

Mulheres que testemunham: o papel feminino na constituição do samba de raiz

Débora Facin¹Claudia Toldo²

RESUMO

Inscrito em uma perspectiva interdisciplinar entre língua, cultura e sociedade, este trabalho tem como objetivo discutir o papel/participação da mulher na/no processo histórico de consolidação do samba de raiz. Para isso, os princípios metodológicos que estruturam a reflexão se organizam em torno das noções de testemunho e testemunha (AGAMBEN, 2008) e da relação necessária entre língua e sociedade (BENVENISTE, 1968/2006). Sob inspiração do fundamento saussuriano acerca do sistema, o qual singulariza o *Curso de Linguística Geral*, colocamo-nos, pois, no terreno da língua e a tomamos como norma para toda manifestação de linguagem – o samba de raiz é uma delas. Isso porque, ao responder à problemática que originou este estudo – qual o papel da mulher na consolidação do samba de raiz –, defendemos que a identidade da mulher e sua notoriedade na cultura do samba jamais se limitaram a representações coadjuvantes. A mulher, desde sua presença na Pequena África, foi testemunha (*superstes*) da raiz do samba. Por essa razão, o valor de seu testemunho, que está impresso na língua, sobrevive até hoje na cultura brasileira.

Palavras-Chave: Mulheres. Testemunha e testemunho. Língua e sociedade. Samba de raiz.

1 PRIMEIRAS PALAVRAS

Rua Visconde de Itaúna, número 117, Pequena África³, Rio de Janeiro. Esse é o espaço de um sujeito altivo no mundo do samba, de uma força feminina e, para nós, uma testemunha peculiar da cultura que *agoniza, mas não morre*: a tia Ciata. Segundo o poetinha Vinicius de Moraes, “o samba é carioca e não nasceu no morro”, ele nasceu “[...] no terreiro em frente à casinha de porta e janela da famosa tia Ciata [...]” (MORAES, 2008, p. 11). Pequena África e Casa da Tia Ciata são espaços onde os valores culturais neles construídos extrapolam a forma feminina do nome. Pequena África e Casa da Tia Ciata são alguns nomes que assinalam cenários singulares resultantes do movimento diaspórico que marcam o início do samba urbano carioca e que consistem em espaços enunciativos construídos no samba de raiz. Assim, iniciamos nossa reflexão sobre a participação das mulheres nos

1 Doutoranda em Letras pela Universidade de Passo Fundo (UPF). E-mail: "deborafacin" <deborafacin@hotmail.com>

2 Doutora em Linguística Aplicada pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: claudiast@upf.br

3 Designação do espaço onde se instalou a comunidade baiana do Rio de Janeiro a partir de 1870. De acordo com a definição de Lopes e Simas (2017, p. 220), “[...] a região se estendia dos arredores da antiga Praça Onze até as proximidades da atual Praça Mauá, [...] as antigas localidades e freguesias da Cidade Nova, de Santana, do Santo Cristo, da Saúde e da Gamboa.” A Pequena África era, por excelência, o espaço onde se encontravam as “múltiplas expressões da cultura afro-brasileira, da música à religião.” Foi nesse lugar que o samba se perpetuou na sua forma urbana.

processos histórico-literário-musical do Brasil, analisando as suas contribuições durante o final do século XIX e século XX, considerando seu papel e sua produção nos campos da história e da literatura, as quais legaram às gerações vindouras seu testemunho de afirmação na esfera pública. Aqui, pelo samba de raiz, cantado pela língua.

Assim, ao propormos um estudo cujo objetivo é refletir acerca do papel da mulher na consolidação do samba de raiz, não visamos a uma abordagem sociológica. O meio pelo qual organizamos a discussão é a língua, porque a língua é o único meio capaz de interpretar a sociedade, porque a língua contém a sociedade, porque é a linguagem que permite testemunhar a sociedade, porque é a língua que possibilita o testemunho das tias baianas⁴ que, indiscutivelmente, edificaram a cultura da Pequena África – cenário principal da gênese do samba carioca.

Partindo da premissa benvenistiana de que a língua contém a sociedade, é inevitável interpretar qualquer fato social fora das expressões linguísticas. Acreditamos que, assim como a língua em cujo sistema impera o princípio coletivo que a solidifica, a sociedade, em sua acepção fundamental, também se constitui sob a condição de vida coletiva. Nesse sentido, tomadas no nível fundamental, língua e sociedade consistem em realidades inconscientes e, numa correlação de necessidade, representam a *forma e o espírito* do homem – que fala.

Se o homem se define na linguagem, e mais, se a língua, antes de comunicar, serve para viver, discutir o papel da mulher enquanto testemunha do samba de raiz, a partir da realidade linguística é, além de oportuno, necessário. É necessário porque a língua do samba, quando enunciada, revela experiências específicas da cultura do samba. É necessário porque a língua, sim, é reveladora da cultura à medida que os valores se transformam e ganham novos sentidos. Afinal, os valores humanos desse homem que vive em sociedade estão impressos na língua. Isso porque a relação entre língua e sociedade, tomadas em “sincronia e numa relação semiológica”, implica duas proposições: “[...] a língua é o interpretante da sociedade; a língua contém a sociedade [...]” (BENVENISTE, 2006, p. 97).

Benveniste (2006, p. 97), ao abordar a relação necessária entre língua e sociedade no *Convegno Internazionale Olivetti*, em outubro de 1968, defende que “acima das classes, acima dos grupos e das atividades particularizadas, reina um poder coesivo que faz uma comunidade de um agregado de indivíduos e que cria a própria possibilidade da produção e da subsistência. Este poder é a língua e apenas a língua”. Ou seja, na sociedade, existe uma força compatível e identitária em meio à multiplicidade das atividades humanas que formam a cultura. Afirmar que a língua contém a sociedade implica se distanciar de qualquer sentimento que coloca língua e sociedade numa relação independente.

É Sapir quem Benveniste (1968/2006) referencia⁵ para afastar-se de qualquer concepção que previa a independência, considerando a natureza, entre os dois sistemas. Antes mesmo de Benveniste (2006, p. 61) atribuir à língua o papel de “[...] interpretante de todos os outros sistemas linguísticos e não-linguísticos [...]”, Sapir (1969, p. 21) conferia à língua qualquer ato humano dentro de uma reali-

4 “Expressão historicamente usada para mencionar as senhoras que vieram da Bahia para o Rio de Janeiro. [...]” Dentre elas, destacam-se: Tia Ciata, Tia Sadata, Tia Amélia do Aragão – mãe de Donga –, Tia Perciliana de Santo Amaro – mãe do João da Baiana –, Tia Fé. (LOPES; SIMAS, 2017, p. 290).

