diversidade de experiências que determina até que ponto o sexismo será uma força opressiva na vida de cada mulher (hooks, 2015:197).

Urge, então, a necessidade de "enegrecer o feminismo". Essa expressão, de acordo com a teórica e feminista negra Sueli Carneiro (2003), é utilizada para aludir à participação e contribuições de mulheres negras no interior do Movimento Feminista no Brasil.

> Ao politizar as desigualdades de gênero, o feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos. Essa condição faz com esses sujeitos assumam, a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares que desencadeiam processos particulares subjacentes na luta de cada grupo particular. Ou seja, grupos de mulheres indígenas e grupos de mulheres negras, por exemplo, possuem demandas específicas que, essencialmente, não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubrica da questão de gênero se esta não levar em conta as especificidades que definem o ser mulher neste e naquele caso. Essas óticas particulares vêm exigindo, paulatinamente, práticas igualmente diversas que ampliem a concepção e o protagonismo feminista na sociedade brasileira, salvaguardando as especificidades. (Carneiro, 2003:119)

Ademais, hooks (2018) afirma que a incorporação da pauta racial e da agenda das mulheres negras não destruiu ou fragmentou o movimento de mulheres, pelo contrário, veio a fortalecê-lo. Pois a proposta de enegrecer o feminismo nos convida a "pensar como feministas" e "pensar como negras" o que, por sua vez, demanda a aprendizagem de "erguer a voz"[11]. De acordo com hooks (2019:19), romper o silêncio e erguer a voz, isto é, "enfrentar o medo de se manifestar e, com coragem, confrontar o poder" constitui-se como tarefa vital para todas as mulheres.

> Erguer a voz tem sido e continua sendo um trabalho que encoraja[...] especialmente as pessoas de grupos oprimidos e explorados que lutam para romper silêncios, a encontrar e/ou celebrar o alcance da voz. Encontrar nossa voz e usá-la especialmente em atos de rebelião crítica e de resistência, afastando o medo, continua a ser uma das formas mais poderosas de mudar vidas por meio do pensamento e da prática feministas. (hooks, 2019:20-21)

Partilhamos, pois, com Lugones (2014), a compreensão de que os aportes da Educação Popular se constituem como método coletivo profícuo no sentido de

[11] Os trechos em aspas foram extraídos da obra "Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra" de bell hooks (2019).

favorecer a problematização das relações de gênero/ raça/etnia e classe, bem como o detalhamento de como tais relações se concretizam no espaço-tempo, possibilitando assim o movimento necessário em direção à transformação das relações comuns. Entendemos, ainda, em consonância com Miguel Arroyo (2009) que a Educação Popular se configura como práxis dialógica que favorece possibilitar a construção de autoimagens positivas que se contrapõem às imagens estereotipadas e depreciativas que, historicamente, foram propagadas sobre grupos e sujeitos populares coisificados e encobertos pela colonialidade.

A seguir, tomando como base as experiências e vivências de Negra Dja, procuramos suscitar reflexões acerca de como ela vem tecendo sua representatividade como mulher negra, ao tomar parte das práticas sociais do samba e do Candomblé, a fim de compreender como vozes dissonantes – como a sua – vêm rompendo o silêncio e produzindo "ruídos e rachaduras na narrativa hegemônica"[12] (Ribeiro, 2017:87).

1.2 As rodas de samba e de Candomblé como espaços educativos

Negra Dja, sambista e candomblecista, nascida no Rio de Janeiro em 1972, criada no Recife por avós maternos e entrou no santo[13] aos cinco anos de idade. Veio para São Paulo em 1990 e, atualmente, é moradora de uma cidade no interior do estado de São Paulo.

> *Nasci no Rio de Janeiro e vim pra cá, para São Paulo aos 8 meses, assim me falam, saí daqui e fui para o Recife ser criada pelos meus avós maternos e fiquei até os 18 anos. Aos 18 anos eu vim pra São Paulo e em São Paulo eu estou até hoje. (Negra Dja)*

Negra Dja é o seu nome artístico e, Dja, um acrônimo do seu nome de batismo. Cursou Ensino Médio, solteira, mãe, costureira, microempreendedora e cantora. Atuou como intérprete da Escola de Samba Vai-Vai, em São Paulo, capital. Conforme relata, ao vir para São Paulo, situações inesperadas a impeliram a morar nas ruas de São Paulo, de onde emergiu e galgou espaço ascendendo às rodas de samba e construiu seu nome e identidade artística nas avenidas da mesma cidade que lhe acolhera, em noites frias de sua vida.

