

Marluce Pereira da Silva
marlucepereira@uol.com.br

Ageirton dos Santos Silva
axessilva@gmail.com

Para além da avenida: as narrativas de sambas de enredo e a constituição de identidades negras

Just beyond the avenue: The sambas-enredo narratives and the constitution of black identities

RESUMO - O artigo discute a resignificação de identidades negras em dois sambas de temática africana de agremiações do carnaval carioca. Indaga-se: Como se dá o processo discursivo de resignificação de identidades negras nos sambas e quais os efeitos desse processo? Examina-se como se dá esse processo discursivo a partir de teorizações dos Estudos Culturais e étnico-raciais e de noções da Análise de Discurso Francesa (AD). Aplicam-se dispositivos metodológicos qualitativos interpretativistas para compreender a discursividade nos sambas. Os discursos produzem deslocamentos de sentido relacionados à assunção da negritude, ao olhar do negro sobre si e sobre seu povo e à discussão do mito da democracia racial.

Palavras-chave: negro, identidades negras, Sambas de enredo de temática africana, escolas de samba, práticas discursivas.

ABSTRACT - This article discusses the redefinition of black identities in two sambas of African theme from the carioca carnival. It questions and examines how the discursive process of redefinition of black identities occurs in the sambas and which effects result from it. Cultural and Ethnic-racial Studies theories and notions from the Discourse Analysis of French line (DA) are used. Qualitative and interpretative methodological instruments are used for understanding the discursiveness in the sambas. Discourses produce displacements of meaning related to the negritude emergence, to the black individual view about himself and his people and to the discussion of the racial democracy myth.

Keywords: black, black identities, sambas-enredos of african theme, samba schools, discursive practices.

Introdução

O carnaval do Rio de Janeiro tem sido pródigo quanto à produção de enredos em torno da temática do negro. África e Brasil, no que diz respeito aos seus povos, às relações étnico-raciais entre brancos e negros e às consequências advindas dessa relação, são o centro de onde emanam discursos circulantes na produção de sambas de enredo de temática africana¹. Neste artigo, tomamos dois desses sambas para análise, quais sejam: o samba da Estação Primeira de Mangueira (1988) e o samba da Acadêmicos do Salgueiro (2007). A escolha do samba da Mangueira se deu por ser bastante representativo de discursividades que atravessam os sambas de enredo de temática africana (SEAs), como, por exemplo, a perseguição dos direitos

de igualdade na sociedade brasileira. A escolha do samba do Salgueiro foi motivada pelos deslizamentos de sentido que a teia discursiva, materializada em enunciados que o compõem, pode elaborar acerca das representações da África e, sobretudo, da mulher negra.

Os discursos transversos nos referidos sambas produzem questionamentos acerca das relações étnico-raciais entre negros e brancos, enfatizando o desenvolvimento do orgulho negro e a luta pelos direitos de igualdade numa sociedade dita democrática e orgulhosa da miscigenação de seu povo como a brasileira, aspectos que nos propusemos problematizar. A problematização nos deu subsídios para a formulação de duas questões orientadoras deste artigo, quais sejam: Como se dá o processo discursivo de elaboração de identidades negras nos SEAs? Qual é o

¹ Apesar de a expressão samba-enredo ter se popularizado, inclusive, entre os autores que escrevem sobre samba e carnaval, a melhor denominação para nomear a música cantada na avenida pelas escolas de samba é samba de enredo. Esse subgênero de samba nasceu para representar o enredo. Portanto, traz em sua gênese uma preposição, visto que é produzido com a *finalidade de*, é *produzido para*, é elaborado com o *objetivo de*. A circunstância de finalidade expressa na sua formação composicional e estrutural geralmente é marcada na língua por uma preposição. Dessa forma, empregamos, neste artigo, a expressão *samba de enredo*, fazendo, apenas, reaparecer a preposição inscrita em sua gênese.

valor dessa discursividade para o negro que trava contato com ela, de acordo com os posicionamentos discursivos dos colaboradores da pesquisa observados nas entrevistas realizadas? Os propósitos definidos foram: compreender, a partir de gestos de interpretação, a urdidura do processo discursivo de significação dos SEAs no tocante aos processos de afirmação, construção e ressignificação de identidades negras advindas dessa discursividade; apreender sentidos decorrentes da discursivização dos SEAs que perpassam relatos de sujeitos envolvidos e discutir a possibilidade de ressignificação de identidades negras.