5 Fortemente influenciado por Sapir, ainda em *Vista d’olhos sobre o desenvolvimento da linguística*, 1963, ao abordar a ciência linguística, considerando a tríade homem, língua e cultura, Benveniste propõe que as novas disciplinas concorressem para “uma verdadeira ciência da cultura”

dade social. “Se vemos, ouvimos e sentimos, de maneira geral, tal como o fazemos, é em grande parte porque os hábitos linguísticos de nossa comunidade predispõem certas escolhas de interpretação [...]”. E são essas escolhas que definem esse homem, enquanto ser que realiza esses atos humanos que identificam tais hábitos linguísticos reveladores da cultura de determinada comunidade/sociedade.

Analisar a língua em consonância com a tradição social, hábitos e costumes que definem uma comunidade fez de Benveniste um *linguista à parte* e que, agora, nos inspira a refletir o que há de mais popular no Brasil – o samba – a partir do viés da linguística. Isso porque, assim como Normand (2009), também acreditamos que a língua jamais deve se divorciar de seu fenômeno vivo que é o homem. É desse ponto de vista que construímos nosso objeto de pesquisa. De certa forma, se neste estudo podemos construir nosso testemunho acerca do papel da mulher na constituição do samba de raiz, é porque a língua preserva valores de toda uma realidade social e porque a linguagem nos apresenta como norte de toda forma de simbolização – tomemos como exemplo a significação que as tias baianas carregam até hoje na cultura do samba.

Este trabalho, em termos de organização formal, assim se organiza: para além dessas primeiras palavras, a seção intitulada *Língua-sociedade: o terreno do homem* explora a relação, numa concepção dialética, entre língua e sociedade a partir do artigo benvenistiano *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, de 1968. Na sequência, a seção *A testemunha e a língua do testemunho* se justifica pelo fato de que é pela possibilidade de testemunhar na língua e pela linguagem que discutimos o papel e a participação da mulher na cultura do samba de raiz. Encerramos o texto com uma testemunha peculiar no samba de raiz e que traduz a personificação da força feminina do samba: à Tia Ciata dedicamos as últimas palavras. Este texto faz um percurso que procura mostrar que é pela língua que aqueles que a tomam para dizer algo acabam construindo sentido(s) que testemunham épocas, valores, sentimentos, experiências, culturas inscritas nela mesma e que se tornam possíveis de serem ditas na medida em que locutores se propõem como sujeitos do seu dizer e, assim, se inscrevem na possibilidade da vida, na possibilidade do dizer-se, na possibilidade de testemunhar – neste caso – toda vida implicada no samba de raiz.

2 LÍNGUA-SOCIEDADE: O TERRENO DO HOMEM

Numa comunicação à Sociedade Linguística da América, em 1928, Sapir anuncia que a linguística principiou seu caminho científico a partir dos estudos comparativos entre as línguas indo-europeias. O caso da regularidade fonética, por exemplo, encontrado nas comparações entre as línguas indo-europeias, independentemente de a realidade da língua referir-se a um povo primitivo ou “sofisticado”, assinala o quão ilusório é analisar um fato de linguagem ou de cultura sem considerar o “simbolismo linguístico” que o particulariza. Para o linguista, e em consonância com a teoria sociológica de Emile Durkheim, “[...] a linguagem é um guia para a ‘realidade social’ [...]” (SAPIR, 1969, p. 20). Isso porque a realidade humana não se abrevia a uma prática imediata; a realidade humana, as atividades sociais, enfim, a vida em sua coletividade espelha-se nas palavras “ou as palavras a sugerem em surdina”.

A significação das palavras à luz do comportamento sociocultural invoca aquele Benveniste comparatista, para quem o reconhecimento dos povos e os movimentos das instituições ao longo do tempo se fazem compreender a partir de uma razão única: a língua. Em *O vocabulário das instituições indo-*

européias, Benveniste (1995a, p. 317) relaciona os fatos de linguagem aos modos de vida, às relações sociais das instituições. Exemplifiquemos com a gênese da definição da palavra “livre”, o que é oportuno para uma pesquisa cujo objeto é o samba. Ser livre significa pertencer “a um tronco étnico designado por uma metáfora de crescimento vegetativo. Essa pertença confere um privilégio que o estrangeiro e o escravo jamais conhecerão”. Este – o escravo –, ao contrário do homem livre, é um “homem sem direitos”, já que é tido como “inimigo” e, portanto, encontra-se excluído do processo de “desenvolvimento da comunidade”. É assim que Benveniste (1995a, p. 11-12, grifo nosso), no estudo das línguas em consonância com o funcionamento da sociedade, busca “por meio da comparação e de uma análise diacrônica, de fazer surgir uma *significação* ali onde de início, tínhamos apenas uma *designação*”.

Tamanha era a dedicação de Benveniste aos testemunhos da língua que, enquanto conhecedor de muitas línguas, conjugou a teoria com observações de *fatos culturais* a respeito de povos cujos costumes se apresentavam tão inusitados que “desencorajavam até os etnógrafos”. Testemunho dessa experiência é o relatório datilografado que Benveniste endereçou a Edward F. D’Arms, em 5 de fevereiro de 1954, no qual ele relata sua experiência com os índios tlingit do Alasca tidos como “os mais avessos à pesquisa.” Nesse documento, Benveniste (2014, p. 219) confessa: “[...] tive a sorte de fazê-los aceitar minhas perguntas e de obter deles preciosas informações sobre os temas que me interessavam.” Adquirida a confiança dos tlingit, o linguista visitou as casas de cerimônias dos clãs, conheceu os “[...] objetos ritualísticos e as máscaras [...]”, as quais, segundo ele, não eram mostradas aos estrangeiros. Toda essa experiência era, nas palavras de Benveniste (2014, p. 219), “dedicada à língua”.

Os costumes dos povos interessavam a Benveniste (2014) à medida que esses fatos culturais constituíam fatos de língua. Essa experiência está presente ainda no *Vocabulário das instituições indo-européias*, quando o Benveniste comparatista se debruça a analisar, a partir do interior das línguas, o vocabulário desses povos relacionado à evolução dessas instituições, aos rituais e à cultura. Nesse sentido, essas experiências de Benveniste em conhecer bem de perto as línguas do homem testemunham desde sempre a presença do homem na língua e na linguagem.

E não é só o Benveniste das línguas que atesta a relação necessária entre língua e sociedade. Os artigos que compõem a sexta parte dos *Problemas de Linguística Geral I – Léxico e Cultura* apresentam um Benveniste que encontra no emprego das formas os fundamentos das estruturas sociais. Exemplo disso é o emprego do termo *hostis* em Roma, ou ainda a análise intralinguística do termo cidade esquematizada em dois modelos: grego e latino⁶.