[12] Djamila Ribeiro (2017) denuncia que, muitas vezes, quando mulheres negras erguem sua voz e lutam contra o silenciamento imposto desde a colonização, são acusadas injustamente de serem agressivas, em vez de serem percebidas como mulheres em luta pelo direito de dizerem a sua palavra.

[13] Expressão utilizada pelos praticantes do Candomblé/ religião afro-brasileira para representar as iaôs que realizam completamente os ritos de iniciação.

Negra Dja revela: "O *que eu acho mais bonito nas escolas de samba é você assumir a sua negritude".* A assunção da negritude, na voz da sambista, significa autoafirmar-se como mulher negra e sentir orgulho de sê-lo. *"Porque a minha raça é negra. Eu tenho muito orgulho!"*, afirma. Para ela, seu nome é representatividade de sua raça, cor, gênero, religião e talento.

Fernando Penteado, líder da ala de compositores da Escola de Samba Vai-Vai (2004/2006) e nome conhecido da velha guarda do samba paulista, foi quem fez o convite para que Negra Dja se juntasse à escola. Seu apoio foi fundamental para a construção da identidade musical de Negra Dja.

> *Ela surgiu mesmo, de repente, nós estávamos fazendo uma apresentação de samba enredo e aí... eliminatórias, né, e ela veio pra fazer coro de um dos compositores [...] era só uma apresentação, não era julgamento, e eu me lembro que eu estava na quadra e ouvi aquele vozeirão, sabe? Aí eu virei e fiquei olhando, eu me lembro como hoje, eu falei: - Nossa, que menininha! – ela era bem franzidinha, né, e já empoderada, sabe? Era a primeira vez que ela estava lá e ela já mostrou para que veio. [...] Aí ela já foi para o palco, já foi cantar, já foi para avenida, já foi cantando, mas o resto ela fez sozinha. A gente apoiando, mostrando o caminho, mas ela construiu, foi colocando o tijolinho dela, ela sozinha... (Fernando Penteado)*[14]

Negra Dja aprendeu a sambar e conheceu histórias do samba paulista através de seu tio[15] Dinho. O samba já vinha como influência de sua família.

> *O samba eu conheci pequena, morando no Recife, por intermédio de um tio, que era um primo, mas que eu chamava de tio Dinho que ia ensaiar uma escola de samba que tinha no Recife. Assim eu fui conhecendo o samba, que foram as palavras, Vai-Vai, Gaviões, samba rock... Conheci através do tio Dinho. Eu era muito pequena. Ele fazia os ensaios passando pelas ruas (eu morava na sétima rua) e mesmo pequenininha, eu era muito descarada e ficava esperando ele. (Negra Dja)*

Outra figura importante na vida de Negra Dja foi sua tia Gertrudes, quem lhe iniciou na religião e valida a garra e a capacidade de superação da sambista negra: *"Eu cuidei de você com esse enredo, porque eu sei que você vai passar por muita batalha e eu quero ver quem é que te derruba. Pode balançar. Você é de Iansã [...]"*, elucida Negra Dja.

Seu "enredo" é Iansã e o que lhe sustenta acerca das problemáticas vividas, samba e orixás. O Candomblé e o samba não se dicotomizam. A percussão de seus tambores, atabaques, ritmos e sons se entrelaçam validados pela poética de Prandi:

> E, enquanto os homens tocavam seus tambores, vibrando os batas e agogôs, soando os xequerês e adjás, enquanto os homens cantavam

[14] Depoimento oral coletado em entrevista, no contexto da pesquisa supracitada.
[15] Primo que chamava de "tio" por ser mais velho.

> e davam vivas e aplaudiam, convidando todos os humanos iniciados para a roda do xirê, os orixás dançavam, dançavam e dançavam. Os orixás podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo das iaôs, eles dançavam, dançavam e dançavam. Estava inventado o candomblé. (Prandi, 2001: 528)

O próprio termo valida sua significância. Candomblé descende de "candombe", palavra iorubana, que significa dança, batuque, e se referia às festividades terreais e divinas realizadas nas senzalas pelos negros escravizados (Kileuy e Oxaguiã, 2009: 29). Mais tarde passou a representar suas liturgias religiosas e se secularizou como Candomblé, consubstância da herança religiosa, cultural e filosófica trazida pelos povos africanos e que representa um modo de viver e de como veem a vida.

O terreiro candomblé é espaço pedagógico onde se forjam conceitos fundamentais da doutrina: oralidade, corporalidade e ancestralidade. (Carvalho; Souza, 2021).