Identidade: uma categoria em construção

Prefiro ser essa metamorfose ambulante
Do que ter aquela velha opinião formada sobre tudo
[...]
Eu prefiro ser
Essa metamorfose ambulante
Do que ter aquela velha opinião formada sobre tudo
(Raul Seixas)

Mudança, abertura à alteração de pontos de vista, fluidez são alguns dos sentidos que se depreendem dos versos de *Metamorfose ambulante*, de Raul Seixas. O sujeito opta por admitir alterações em sua percepção sobre concepções e sentimentos que possui e sobre fatos e coisas que o rodeiam. Trata-se para ele de uma necessidade. No âmbito dessas mudanças é que concebemos a noção de identidade. Longe de se caracterizar por uma essência, é marcada por um contínuo de alterações. Ela é inacabada, está sempre em construção (Bauman, 2003; Hall, 2003, 2005; Moita Lopes, 2002).

Diferentemente da forma como supõe o sujeito inscrito no referido texto, acreditando que ele mesmo é a força-motor das mudanças, que elas emanam de dentro dele, de sua racionalidade e de seu bel-prazer, elas, na verdade, se impõem, são fruto das transformações socioculturais.

Conforme observa Hall (2003, 2005), as construções identitárias são sensíveis à influência do cenário cultural em que estamos inseridos. Nas palavras de Giddens (2002, p. 36), “mudanças em aspectos íntimos da vida pessoal estão diretamente ligadas ao estabelecimento de conexões sociais de grande amplitude”. À medida que se processarem mudanças em tal cenário, naturalmente, elas sofrerão alterações e/ou ressignificações. Esse novo contexto, dado por mudanças constantes, que se espriam por quase todas as áreas geográficas em um curto lapso temporal, solapa qualquer ideia de fixidez. Tudo se torna fluido. Está-se diante da modernidade líquida, no dizer de Bauman (2005). A liquidez, um processo em que tudo muda tão rapidamente, ganhando novos contornos e desconfigurando o estável, é a marca da sociedade globalizada. Esse processo do instantâneo, do imediato, como se os eventos e os fatos acontecessem em rede, multiplicando-se em todo lugar e num breve espaço de

tempo, numa configuração bem distante da que se dava há décadas, contribui decisivamente para que ares de discussão, de reavaliação e de contemplação de novas perspectivas adentrem e se desenvolvam, provocando fragmentação, por um lado, e fortalecimento, por outro, nos diversos segmentos socioculturais. Entre eles estão, por exemplo, os debates sobre gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade (Moita Lopes, 2002).

Não há mais conceitos sólidos, muito menos identidades fixas, pois o conjunto cada vez mais crescente de pontos de vista, de mudança de atitude e, sobretudo, de convivência com essa pluralidade atravessa a sociedade, caracterizando-a pela diferença. Em outros termos, o sujeito não possui apenas uma identidade única e estável nem tampouco é sempre consciente e livre em seu fazer como se supunha em seu nascimento moderno; pelo contrário, é formado por múltiplas identidades, atravessado pelo inconsciente e nem tão livre assim, conforme observa Foucault (2008).

A era, agora, é a da reconstrução do que se supunha firme, inabalável. Descubrem-se fendas na suposta solidez da formação dos princípios éticos, sociais, culturais e individuais. O homem passa a ver sua multiplicidade através do espelho e toma conhecimento de que a unicidade de sua constituição é apenas – parafraseando Hall (2005) – uma narrativa confortadora de seu eu. Esse conjunto de alterações na sociedade tem provocado o que se costuma denominar crise de identidade, caracterizada pelo descentramento do indivíduo de si próprio ou de seu lugar no mundo social e cultural (Hall, 2005; Moita Lopes, 2002).