É inegável o interesse de Benveniste pela vida social dos povos com o propósito de estudar a língua. Em *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, Benveniste (1968) toma a língua e sociedade numa relação estritamente necessária, uma não se concebe sem a outra; elas são tomadas numa relação semiológica – de interpretante e interpretado⁷. Afirmar que a língua interpreta a sociedade significa que a língua contém a sociedade.

6 Trata-se especificamente do texto *Dois modelos linguísticos da cidade*, 1970, em homenagem a Claude Lévi-Strauss. Nele se percebe uma análise da língua a partir da dimensão intralinguística apontada em *Semiologia da língua*, 1969. Não se trata, portanto, de uma denominação do objeto, mas de uma relação entre a estrutura própria da língua e um derivado.

7 Temos aqui uma noção embrionária do princípio de interpretância da língua, o qual será desenvolvido mais largamente um ano depois em *Semiologia da língua*. Nesse momento, Benveniste (1969/2006, p. 55) não toma a língua apenas como interpretante da sociedade – como no texto de 1968; o autor a eleva a “[...] uma situação particular no universo dos sistemas de signos”, porque a língua é “o interpretante de todos os outros sistemas, linguísticos e não-linguísticos [...]”

Nesse sentido, Benveniste se distancia da concepção histórica de língua e sociedade, visto que, nesse nível, não se pode estabelecer qualquer correlação. Por outro lado, língua e sociedade, quando tomadas em um nível fundamental, percebe-se logo a homologia entre as duas instituições (BENVENISTE, 1968/2006). Tanto a língua quanto a sociedade fazem parte do inconsciente humano e ambas coexistem pelo mesmo princípio: o da coletividade. Tal princípio, já abordado no *Curso de Linguística Geral*, é a razão pela qual “[...] o fato social pode, por si só, criar um sistema linguístico. A coletividade é necessária para estabelecer os valores cuja única razão de ser está no uso e no consenso geral: o indivíduo, por si só, é incapaz de fixar um que seja [...]” (SAUSSURE, 2006, p. 132). Destacamos que no CLG essa dimensão de coletividade nos é muito cara na medida em que, para Saussure, a língua é,

[...] um produto social da faculdade de linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos [...] [e] [...] ela pertence além disso ao domínio individual e ao domínio social; não se deixa classificar em nenhuma categoria de fatos humanos, pois não se sabe inferir sua unidade [...]. (SAUSSURE, 2006, p. 17).

É disso que queremos tratar: é desse amálgama língua, cultura, sociedade, que não se define por si, que queremos olhar para ver como Benveniste – o homem, que vive em sociedade, está na língua, portanto ela o interpreta.

O que se apresenta no *Curso* acerca do valor linguístico já nos adianta o porquê de a língua ser o interpretante da sociedade: ela “[...] fornece a base constante e necessária da diferenciação entre o indivíduo e a sociedade. Eu digo a língua em si mesma, sempre e necessariamente [...]” (BENVENISTE, 2006, p. 98). É nesse momento que Benveniste (1968) faz alusão aos fundamentos saussurianos no que diz respeito ao que há de mais caro no *Curso*: a noção paradoxal do valor linguístico. Ao mesmo tempo que somente à língua se confere a possibilidade de interpretante, porque ela “funciona como uma máquina de produzir sentido”, ou seja, constitui um sistema, o valor linguístico “[...] só é verdadeiramente determinado pelo concurso do que existe fora [da língua] [...]” (SAUSSURE, 2006, p. 134), isto é, nas relações do discurso. Tomemos o próprio exemplo de Saussure: não se pode imediatamente fixar um valor à palavra sol sem considerar o que a circunscreve; isso porque “[...] línguas há em que é impossível dizer ‘sentar-se ao sol’” (SAUSSURE, 2006, p. 135). Da mesma forma acontece com “os testemunhos que a língua dá [...], [eles] adquirem todo seu valor se eles forem ligados entre eles e coordenados à sua referência [...]” (BENVENISTE, 2006, p. 100). Para isso, Benveniste (2006) cita o caso dos termos *língua* e *sociedade* e justifica que a diversidade das referências que a eles podemos atribuir constitui o testemunho do sujeito que emprega as formas. E essa realidade da língua cujo testemunho só é possível quando enunciado nos faz retomar duas questões presentes no *Curso* que atestam o lugar único da língua como interpretante: é à língua que cabe o primeiro lugar no estudo da linguagem; “[...] é a língua que faz a unidade da linguagem [...]” (SAUSSURE, 2006, p. 18). Sendo assim, *a língua é um todo por si*.

Ainda que o tema sociedade seja um tanto polêmico na teoria benvenistiana (FLORES, 2013), a análise que Benveniste faz das relações entre língua e sociedade, a partir da realidade subjetiva e referencial do discurso, está fortemente amparada em Saussure, especialmente quanto ao *valor*

(BENVENISTE, 1969/2006, p. 61).

*sincrônico*⁸ dos signos. E é justamente aí que Benveniste (2006) encontra Saussure para encontrar critérios comuns entre o sistema da língua e o sistema da sociedade numa relação de interpretante e interpretado, respectivamente.

Se “nada pode ser compreendido que não tenha sido reduzido à língua”, porque esta é, concomitantemente, o meio pelo qual se descrevem os fatos do mundo e a experiência humana – do sujeito e da sociedade –, língua-sociedade não é um título com termos justapostos. Trata-se de noções que nasceram da mesma natureza e que encontram na possibilidade da subjetividade as razões de existência: “é a inclusão do falante em seu discurso que coloca a pessoa na sociedade”. Ao tornar a língua própria de si, o homem “se inclui em relação à sociedade e à natureza e ele se situa necessariamente em uma classe” – de autoridade ou de produção (BENVENISTE, 2006, p. 101). Portanto, a língua quando enunciada carrega novos valores os quais não se fecham na significância do sistema, mas se completam, conforme apregoa Saussure (2006), por um elemento imposto de fora – pelo sujeito que emprega as formas. Essa lacuna existente entre a *significação* e o *valor* na língua é o que permite aproximar língua e sociedade e, sobretudo, testemunhar na língua a sociedade e a cultura, onde está o homem – a testemunha. E como encontramos inquietantemente no CLG: *é necessário colocar-se primeiramente no terreno da língua e tomá-la como norma de toda as outras manifestações da linguagem* (SAUSSURE, 2006, p. 16-17). Por que não tomá-la como espaço de testemunhar experiências, experiências humanas e femininas no samba de raiz?