Assim como nas rodas de samba, os batuques do Candomblé expressam a resistência da população negra contra a opressão colonial, na medida em que se assentam na ancestralidade e na propagação de saberes por meio da oralidade.

> *A roda de samba surgiu, não me lembro muito bem de datas [...].. Era uma reunião de pessoas que faziam uma roda, um círculo, cantando, dançando e batendo palma e sempre ficava um no meio. Isso se chama samba de umbigada. Essa pessoa dança, chama alguém, e faz a dança de umbigada, e assim sucessivamente, vai chamando outro, todos batendo na palma da mão, todos cantando, alguns tocando... Então daí que veio o samba de roda, veio da umbigada, do pé no chão. Aquele samba gostoso dos nossos ascendentes que quando tinham tempo, na senzala, faziam a roda deles. E vem da nossa religião espírita, dos orixás. Quando você vai num terreiro, eles estão em roda, em círculo e o samba vem dessa religião, vem dos tambores. (Negra Dja)*

> *Não dá, praticamente, para separar, entendeu? Eu, quando era molequinho, um projeto de molequinho, eu vinha pro samba, a minha mãe me arrumava bonitinho, bem arrumadinho, de terninho engomadinho e eu ficava lá, ouvindo a bateria tocar, o bumbo, o surdo... e ela falava: - Quando a bateria tá tocando, filho, você faz um pedido para você ir bem na escola, para você ter saúde, porque cada vez que toca, ela tá ali, chamando todos os nossos ancestrais. E todos nós começamos pela bateria, no bumbo. Então, está toda ali nossa ancestralidade. (Fernando Penteado)*

O terreiro de Candomblé, tal qual as rodas de samba, carregam simbolismos e memórias ancestrais, permeando a vida de axé, a energia vital, a força motriz para adeptos da doutrina e sambistas, a exemplo de Negra Dja. O axé é o que lhe dá a energia necessária e coragem para se assumir mulher negra e a sua religião, autoafirmar-se e encorajar outras. Por se tratar de culto matrifocal, recriado e parido

por mulheres, por uma perspectiva ritualística de reverência à mulher, ao feminino, à fertilidade, a convivência com outras mulheres negras no âmbito dos terreiros, favorece a construção do acolhimento e do pertencimento.

O Candomblé gesta riquezas de sabedorias cotidianas retratadas por seus cultos religiosos e simbolismos de fé, festas de santo, danças, vestuário, dialetos e revelam retratos denotativos da ancestralidade do povo afro-brasileiro.

> Em um universo de luzes e cores, ao som de tambores mágicos, deuses e deusas ancestrais unem-se aos seus filhos humanos em festejo. O candomblé, tal como outras manifestações religiosas de ascendência africana radicadas no Brasil, nos revela um mundo complexo, onde coexistem homens e orixás em um universo que não se restringe ao que os olhos podem enxergar. As festas, o ápice do culto, revelam traços característicos da cultura negra no Brasil, e a roda é um deles: roda de candomblé, roda de samba, roda de jongo, roda de capoeira, xirê. A roda pressupõe igualdade, mesmo que haja hierarquias, e é através da roda que os Orixás concedem o axé. Em roda velhos e jovens, das mais distintas classes e cores, se juntam, compartilhando o mesmo espaço sagrado, festejando a chegada do orixá na Terra: um dos exemplos de comunicação do Ayé com o Orum. (Araujo; Dupret, 2012:53)

Segundo Lopes (2011: 73; 1066), o ayé (aiê ou àiyé), designa "o mundo físico, terreno, material" ou mundo visível, enquanto o Orum representa o "compartimento do universo onde moram as divindades" ou mundo imaterial, invisível. O xirê, por sua vez, consiste em uma festa pública realizada no Candomblé e, na qual, os cânticos invocatórios dos orixás são executados, representando, também, a ordenação rítmica "dos toques, cantigas e danças com os quais os orixás são invocados" (LOPES, 2011: 1478).

No Brasil, o Candomblé se fundamentou na esfera conceitual da religião e a comunidade terreiro luta, até os dias de hoje, pelo direito legal de praticar seus rituais, crer e ser. Seu território é o terreiro, o corpo. Todo espaço é território-terreiro de aprendizado para uma religião fundamentada na oralidade de povos africanos. É religiosidade que se aprende e se aprimora na vivência das obrigações litúrgicas pelo iniciado na doutrina.

Na definição de Lopes (2011: 1385), terreiro é a "designação genérica do espaço físico que sedia cada uma das comunidades religiosas afro-brasileiras." Em que se pese, por parte do autor, terreiro, como já vimos, transcende a generalização do termo. Saberes se transmutam em magia e extrapolam o espaço físico do terreiro.