Eis as razões por que a reflexão sobre identidade não pode ser associada à ideia de fixidez. Aqueles que adotam perspectivas essencialistas acerca de identidades as fragmentam e colocam-nas em uma redoma que pode se tornar perigosa. A questão da identidade negra, por exemplo, se concebida apenas a partir do conceito de origem, a partir de uma essência africana comum a todos os negros dispersos pelo mundo, cuja base está inscrita no corpo, torna-se fruto de discussão, visto que foi com base na noção do corpo negro que se formulou todo um conjunto de práticas racistas contra o negro, concebendo-o como grosso, feio e sujo, o que corresponderia às características da personalidade do negro, tornando-o indigno de qualquer consideração (Pinho, 2004).

Logo, não é essa a feição de identidade adotada para este texto. A noção de identidade perfilhada aqui é a de uma referência dinâmica e socioculturalmente construída à base de sistemas de representações em torno dos quais nos constituímos e nos posicionamos enquanto sujeitos (Gilroy, 2001). Nessa perspectiva, a identidade é uma questão de tornar-se continuamente com o outro, e não uma questão de ser.

Concebemos identidade como uma construção sociocultural que leva indivíduos a se identificarem como pertencentes a um mesmo grupo, em função das repre-

sentenças que lhes são atribuídas e que eles atribuem a si mesmos. Assim, não se há de perder a compreensão de que ela é fruto de uma articulação entre o individual e o coletivo, em que o olhar do outro e as mudanças estruturais por que passa a sociedade exercem uma força significativa no sentido de provocar alterações nesse processo constante de reformulação da identidade (Hall, 2003).

Identidade negra

A identidade negra é concebida discursivamente neste texto como fruto de uma construção sociocultural que, a partir de uma agenda política e de práticas culturais específicas em torno da causa negra, une os indivíduos da diáspora negra espalhados pelo mundo (Gilroy, 2001). Desde já, está negada a perspectiva essencialista de uma identidade negra. A ideia tão largamente defendida de que existe uma essência interna inscrita no corpo e mesmo nos genes que se encontra em todos os negros não passa de um mito.

Tratar da identidade associando-a ao corpo é algo que parece incorreto e perigoso para o negro. Em nome do corpo, da aparência deste, é que se marcou e se fez perpetuar toda uma discursividade de discriminação contra o negro, caracterizando seu corpo como mal cheiroso, feio e grosso. Em associação a tais traços, formulou-se a tese de que o corpo seria o espelho da alma, de forma que o negro foi concebido como indigno de confiança por ter uma índole dubitável. A antropologia criminal de Lombroso, psiquiatra italiano, teve muito eco no país, no início do século XX. Acreditando que as proporções do corpo representariam o espelho da alma, não foi difícil tomar o biótipo do negro como propenso à criminalidade e empurrá-lo para as casas de detenção (Bento e Carone, 2003; Pinho, 2004).

Assim, torna-se claro que não há qualquer vantagem em tomar os traços do corpo como marca identitária negra. É preciso enxergar que tomá-lo como *locus* identitário, levando em conta a cor da pele e a textura do cabelo, é cair na mesma cilada para a qual o negro foi empurrado pelo branco, associando-o exclusivamente ao domínio do corpo (uma perspectiva instintiva, animalesca) e associando a si mesmo ao domínio do intelecto, da razão, da ciência, da capacidade de pensar.

Tem sido muito comum, nessa perspectiva de considerar o fenótipo como um traço marcante da identidade negra, concluir que habilidades como a mestria na dança, a força do canto e a ardência no sexo seriam traços herdados por todos os negros. Vê-se nessa concepção de negritude um absolutismo étnico que, se em alguma época já fez algum sentido, hoje não mais o faz. Essa perspectiva foi importante para o Pan-africanismo no seu intuito de formular algo que pudesse ser tomado como um elo de união entre todos os negros que enfrentaram o processo da diáspora e que pudesse fazer frente, no sentido de

igualdade de condição, à cultura branca hegemônica. Como observa Ribeiro (1997, p. 208):

Para que eles (os intelectuais do Pan-africanismo) tivessem valor enquanto pessoas ante o pensamento racista, tiveram de construir para si uma identidade essencialista reativa, baseada em características próprias. Em outras palavras, tiveram de construir uma cultura e identidade negra e africana que se contrapusessem à identidade e cultura européias que os rejeitavam como inferiores. E é desse movimento reativo que nascem a identidade e cultura negra ou africana, em suas muitas versões e variedades.