3 A TESTEMUNHA E A LÍNGUA DO TESTEMUNHO

No capítulo quinto de *Os afogados e os sobreviventes*, Primo Levi descreve as diversas formas de *violência inútil* presentes nos campos de concentração. Dentre elas, está o ritual da tatuagem. Não se tratava de uma experiência dolorida, porém traumática. O trauma residia na simbologia nefasta que minimizava o homem à condição animal. Até o nome lhe fora privado e a única linguagem que lhe restava era uma forma não verbal impressa na pele. Chegado o momento da *trégua*, Levi (2004, p. 103) recorda: “[...] quarenta anos depois, minha tatuagem se tornou parte de meu corpo. [...] Muitas vezes, os jovens me perguntam por que não a retiro, e isto me espanta: por que deveria? Não somos muitos no mundo a trazer esse testemunho [...]”.

Agamben (2008) desenvolve um pensamento acerca das noções de testemunho e testemunha a partir do Primo Levi e sua experiência como sobrevivente nos campos de concentração. No quarto capítulo, *O arquivo e o testemunho*, em *O que resta de Auschwitz*, Agamben (2008, p. 146) define testemunho como o “sistema de relações entre o dentro e o fora da língua, entre o dizível e o não-dizível em toda língua – ou seja, entre uma potência de dizer e a sua existência, entre uma possibilidade

8 “Quando, numa conferência, ouvimos repetir diversas vezes a palavra *Senhores!*, temos o sentimento de que se trata, toda vez, da mesma expressão, em no entanto, as variações do volume de sopro e da entonação a apresentam, nas diversas passagens, com diferenças fônicas assaz apreciáveis [...]; ademais, esse sentimento de identidade persiste, se bem que do ponto de vista semântico não haja tampouco identidade absoluta entre um *Senhores!* e outro, da mesma maneira por que uma palavra ode exprimir ideias bastante diferentes sem que sua identidade fique seriamente comprometida [...]” (SAUSSURE, 2006, p. 125-126). Esse exemplo nos faz pensar o conceito de enunciação em Benveniste (1970/2006, p. 82) presente no *Aparelho formal*, de 1970: “a enunciação é este colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização.”

e uma impossibilidade de dizer”. A ideia de testemunha, cuja origem está relacionada aos termos latinos *testis*, *superstes* e *auctor*⁹, interessa-nos à medida que o samba de raiz, observado pelo viés da enunciação, implica a relação entre homem, língua e sociedade. Além disso, olhamos, em especial, para mulheres que testemunharam a formação da cultura do samba e assinalaram na língua os valores inerentes à sua experiência na cultura e na linguagem do samba.

No campo de concentração, testemunhar significa não viver. O muçulmano, então, representa o não homem, sua vida é reduzida ao subsolo. Ele é apenas um corpo sem voz, sem fala. Seu relato, seu testemunho são nulos, porque, caso o faça, ele morre. No entanto, o muçulmano seria a legítima testemunha, uma vez que é tão somente ele quem poderia relatar por completo a experiência. Impossível. O muçulmano estará morto.

Essa privação totalitária de língua, de fala e de vida em torno do muçulmano é que constrói o testemunhar do sobrevivente ainda que este não corresponda à autêntica testemunha. O paradoxo do Primo Levi se constitui no momento em que não é possível haver verdadeiros testemunho e testemunha, “porque os únicos que poderiam ser testemunhas autênticas foram mortos – como o foram os muçulmanos e tantos outros” (GAGNEBIN, 2008, p. 15-16). O sobrevivente não pode dar testemunho integral. Assim,

[...] o testemunho é o encontro entre duas impossibilidades de testemunhar, que a língua, para testemunhar, deve ceder o lugar a uma não-língua, mostrar a impossibilidade de testemunhar. A língua do testemunho é uma língua que não significa mais, mas que, nesse seu ato de não-significar, avança no sem-língua até recolher outra insignificância, a da testemunha integral, de quem, por definição, não pode testemunhar. [...] O sinal, que a língua julga transcrever a partir do não testemunho, não é a sua palavra. É a palavra da língua, a que nasce lá onde a língua já não está no seu início, deriva disso a fim de – simplesmente – testemunhar; “não era luz, mas estava para dar testemunho da luz.” (AGAMBEN, 2008, p. 48).

Diante dessa construção paradoxal da qual se faz o testemunho, questionamos: e o sujeito? Como conceber a noção de sujeito a partir do paradoxo do Primo Levi? Nesse momento, Agamben (2008, p. 119) concorda com as ideias de Saussure acerca do signo linguístico de que nada na língua “[...] permite prever e compreender de que maneira e em virtude de quais operações esses signos serão postos em funcionamento para formarem o discurso”. Na sequência, cita Benveniste para lembrar que o mundo do signo é fechado em si.

A enunciação de Agamben (2008, p. 120), que se refere ao fato de *ter lugar*, implica um movimento paradoxal. Para o autor, a passagem da língua ao discurso também constitui um ato paradoxal. Isso porque ela “[...] implica ao mesmo tempo uma subjetivação e uma dessubjetivação [...]”. Uma vez que *eu* e *tu* se referem única e exclusivamente à instância de discurso, o sujeito da enunciação corresponde ao indivíduo que se identifica com o *eu* apenas na instância de discurso. Esse sujeito, portanto, deve dessubjetivar-se de qualquer referência que não esteja relacionada à instância de dis-

9 Assim Agamben (2008, p. 27) conceitua essas categorias que representam a testemunha: *testis* compreende “etimologicamente aquele que se põe como terceiro e um processo ou em um litígio entre dois contendores”. O *superstes* “indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso”. O *auctor* indica a testemunha enquanto o seu testemunho pressupõe sempre algo – fato, coisa ou palavra – que lhe preexiste, e cuja realidade e força devem ser convalidadas ou certificadas” (AGAMBEN, 2008, p. 150). O Primo Levi sempre representará, por excelência, o *superstes*, o qual, ao viver em meio ao sistema em Auschwitz, apenas tenta “[...] sobreviver a qualquer custo, isto é, ao custo do entendimento e, também, da comunicação com os outros [...]” (GAGNEBIN, 2008, p. 13).

curso; ele deve “desobjetivar-se enquanto indivíduo real”. Assim, o sujeito em Agamben (2008, p. 121) também se constitui a partir de um paradoxo. Isso porque, no contexto da enunciação, quem fala não é o indivíduo, mas a língua. O sujeito do mundo se cala, porque ele cede a voz a um outro, o sujeito da enunciação, que por ser “[...] feito integralmente do discurso e por meio do discurso, mas exatamente por isso, no discurso, não pode dizer nada, não pode falar [...]”.