Compreender o espaço material e divino do terreiro exige desprendimento dos modelos hierarquizados de ensinar-aprender, pois lá, mulheres seguem fiéis à noção de que "nossas práticas de saber se tecem a partir das relações, e das consequentes alterações e acabamentos que nos é dado pelos outros." (Rufino, 2018: 78)

No terreiro, a natureza é cultuada como divindade, profano e sagrado se misturam. O Iorubá é praticado nas conversas informais consistindo em importante instrumento para a construção da identidade individual e coletiva das/os filhas/os do terreiro.

Samba e Candomblé, sob o olhar apaixonado da sambista Negra Dja, denotam espaços educativos, onde podem ser construídos processos identitários, encontrar representatividade, conviver e atuar coletivamente entendendo que "ensinar e aprender implicam convivência. O que acarreta conflitos e exige confiança, respeito não confundidos com mera tolerância." (Silva, 2007:501).

Atuar coletivamente, segundo Negra Dja, também compete entender e valorizar as hierarquias presentes nos espaços da comunidade de samba e de terreiros, levando para a vida esses aprendizados.

São diversos os processos educativos que Negra Dja revela ter vivenciado no contexto das rodas e escolas de samba, por isso considera essa prática social como patrimônio brasileiro.

> *Pelo pouco que eu conheço de samba, a vida no mundo de uma escola de samba é uma aula de história: presente, passado e futuro. Você estuda política, você estuda a natureza, você estuda a sociedade, você estuda diferenças, diferenças de crenças, religiões, culturas de outros países, outras nações... É uma escola. O carnavalesco quando se senta com o presidente para discutir qual vai ser o tema da escola, o que vai se falar, o carnavalesco junto com esse presidente, esse conselho, viaja, estuda, pesquisa, se joga, mostra da melhor forma que eles conseguem para uma massa poder ver um estudo maravilhoso. (Negra Dja)*

> *São temas que as pessoas esqueceram e vem a escola de samba e apresenta esses temas na avenida e faz as pessoas chorarem e faz as pessoas sorrirem, coloca para fora coisas que não podem ser faladas... Sabe, assim, eu acho a escola um mundo mágico, educativo, tanto para uma escola, para uma criança quanto para um adulto, para vida, uma organização, um sincronismo em si, é um sincronismo gigante. [...] (Negra Dja)*

> *[...] Existe uma organização, um sincronismo que, eu levo muito na minha vida, sabe, quando você organiza a escola, então você tem a comissão de frente, onde fica a bateria, como vai fazer as alas, o recuo da bateria para não deixar buraco na avenida... É uma coisa maravilhosa! (Negra Dja)*

> *Aprende-se muito, muito mesmo. Tanto língua portuguesa, quanto história, dança, física, cuidar do seu corpo... Na verdade eu acho que deveria ter uma aula de música, de samba, porque samba é patrimônio brasileiro. É uma cultura original brasileira, não tem pra onde ir, tudo é samba. (Negra Dja)*

Ao participar de rodas de samba e ao sentir o contato com seu orixás, Negra Dja afirma que renova suas energias e se sente livre.

> *Eu, quando estou numa roda de samba, eu me sinto livre, eu me sinto eu, eu me sinto pé no chão. Eu me sinto valorizada, eu me sinto viva. Eu tenho certeza de que muitas pessoas também sentem isso, tanto que a música, o samba em si, me ajuda na minha saúde. Muitas vezes eu fui a um show e estava com a minha cabeça explodindo com crise de enxaqueca. Lá, pessoas tocando surdo, aquele bum, parecia que a minha cabeça ia explodir mais ainda. Menina, quando eu pegava aquele microfone e subia no palco, cadê dor? Sumia! Parecia que não era mais a nega. Não tinha mais nada. Esquecia até da dor. Ia pra casa como se tivesse tomado um remédio maravilhoso num soro, um soro-samba, o remédio samba. Alegria e vida, renovação de energia. E assim, né? Como vem de nossos orixás, nossos guias, nossos mentores, acho que o samba renova nossas energias. É tanta corrente espírita, tanta gleba de luz, tantos espíritos poderosos cheios de energia positiva que vão lá e abençoam a gente. Quantas vezes eu encontrei pessoas no samba, totalmente tristes, sentados numa mesa sozinhos. E estavam lá... as vezes, até no final, a pessoa resolve se levantar e brincar um pouco, até dançar e quem sabe pular, se divertir, bater palma... (Negra Dja)*

Na convivência em rodas de samba e terreiros, Negra Dja foi aprendendo a tecer sua representatividade, venceu as adversidades vivenciadas nas ruas e alçou o reconhecimento como cantora de samba e como mulher negra. Pela sua forma de agir audaciosa e irreverente e pela sua intimidade com os santos - aprendizagens forjadas em suas experiências nas práticas sociais do samba e do Candomblé – podemos concluir que Negra Dja vêm aprendendo a erguer a sua voz e a ocupar o seu lugar de fala.