Hoje, no entanto, mostra-se como uma estratégia que merece reavaliação. Mas os frutos desse ângulo do enfrentamento das questões raciais ainda se ramificam com intenso teor na atualidade. Nas lutas antirracistas há tendências essencialistas e tendências não essencialistas. No Brasil, por exemplo, os movimentos negros adotam perspectivas essencialistas. Parte-se do princípio de que a Mama-África deve estar inscrita no corpo, de forma que é preciso tornar-se negro. A estratégia para que os militantes absorvam os traços de africanidade e entrem em sintonia plena com as raízes é dada por essa ligação externa que se revela no trato do cabelo, na indumentária a vestir, nos fenômenos culturais a cultivar e também na busca do conhecimento das histórias de África a partir das narrativas de africanidade. Trata-se, na verdade, de um desejo de reencontro com a terra-mãe, de busca das raízes perdidas, como que numa tentativa de voltar para casa, o que não parece muito possível, pois, como refere Hall (*in* Pinho, 2004, p. 104) em entrevista ao *Correio da Bahia* em 31 de julho de 2000: “Não podemos voltar ao início e retornar a uma identidade perdida. Pode parecer triste, mas não é possível ‘voltar para casa’ porque aquele que sai nunca mais volta do mesmo jeito que saiu”. Além do mais, é preciso tomar cuidado com as reconstruções identitárias negras essencialistas, pois, mesmo imbuídas do desejo de libertar o negro de representações que o estigmatizam, podem aprisioná-lo em novos arquétipos que o enquadram fixamente, conforme alerta Fanon (2008, p. 47), ao formular que o importante é “levar o negro a não ser mais escravo de seus arquétipos”.

Em razão da perspectiva essencialista adotada pelas organizações culturais negras no país, é preciso deixar claro que, para as escolas de samba do Rio, assim como para os blocos afro de Salvador e para as organizações culturais negras de modo geral, a base da identidade étnica é constituída por elementos que se acreditam ser compartilhados por todos do grupo, cuja representação se marca por origem, linhagem e ancestralidade. A partir dessa concepção, entendem que as identidades negras são étnicas, raciais e afro-referenciadas. O processo de construção dessas identidades fundamenta-se na centralidade do corpo. Com base nessa concepção de identidades negras, os sambas de enredo dos Grêmios Recreativos Escolas de Samba do Rio de Janeiro (G.R.E.S) discutirão

com muita frequência aspectos das questões raciais no país centrados numa concepção de identidade em que o corpo é a referência. Contudo, também não deixam de admitir que tais identidades sofrem influência social e histórica (Pinho, 2004).

Nessas considerações que tecemos, não estamos perdendo de vista, esclareça-se, que o corpo é um capital cultural do negro, conforme observa Hall (2003). O que estamos afirmando, em sintonia com a ideia do autor, é que o corpo, enquanto capital cultural, não deve ser tomado numa perspectiva essencialista. Para ele, o que caracteriza essencialmente a cultura negra é a tríade formada pela estratégia do corpo como capital cultural para os escravos e seus descendentes e pela centralidade da música e do estilo.

No bojo das perspectivas essencialistas contra o racismo, além da noção do corpo como marca central identitária, há também uma referência central à África. Todos os negros estariam conectados por um sentimento de pertencimento à terra-mãe, mesmo que este seja muitas vezes apenas imaginado. A terra-mãe, nesse sentido, é a origem, o lugar central de onde emana o processo de produção de identidades negras, é o pórtico central para a construção de narrativas e representações de negritude.