No entanto, considerado o raciocínio de Agamben (2008, p. 125) sobre uma ideia quase que fascista, já que “[...] os homens são homens enquanto dão testemunho do não homem [...]”, lembremos que é ele mesmo quem defende a in-fância enquanto relacionada a alguém sem língua. Reside aqui, portanto, a ideia pressuposta de que o homem só se constitui enquanto tal em razão da língua. De Hurbinek nada restou (ou restou?). Apenas o seu testemunho enunciado por Levi. E nessa lacuna entre a *langue* e a *parole* encontra-se o sujeito da enunciação, que se constitui à medida que a sua figura implica sempre um impossível ato de testemunhar que lhe é anterior.

Assim como a língua é fascista¹⁰, como apregou Barthes, a sociedade é fascista à medida que a tese do testemunho assim se declara: “[...] os homens são homens enquanto não são humanos [...]” (AGAMBEN, 2008, p. 125). A realidade discursiva, então, deve ser compreendida como uma possibilidade – não como uma impossibilidade – de o homem tornar-se sujeito *na e pela* linguagem. É pelo discurso que o homem insere o seu discurso no mundo num aqui e agora. É o único modo de (sobre)viver do homem. Dessa forma, a possibilidade de falar não se constitui em razão de uma contingência. É esse poder não ser que, pela enunciação, viabiliza o poder ser. É desse “poder ser” que trataremos a seguir. É de uma personagem feminina na história do samba brasileiro que queremos, em razão da língua, fazê-la testemunhar algo anterior: o samba de raiz, pela Tia Ciata.

4 TIA CIATA, UMA TESTEMUNHA PECULIAR NO SAMBA DE RAIZ

Visualizemos um Rio de Janeiro lá do final do século XIX que se imortalizou tanto no imaginário popular quanto na linguagem da cultura do samba:

Isso aqui era a Praça Onze. Era a capital de um reino chamado Pequena África. Um reino imaginário que reunia boa parte dos negros que viviam no Rio de Janeiro nos anos logo depois da Abolição. Um reino que seguia a religião, a arte e a culinária da mãe África. Um reino do qual eu fui rainha. Cheguei aqui ainda no século XIX, já mulher feita. Vinda da Bahia onde os orixás me presentearam com o dom de fazer quitutes. Fazia doces em casa e vendia na rua. Nessa época, morava no centro e trabalhava por lá mesmo. Estava quase começando o século XX quando me mudei para a Praça Onze. Os negócios iam bem. Minha casa era grande. Festa seja para orixá ou para gente mesmo era a minha especialidade. Tinha sempre comida no fogão e música pela casa toda. Do chorinho ao partido-alto. Os meninos bons de música viviam lá, como Pixinguinha. [...] Eu morri antes dos grandes desfiles das grandes escolas começarem, mas até hoje eu vivo em cada baiana que entra na avenida. Eu sou a Tia Ciata. Sou uma cidadã, negra, brasileira. Nisto, orixás e gente são iguais: adoram uma boa festa.¹¹

10 Uma vez que a língua tem um lugar, a subjetividade é pressuposta. Assim, o sujeito da enunciação se dessubjetiva à medida que ele faz falar a língua. Não é o sujeito que fala, é a língua (AGAMBEN, 2008)

11 Homenagem de Leci Brandão à Tia Ciata. BRANDÃO, Leci. *Tia Ciata, Hilária Batista de Almeida (1854-1924) – Heróis de Todo Mundo*. 14 abr. 2012. Transcrição nossa. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1c0mym-CjQkM>>. Acesso em: 5 maio 2017.

Na voz de Leci Brandão, vive Tia Ciata e, com esta, a paisagem do Rio de Janeiro – aquela do final do século XIX até meados do século XX – ilustra uma cena dotada de peculiaridades as quais se immortalizaram no imaginário popular. Chamado por Heitor dos Prazeres¹² de Pequena África, em termos geográficos, este lugar compreendia o espaço que iniciava na zona do cais do porto até a Cidade Nova, cuja capital era a Praça Onze (MOURA, 1995).

Pequena África. O espaço do negro descendente de escravo, do sabor apimentado dos pratos afro-brasileiros, do culto aos orixás, da cachaça, da festa. Ainda que o nome carregue em sua forma o singular – Pequena África –, não podemos pensá-la sob um ideal homogeneizado e único. Essa África que se instalou no Rio de Janeiro não era formada única e exclusivamente por negros oriundos da Bahia; o local também comportava outros grupos, por exemplo, judeus, mestiços, ex-escravos de outras partes do Nordeste. Faz sentido, assim, pensarmos a Pequena África como resultado de um “território pluriétnico”, de um espaço que reuniu “grupos híbridos e heterogêneos formando ‘este conjunto de praças negras’ na cidade do Rio de Janeiro.” (NOGUEIRA; SILVA, 2015, p. 22). O contexto histórico pós-abolição – a insuficiência de postos de trabalho à grande massa de trabalhadores livres na Bahia – contribuiu fortemente para que essa população se deslocasse ao Rio de Janeiro em busca de novas formas de sobrevivência. Diante disso, as “praças negras”, além de compreenderem espaços singulares de permanência, propiciaram aos negros recém-chegados relações pluriétnicas, saberes, afetividades e estratégias culturais num contexto em que imperava o projeto esteticista de urbanização, a partir de teorias puramente racialistas disfarçado no discurso de higienização dos afrodescendentes.

Esse projeto de transformar o Rio de Janeiro em uma “Europa possível” (MOURA, 1995, p. 47) foi edificado pelo então prefeito Pereira Passos¹³. Dentre as várias medidas aplaudidas pela elite que visavam a uma “*art-nouveau*”, encontrava-se a eliminação dos cortiços localizados na área central da cidade; literalmente, um “bota-abaixo” que comprometeu a população pobre carioca. A derrubada do mais famoso deles, o Cabeça de Porco¹⁴, levou os moradores a iniciarem a subida do morro da Providência. A demolição não dava trégua e outros processos de remoção aconteceram, empurrando “outros pobres da cidade morro acima.” (NETO, 2017, p. 36). Foi o que aconteceu com os morros de Santo Antônio, São Carlos, Borel, Formiga, Macaco, Mangueira e Salgueiro (NETO, 2017).

12 Heitor dos Prazeres (1898-1966) nasceu no Rio de Janeiro e cresceu nos arredores da zona do Mangue e da Praça Onze. Freqüentador das rodas de samba na casa da Tia Ciata, consagrou-se um expoente do cavaquinho. Como compositor, esteve ao lado de notáveis sambistas como Noel Rosa. Nos anos 30, passou a registrar na pintura o mundo do samba de favela, ressaltando a figura da mulata e a malandragem (PRAZERES, 2016).