Considerações

O Candomblé e o samba constituem-se como espaços representativos de valorização da cultura negra e como lugar de educação e de pronúncia coletiva do mundo. A comunidade terreiro é lugar onde filhas e filhos de santo têm seu lugar de fala, encontram representatividade, vivem, convivem. É lugar de acolhimento e aceitação. É espaço político, gerador de manifestações culturais e participação social, em que se discutem ações de resistência à invisibilidade das violências sofridas pelo povo negro sejam elas motivadas por raça/cor, gênero, sexualidade, classe social ou religiosidade.

As rodas de samba e os terreiros de Candomblé figuram, ainda, como espaços de acolhimento, de convivência e de coletividade de mulheres negras. Nestes espaços, elas podem se sentir acolhidas, ao se (re)encontrarem e partilharem suas experiências – denunciarem suas dores e anunciarem suas cores, sabores e amores. Podem (con)viver, ao formularem os enfrentamentos necessários para atingir suas

demandas e reivindicações específicas, levando em consideração suas condições e existências plurais. Bem como podem vivenciar o pertencimento ao se perceberem como parte de uma coletividade.

No acolhimento, na convivência e na coletividade são forjados diversos processos educativos que vêm possibilitando, cada vez mais, que mulheres negras encontrem sua voz e força para propagarem autoimagens que contrastam com os estereótipos veiculados na narrativa hegemônica, nos quais comumente as mulheres negras figuram destituídas de agência. Ao tomarem parte das rodas de samba e do Candomblé, essas mulheres vêm aprendendo juntas como romper o silêncio e como erguer a sua voz para que possam seguir se movimentando em direção à construção de sua autodeterminação e suas formas de resistência.

Referências:

ARAUJO, Anderson Leon Almeida de; DUPRET, Leila. Entre Atabaques, sambas e Orixás. *Revista Brasileira de Estudos da Canção,* Natal, v.1, n.1, jan./jun. 2012.

ARROYO, Miguel. Educação popular, saúde, equidade e justiça social. *Cadernos Cedes,* Campinas, SP, v. 29, n. 79, p. 401-416, set./dez. 2009.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-133, dez. 2003.

CARVALHO, Alexandre Filordi de; SOUZA, Ellen de Lima. O erê e o devir-criança negro: outros possíveis em tempos necropolíticos. *Childhood & Philosophy*, Rio de Janeiro, v. 17, p. 01–28, mai. 2021.

FIORI, E. M. Aprenda a dizer sua palavra. *In*: FREIRE, Paulo*. Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974. p. 1-15.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974.

HOOKS, bell. *Erguer a voz*: pensar como feminista, pensar como negra. Trad. Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, bell. *O feminismo é para todo mundo*: políticas arrebatadoras. Trad. Ana Luiza Libânio. 1ª ed. Rio de Janeiro : Rosa dos Tempos, 2018.

HOOKS, bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília , n. 16, p. 193-210, abr. 2015.

JESUS, Jéssica Oliveira de. A Máscara. *Cadernos de Literatura em Tradução*, *[S. l.]*, n. 16, p. 171-180, 2016.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. *O candomblé bem explicado:* Nações Bantu, Iorubá e Fon. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2009.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação:* episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogá, 2019.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana.* 4ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas,* Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set. 2014.

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

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In. LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber:* eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-142.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

RUFINO, Luiz. Pedagogias das Encruzilhadas. *Revista Periferia,* Rio de Janeiro, v.10, n.1, p. 71 - 88, jan./jun. 2018.

SCHUMAHER, Schuma; VITAL BRASIL, Érico. *Mulheres negras do Brasil*. Rio de Janeiro: Rede de Desenvolvimento Humano; São Paulo: Senac Nacional, 2007.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil. *Revista Educação*, Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 3, v.63, p. 489-506, set./dez. 2007.

SILVA, Maria Rosa da. *O Candomblé e a construção da autoafirmação e da representatividade de mulheres negras*. 2021. 114f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Centro Universitário Salesiano de São Paulo, Americana, 2021.