Aqueles que não consideram essa tomada da África como aspecto relevante na constituição da negritude se perguntam, entre outras coisas, de qual África se está falando. Alega-se que a África é muito diversificada e que, quando da invasão dos brancos, ela estava muito longe de constituir uma unidade geográfica e cultural (Appiah, 1997).

Os africanos não se reconheciam como uma comunidade em razão das diferenças socioculturais que os caracterizavam. O diálogo entre eles só havia passado a existir pouco antes do tráfico realizado pelos europeus. Em outros termos, afirma-se que a Mama-África unificadora e unificada não passaria de um mito, de uma idealização que se difundiu e que, portanto, os traços de africanidade buscados nela advêm da imaginação e não de uma realidade.

Essa discussão retoma os debates acerca das representações de negritude. Embora os movimentos negros e as organizações negras brasileiras adotem uma perspectiva essencialista acerca de construção de identidades negras, não se pode perder de vista que, no seio de tais organizações, a perspectiva de enegrecimento vai além das marcas do corpo e problematiza – por um viés de teor político – a concepção de negritude, considerando que é preciso tornar-se negro. É o que se pode observar nas palavras da psicanalista Neusa Souza (1983, p. 77):

Ser negro é tomar posse desta consciência [processo ideológico que procura aliená-lo e aprisioná-lo a partir de representações míticas e fortemente cristalizadas de si] e criar uma nova consciência que re-assegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro.

Dispositivos metodológicos

Para a compreensão do processo de discursividade negra dos SEAs e para a interpretação das movências de sentido consequentes para o negro, tomam-se como *corpus* dois sambas de enredo. Além deles, lançamos mão, quando necessário, de trechos de entrevistas realizadas com componentes de escolas de samba.

Os dois sambas escolhidos estão ligados a agremiações que integraram o grupo de “primeira linha” do carnaval carioca nos anos em que foram levados a público. São analisados a partir das sequências discursivas que os constituem, e não em sua totalidade. Para a seleção dos sambas: *100 anos de liberdade, realidade ou ilusão?* (Mangueira, 1988) e *Candaces* (Salgueiro, 2007), levamos em conta o fato de serem bastante representativos de linhas discursivas comuns aos SEAs: luta pelo direito de igualdade na sociedade brasileira e discussão do mito da democracia racial (o da Mangueira) e exaltação à África-mãe e aclamação à força e à sabedoria da mulher negra (o do Salgueiro). Em ambos, circulam discursos relativos à assunção da negritude e ao desenvolvimento do orgulho negro.

Como empiria para nossas análises, ainda consideramos importante adotar como procedimento ouvir a voz de pessoas envolvidas com o universo das escolas de samba (desfilantes e espectadores), interlocutores diretos das formulações discursivas dos SEAs. Para alcançar tal intento, realizamos entrevistas, focalizando aspectos referentes aos SEAs, com negros e não negros que já desfilaram ou que ainda desfilavam no carnaval do Rio de Janeiro. A etapa das entrevistas foi realizada entre novembro e dezembro de 2009. Boa parte delas foi gravada em frente à Quadra do Salgueiro ou dentro dela. Outras foram gravadas em ambiente de trabalho dos colaboradores ou em suas residências. Para preservar a identidade dos colaboradores entrevistados, seus nomes foram substituídos por pseudônimos.

Para proceder à análise de tais discursos, lançamos mão de algumas noções da Análise de Discurso de orientação francesa (AD): discurso, interdiscurso, memória discursiva, formação discursiva e condições de produção. Discurso costuma ser definido como “efeitos de sentido” produzidos por sujeitos históricos através da materialidade da linguagem. O interdiscurso se define pelos entrelaçamentos entre discursos, pois todo discurso é atravessado por outros. De outra forma, o interdiscurso “é todo o conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos” (Orlandi, 2000, p. 33). Para esta autora, quando a memória discursiva é pensada em relação discurso, as noções de interdiscurso e memória discursiva se recobrem. Diz a autora (2000, p. 31):

Este (interdiscurso) é definido como aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente. Ou seja, é o que chamamos

memória discursiva: o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra.