13 Um dos investimentos do prefeito visou à “construção de uma via litorânea – a Beira-Mar – e o aterramento de longa faixa de praia abriram caminho para a ocupação da Zona Sul pelas elites. Por sua vez, o desenho da avenida Central (futura avenida Rio Branco), rasgando o Rio de Janeiro de mar a mar, aboliu parte do velho traçado do centro, tragando tudo pela frente. Aos mais pobres, restavam as opções de continuar subindo a encosta dos morros, espriar-se pelos subúrbios ou improvisar moradias coletivas nos casarões sobreviventes à sanha das picaretas, que eram abandonados pelos proprietários originais, os novos habitantes dos palacetes art nouveau de Botafogo, do Flamengo e, mais adiante, de Copacabana” (NETO, 2017, p. 49-50).

14 O cortiço era formado por “casebres, cocheiras, estábulos, pocilgas e galpões, situado à rua Barão de São Félix, no coração da Pequena África”. Vários eram os predicativos a ele atribuídos pela imprensa da época, como “valhacouto de capoeiras e assassinos”, “mundo de imundície”, “atestado negativo da nossa civilização e do nosso bom senso em matéria de higiene”. A população que habitava o Cabeça de Porco girava em torno de duas mil pessoas, grande parte compreendia negros e mulatos, “gente que engrossava a legião de estivadores, pedreiros, serventes, costureiras, ambulantes, marceneiros, doceiras, sapateiros, lavadeiras, biscateiros, prostitutas, punguistas, rezadeiras, embromadores, ventanistas e desempregados em geral da cidade”. O Cabeça de Porco veio abaixo na noite de 26 de janeiro de 1893 (NETO, 2017, p. 34-35).

Assim, o cenário carioca vai ganhando novas formas e a população da Pequena África, além de começar a espalhar-se pelos morros centrais, passa a ocupar subúrbios distantes formados por “negros, mestiços e ex-escravos, muitos deles oriundos da decadente zona cafeeira do Vale do Paraíba”. É nesse sentido, também, que a literatura defende a existência de “pequenas áfricas” ao invés de “Pequena África”, “única, idealizada e resumida à área próxima à zona portuária da cidade” (NETO, 2017, p. 37-38).

A modernidade e a “[...] civilização”, nesta época, tinham como propósito “desafricanizar a capital da República [...]” (NETO, 2017, p. 34). Ante essa missão, o Rio de Janeiro, sob o regime republicano (1889), construía-se mediante princípios positivistas¹⁵ os quais ficaram estampados na bandeira nacional: um Brasil de “ordem e progresso” (NETO, 2017). De encontro a essa ideologia, a paisagem dos cortiços simbolizava o atraso, “um mal a ser extirpado, como um asqueroso tumor”, em razão de “[...] novos tempos e dos ares renovadores do novo modelo civilizatório [...]” (NETO, 2017, p. 34). A Pequena África era vista pela imprensa da época como uma ameaça ao “status civilizatório” tão almejado pelo projeto de governo e pela elite carioca.

É dessa conjuntura que nasce o samba urbano, a partir de estratégias de remodelação da paisagem da cidade e sob a atmosfera do contexto pós-abolição. A disseminação do samba carioca aconteceu concomitantemente à dinâmica de urbanização do Rio de Janeiro. Nesse particular, concordamos com a ideia de que “[...] o samba é mais do que um estilo musical. É uma estética de vida. Ele tem grande importância na formação e na afirmação dos grupos étnicos na cidade, sendo relacionado à ideia de pertencimento em relação a um grupo ou a um lugar simbólico específico [...]” (NOGUEIRA; SILVA, 2015, p. 23). Essa relação diz respeito ao grupo que, num momento anterior, fazia parte da Pequena África, a região central do Rio de Janeiro que reunira pessoas negras de diferentes lugares e, com elas, os rituais específicos dessa cultura, por exemplo, as rodas de samba.

Para além da Pequena África, ainda que os sambistas se concentrassem, de início (até meados do século XIX), na área central carioca, as transformações da cidade ocasionadas pelo projeto de urbanização disseminaram o samba a outros espaços, especificamente aos morros. “A cidade foi atravessada pelo samba e o samba atravessou o processo de urbanização com toda sua força, resistência e estratégias [...]” (NOGUEIRA; SILVA, 2015, p. 23). Trata-se de uma diversidade de costumes que se espalhou levando o samba a outros territórios em um cenário de resistência e de “desafricanização” do Rio de Janeiro.

Cortiços, quilombos, prostíbulos, casas de caboclos, terreiros de candomblés constituíam o espaço pluriétnico pertencente à Pequena África, cuja identidade se caracteriza por manifestações bastante heterogêneas advindas da arte e da religião. E o samba, em sua significação primeira¹⁶, está diretamente relacionado a essa instância de diferentes representações. Não podemos, assim, delimitar um momento ou um espaço específico quanto ao seu nascimento; sua gênese está vinculada a um “[...] circuito de praças negras na cidade do Rio de Janeiro [...]” (NOGUEIRA; SILVA, 2015, p. 28). A casa da Tia Ciata se consolidou, então, como um ponto de encontro das grandes testemunhas do mundo

15 Lira Neto (2017, p. 34) faz referência ao francês Augusto Comte. O regime republicano se amparava na máxima comtiana: “O amor como princípio, a ordem como base e o progresso como meta”.

16 Diz respeito ao momento em que o samba ainda não era considerado um gênero musical, e sim um modo apenas de dançar, uma forma de festejar.

do samba, como a chamada Santíssima Trindade, que era composta por Donga, João da Baiana e Pixinguinha, dentro do circuito diaspórico que compreendia a Pequena África. Nesse sentido, podemos compreendê-la, segundo Nogueira e Silva (2015, p. 27), como “[...] um ponto não cristalizado das tensões desse território pluriétnico que se desloca dentro de uma rede híbrida rizomática em pleno descentramento [...]”. E é nesse espírito de coletividade que o samba se inscreve enquanto expressão única de uma comunidade que se solidifica em meio a um território permeado de valores culturais e de manifestações de caráter artístico, étnico e religioso (NOGUEIRA; SILVA, 2015).

Nessa conjuntura, a casa da Tia Ciata é apenas um exemplo¹⁷ que se cristalizou na memória coletiva como um entre-lugar de histórias, de culturas e de povos diversos. Pequena África e casa da Tia Ciata passaram a compreender espaços ficcionais dentro da conjuntura de formação do samba urbano carioca cuja delimitação acerca das origens está longe de alcançar uma precisão. Nesse cenário coletivo de representação, preferimos falar em possibilidades históricas marcadas pela heterogeneidade de batuques que invadiam cada vez mais as ruas do centro carioca e que tinham como ponto de referência a casa da Tia Ciata.

E quem foi, afinal, a famosa Tia Ciata? Que personagem foi essa? Nascida em Salvador, em 1854, ela foi a “[...] mais famosa de todas as baianas, a mais influente. [...] Hilária Batista de Almeida, Tia Ciata, lembrada em todos os relatos do surgimento do samba carioca e dos ranchos, onde seu nome aparece gravado Siata, Ciata ou Assiata [...]” (MOURA, 1995, p. 95). Tia Ciata, aos 22 anos, mudou-se para o Rio de Janeiro para onde carregou notória sabedoria acerca de conhecimentos religiosos e culinários. Juntamente com outras tias baianas, ela dominava a arte de fazer quitutes, atividade esta enraizada em fundamentos religiosos dos costumes próprios da Bahia.

A quituteira baiana, sempre apresentada sob figurino típico – saia rodada, pano da costa e turbante (MOURA, 1995) –, dedicava-se diariamente ao culto aos orixás¹⁸ como tradição herdada de sua cultura ainda em terras baianas. A sexta-feira, por exemplo, era dia de Oxalá¹⁹, a quem ela ofertava “cocadas e manjares brancos” (MOURA, 1995, p. 97). Ciata de Oxum²⁰, como festeira assídua que era, não abdicara das festas dedicadas aos orixás que aconteciam em torno da Praça Onze. “Partideira, cantava com autoridade, respondendo aos refrãos nas festas que se desdobravam por dias, alguns participantes saindo para o trabalho e voltando, Ciata cuidando para que as panelas fossem sempre requentadas, para que o samba nunca morresse [...]” (MOURA, 1995, p. 99). Percebamos que o

17 Além de Tia Ciata, outras mulheres negras, as denominadas “tias” pela comunidade, marcavam presença no espaço da Pequena África: Tia Bebiana, Tia Celeste, Tia Dadá, Tia Davina, Tia Gracinda, Tia Mônica, Tia Perpétua, Tia Perciliana, Tia Sadata e Tia Veridiana.

18 Trata-se de “entidades sobrenaturais, avatares de ancestrais divinizados ou representantes de forças da natureza, cujo culto chegou ao Brasil e a outros países das Américas com africanos escravizados no golfo de Benim, África Ocidental”. A palavra “orixá” diz respeito às “divindades, masculinas, femininas ou de dupla natureza, de origem iorubana ou nagô, cultuadas no candomblé baiano, no xangô pernambucano e em outras formas deles derivadas” (LOPES; SIMAS, 2017, p. 201). Os orixás têm sido tema recorrente em escolas de samba desde 1966.

19 Considerado o mais poderoso dos orixás e o mais cultuado no candomblé baiano em cujo sincretismo é relacionado à figura de Jesus Cristo, Oxalá “domina a criação como um todo, a vida e a morte”. Seus elementos básicos são água, terra e ar. No Brasil, preserva-se a maioria das peculiaridades africanas de Oxalá, quais sejam, sua primazia em relação aos demais orixás, a cor branca e seu poder na criação (BERKENBROCK, 2012, p. 249).

20 Tida como a mais bela e sedutora, mas também vaidosa e ciumenta, Oxum é a segunda mulher de Xangô. No Brasil, ela se identifica “com os rios e a água doce em geral”; portanto, símbolo da gravidez e da fertilidade. Suas cores são o amarelo e o vermelho. No sincretismo, Oxum compreende às diversas imagens de Maria (BERKENBROCK, 2012, p. 239-240).

samba, nas festas promovidas nesse tempo, não se distanciava das expressões religiosas de matriz africana, pois o samba ainda não havia se tornado um objeto de consumo da indústria de massa; fazia parte de todo um conjunto de representatividade singularizando os negros recém-chegados no Rio de Janeiro no final do século XIX. O samba configurava-se então como um vínculo comum de uma coletividade construída num *continuum* africano que influenciou fortemente nos modos de sociabilidade dos negros brasileiros. Nesse particular, o espaço em torno da casa da Tia Ciata representava “toda a estratégia de resistência musical à cortina de marginalização erguida contra o negro em seguida à Abolição” (SODRÉ, 1998, p. 15). O samba era a própria vida representada e interpretada pela língua.

A casa da Tia Ciata serviu como palco aos grandes representantes do cenário do samba, como Donga, João da Baiana, Pixinguinha e Heitor dos Prazeres, que frequentaram as rodas de samba, aprenderam a cultura baiana e garantiram à música brasileira um toque todo carioca. Foi na casa da Tia Ciata que se produziu o primeiro samba. *Pelo Telefone*, cuja autoria foi atribuída a Donga, é marca embrionária do samba enquanto gênero musical.

Dos sambas de terreiro, dos desfiles dos ranchos até as procissões na Marquês de Sapucaí, muito samba se fez, com ritmos diversos, com distintas influências. Hoje em dia, as escolas de samba, por exemplo, não contam com as pastoras de terreiro. O samba de terreiro já não se faz presente no espaço das escolas; contudo, a memória das tias mulheres existe até hoje em cada baiana mulher que entra na avenida durante os desfiles carnavalescos em todo o Brasil, testemunhando um tempo, uma história, uma origem, uma presença feminina, a da Tia Ciata. É o testemunho, não por estar morto – como o muçulmano, na obra de Primo Levi – mas o testemunho por estar vivo. Testemunho na realidade discursiva enquanto possibilidade de o homem tornar-se sujeito *na e pela* linguagem – a linguagem do samba de raiz.

5 PALAVRAS FINAIS

Com o objetivo de abordar o papel da mulher na consolidação do samba de raiz, aqui personificado na Tia Ciata, duas são as reflexões que queremos ressaltar. A primeira delas está relacionada ao ponto de partida de estudo, à metodologia pela qual organizamos esta pesquisa: a relação língua e sociedade.

O samba, enquanto expressão cultural resultante de uma sociabilidade, movimenta uma série de símbolos – da religião, da culinária, do corpo, dos costumes, dos espaços – que se cristalizaram nas composições dos sambistas como signos dotados de valor. A casa da Tia Ciata, em termos identitários do samba, não foi apenas um espaço onde aconteciam as reuniões e festas da comunidade da Pequena África; mais do que isso, a casa da Tia Ciata sobrevive até hoje na língua de quem vive o samba.