A noção de formação discursiva, introduzida por Foucault (1969), foi reelaborada por Pêcheux no quadro teórico da AD. Na trajetória da disciplina, essa noção sofreu reformulações substanciais. A partir de algumas contribuições, Pêcheux revê o conceito, que antes (primeira fase da AD) estivera associado à imagem de maquinaria fechada em si mesma, passando a atrelá-lo ao de interdiscurso:

Uma formação discursiva não é um espaço estrutural fechado, já que ela é constitutivamente ‘invasida’ por elementos provenientes de outros lugares (i.e., de outras formações discursivas) que nela se repetem, fornecendo-lhe suas evidências discursivas fundamentais (por exemplo, sob forma de ‘pré-construídos’ e de ‘discursos transversos’) (Pêcheux, 1993, p. 297).

A formação discursiva pode ser descrita como “aquilo que numa formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada – determina o que pode e deve ser dito” (Orlandi, 2000, p. 43). Em suma, há uma espécie de mecanismos de controle (são “regras de formação”) no funcionamento dos discursos que determinam o que pertence e o que não pertence à mesma formação discursiva. A noção de condições de produção é importante porque busca compreender o que condiciona o discurso. Diz respeito tanto à situação imediata, (o momento, os sujeitos, o ambiente linguístico) dada pelas circunstâncias da enunciação, quanto à situação mais ampla, que leva em conta o contexto histórico-social e ideológico.

Ainda quanto à definição de termos, mas fora do campo da AD, talvez a palavra negro(s) seja a única que mereça uma explicação quanto à sua utilização neste texto. Quando a empregamos, referimo-nos ao mesmo tempo aos pretos e aos pardos. Equivale ao termo afrodescendente, mas decidimos empregá-la, e não esta última, pela carga de politização que a envolve.

Concebendo a linguagem como prática social constitutiva das relações humanas e atuando dentro do contexto da agenda política e cultural da Linguística Aplicada, longe das verdades incontestáveis, das certezas sólidas e da quantidade exaustiva para provar uma relação de causa e efeito e uma verdade indiscutível, optamos, era o que parecia mais adequado e menos forçoso, por desenvolver uma metodologia de base qualitativa interpretativista (Moita Lopes, 2002). É nesse contexto de fronteiras mais abertas que, como pesquisadores, procuramos inscrever a nossa investigação na área da Linguística Aplicada (LA) que, dado o seu caráter transdisciplinar (Signorini, 1999; Celani, 1992; Moita Lopes, 2006, 2009), interage com práticas discursivas que atravessam as fronteiras dos estudos linguísticos, permitindo que questões pertinentes

ao tema escolhido sejam pensadas no âmbito de pressupostos epistemológicos que concebem a língua “[...] a partir de um conceito múltiplo não unificado, produzido por percursos transdisciplinares de reflexão sobre as práticas focalizadas” (Signorini, 1999, p. 64).

Análise: as discursividades do samba

A significância de se promover uma escuta discursiva dos SEAs consiste no fato de que, com base nela, podem surgir movências de sentido no conjunto de formulações dos sujeitos quanto à afirmação, reconstrução e ressignificação de identidades negras, ao enfrentamento do cotidiano, à forma como conceber o negro, à forma como conceber o branco, enfim, à maneira como perceber as relações interétnicas e as relações socioeconômicas e político-culturais delas derivadas. A atenção à escuta discursiva dos SEAs pode contribuir, ainda, para que haja deslocamentos de sentido quanto ao enfrentamento da temática racial e quanto à efetiva implementação de políticas públicas pelos órgãos governamentais, a fim de assegurar a tão desejada igualdade pela qual os negros tanto lutam.

Análise do samba *100 anos de liberdade – realidade ou ilusão?*

100 anos de liberdade – realidade ou ilusão?