Por exemplo, na composição de Paulo César Pinheiro *Portela na Avenida*, que se tornou praticamente um hino no universo do samba, deparamo-nos com os signos da língua, como *manto azul e branco, reza, procissão, sentinela, Espírito Santo, templo, fiéis, missa*, entre outros que significam e fazem parte do sentido no discurso religioso. Estamos, assim, no plano da significância da língua. Por outro lado, em um contexto carnavalesco, esses mesmos signos completam-se em termos de valor porque comportam a significância da enunciação, de um sujeito que torna a língua própria de si e se

enuncia na sociedade. Na semântica do samba, o *manto azul e branco* remete às cores que simbolizam a Portela, a *reza* é o samba cantado pelos integrantes, o *Espírito Santo* torna-se a águia da agremiação, *sentinela* é a Velha-Guarda que vigia a escola (as verdadeiras testemunhas). A enunciação do sagrado torna-se a enunciação do profano. A interpretância da língua, então, encontra-se nessa faculdade metalinguística de falar-dela-mesma. É a ação do locutor que mobiliza a língua por conta própria e se torna sujeito da (sua) enunciação. É aí que a afirmação de Benveniste (2006, p. 100) de que “[...] os testemunhos que a língua dá só adquirem todo seu valor se eles forem ligados entre eles e coordenados à sua referência [...]” faz todo sentido. Esse é o sentido que nos interessa. É desse sentido que o conceito de testemunho, que abordamos neste texto, interessa-nos sobremaneira.

A segunda e última questão está relacionada ao que aqui apresentamos como fato social a ser analisado à luz da linguística: o papel da mulher na constituição do samba de raiz. Partindo do princípio de que a língua funciona como uma *máquina de produzir sentido*, de que ela é o único sistema interpretante porque contém a sociedade e relacionando o binômio língua e sociedade às razões de o homem se constituir como sujeito, a Tia Ciata, a testemunha (*superstes*) a que referenciamos, foi um sujeito que marcou na língua e na cultura a sua singularidade, porque viveu o samba. “Reverenciada como rainha”, seu “[...] tabuleiro farto de bolos e manjares, cocadas e puxas coloridos era sempre atração [...]” (CENTRO CULTURAL CARTOLA, [s.d.], p. 16). Sempre ornamentada com trajes baianos, a mãe-de-santo seguia seu ritual diário com a venda de quitutes sem jamais deixar de lado sua homenagem ao orixá do dia. Tia Ciata viveu na sociedade carioca numa época marcada por dis-sabores testemunhando a sobrevivência do samba num espaço – Pequena África – onde o seu povo e sua cultura eram absolutamente negados pela maioria. Sua simbologia conquistou a música brasileira e se cristalizou no imaginário popular. Hoje, o testemunho das tias como a Ciata se faz presente no homem que, ao apropriar-se das formas da língua, enuncia o seu samba e se enuncia como sujeito na sociedade, fazendo-se testemunho.

Women that testify:
the feminine role in the constitution of samba de raiz

ABSTRACT

Inscribed in an interdisciplinary perspective between language, culture and society, this paper aims to discuss the role/participation of women in the historical process of consolidating the samba de raiz. For this, the methodological principles that structure the reflection are organized around the notions of testimony and witness (AGAMBEN, 2008) and the necessary relation between language and society (BENVENISTE, 1968/2006). Under the inspiration of saussurean thoughts about the system, that distinguish the Curso de Linguística Geral, we place ourselves in the field of language as tongue and take it as the norm for all manifestation of language – the samba de raiz is one of them. This is because, in responding to the problematic that originated this study – the role of women in the consolidation of samba de raiz –, we argue that the identity of women and their notoriety in samba culture were never limited to secondary representations. The woman, since her presence in Pequena África, was a witness (superstes) of raiz do samba. For this reason, the value of her testimony, which is imprinted in the language, survives even today in Brazilian culture.

Keywords: Women. Witness and testimony. Language and society. Samba de raiz.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução Selvino. São Paulo: Boitempo, 2008.
- BENVENISTE, Émile. **O vocabulário das instituições indo-européias**. Economia, parentesco, sociedade. Tradução Denise Bottmann. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1995a. v. 1.
- BENVENISTE, Émile. **O vocabulário das instituições indo-européias**. Poder, direito, religião. Tradução Denise Bottmann e Eleonora Bottmann. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1995b. v. 2.
- BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral I**. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005.
- BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral II**. 2. ed. Tradução Eduino Guimarães et al. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006.
- BENVENISTE, Émile. **Últimas aulas no Collège de France: 1968-1969**. Tradução Daniel Costa da Silva et al. São Paulo: Unesp, 2014.
- BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- CENTRO CULTURAL CARTOLA. **A força feminina do samba**. Rio de Janeiro: Centro Cultural Cartola; Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, [s.d.]. (Idealização de Nilcemar Nogueira e Helena Theodoro).
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução Selvino. São Paulo: Boitempo, 2008.
- LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades**. 2. ed. Tradução Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004a.
- LEVI, Primo. **A trégua**. Tradução Marco Lucchesi. São Paulo: Planeta de Agostini, 2004b.
- LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Dicionário da história social do samba**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. Prêmio Jabuti 2017.
- MORAES, Vinícius. **Samba falado: crônicas musicais (1913-1980)**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995. (Coleção Biblioteca Carioca; v. 32).
- NETO, Lira. **Uma história do samba: as origens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. v. 1.

NOGUEIRA, Renato; SILVA, Wallace Lopes. Praças Negras: territórios, rizomas e multiplicidade nas margens da Pequena África de Tia Ciata. In: SILVA, Wallace Lopes (Org.). **Sambo, logo penso: Afroperspectivas filosóficas para pensar o samba**. Rio de Janeiro: Hexis, Fundação Biblioteca Nacional, 2015. p. 19-30.

PRAZERES, Heitor dos. **Heitor dos Prazeres: músico, poeta, pintor**. Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: < <http://www.heitordosprazeres.com.br/index.asp>>. Acesso em: 5 maio 2017.

SAPIR, Edward. **Linguística como ciência**. Tradução J. Mattoso Câmara. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1969. ((Filologia e Linguística, v. 1).

SAUSSURE, Ferdinand de. **Escritos de linguística geral**. Organizados e editados por Simon Bouquet e Rudolf Engler com a colaboração de Antoinette Weil. Tradução Augusto Leba Salum e Ana Lucia Franco. São Paulo: Cultrix, 2002.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. 27. ed. Organizado por Charles Bally, Albert Sechehaye e colaboração de Albert Riedlinger. Tradução Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.

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

BIOGRAFIA

Claudia Toldo

Doutora em Linguística Aplicada pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com Pós-doutorado em Linguística - estudos do texto pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora e Coordenadora do PPGL – Doutorado e Mestrado em Letras na Universidade de Passo Fundo. Realiza pesquisas em Teorias da Enunciação, principalmente, estuda as reflexões teóricas de Émile Benveniste. Pesquisadora CNPq; claudiast@upf.br

Débora Facin

Doutoranda em Letras pela Universidade de Passo Fundo (UPF); Mestre em Letras pela mesma Universidade; Especialista em Linguística e Ensino e em Leitura e Produção de Textos pela Universidade Comunitária Regional de Chapecó (Unochapecó); Graduada em Letras pela Universidade do Oeste de Santa Catarina (Unoesc); bolsista Capes; deborafacin@hotmail.com