(Mangueira, 1988)

Será...
Que já raiou a liberdade
Ou se foi tudo ilusão
Será...
Que a Lei Áurea tão sonhada
Há tanto tempo imaginada
Não foi o fim da escravidão
Hoje dentro da realidade
Onde está a liberdade?
Onde está que ninguém viu?
Moço...
Não se esqueça que o negro também construiu
As riquezas do nosso Brasil
Pergunte ao criador

Quem pintou esta aquarela
Livre do açoite da senzala
Preso na miséria da favela
Sonhei...
Que Zumbi dos Palmares voltou
A tristeza do negro acabou
Foi uma nova redenção
Senhor...
Eis a luta do bem contra o mal
Que tanto sangue derramou
Contra o preconceito racial

O negro samba
 Negro joga capoeira
 Ele é o rei na verde e rosa da Mangueira

A produção de sentidos desse samba problematiza o processo de abolição da escravatura e as implicações dos desdobramentos dele para os negros, possibilitando gestos de leitura mais complexos acerca do acontecimento da Abolição no país. O gesto de nomeação do samba de enredo *100 anos de liberdade, realidade ou ilusão?* permite ao interlocutor refletir sobre os possíveis significados dos 100 anos após a abolição da escravatura para os negros brasileiros. Ainda quanto à nomeação do samba, a materialidade linguística levanta questionamento a respeito dos significados da Abolição para os negros. O questionamento inicial expresso no título representa o embrião da tomada de consciência de que a produção de sentidos está vinculada à formação discursiva à que pertencem grupos diferentes. Na enunciação desse questionamento, trava-se uma luta de forças instaurada a partir dos lugares sociais ocupados pelos interlocutores. Está instaurado nessa pergunta inicial um diálogo de vozes com pontos de vista diferentes. O que se põe em discussão, por meio desse jogo polifônico (Bakhtin, 2008), são os significados de liberdade. A liberdade tão propagada pelos órgãos institucionais brasileiros e encarada por eles como digna de celebração, dada a circunstância do Centenário da Abolição, passa a ser questionada discursivamente no referido samba.

A grande questão formulada pelo enunciador produz sentidos que indagam se houve uma liberdade efetiva. Os sentidos construídos parecem admitir que houve uma liberdade de direito, mas se negam a conceber a liberdade de fato, porque a existência desta implicaria uma visibilidade do negro na representação dos diversos setores da vida social do país. As discursividades que atravessam esse samba põem em xeque os sentidos propagados pelo mito da democracia racial.

Naquele ano de 1988, momento festivo no Brasil de celebração oficial dos 100 anos da libertação dos escravos, os discursos transversos no samba da Mangueira questionavam de que liberdade se estava falando, buscavam refletir sobre quais seriam os motivos dessa festa, tentando relativizá-los a partir de nova produção de sentidos. Os discursos da Estação Primeira de Mangueira em torno da temática pareciam traduzir que pouca coisa havia mudado desde a libertação dos escravos, pois a vida do negro no país era um aprisionamento só, visto que estava “livre do açoite das senzalas, [mas] preso na miséria das favelas”. Outros sentidos precisavam ser apreciados em relação a esse fato, sobretudo os instituídos pela formação discursiva do sujeito diretamente afetado pela questão, o próprio negro.

Talvez, por compartilhar a ideia de que não havia motivos para festejar o Centenário da Abolição da Escra-

vatura, pelo menos não os mesmos referidos nos discursos oficiais, é que o Salgueiro, reconhecidamente atuante em relação à defesa da causa negra, não apresentou enredo de temática negra no ano de 1988, deixando para fazê-lo no ano seguinte, numa perspectiva diferente em relação ao tom de comemoração do ano anterior. Com enredo e samba intitulados *Templo negro em tempo de consciência negra* (1989), a vermelha e branca tijucana tecia uma crítica à proposta festiva do ano anterior e, ao mesmo tempo, também era uma nota destoante no processo comemorativo do centenário da República. Eis um trecho do referido samba de enredo:

Vai, meu samba vai
 Leva a dor traz alegria
 Eu sou negro sim, liberdade e poesia
 E na atual sociedade, lutamos pela igualdade
 Sem preconceitos sociais
 Linda Anastácia sem mordida
 O novo símbolo da massa
 A beleza negra me seduz
 Viemos sem revolta e sem chibata
 Dar um basta nessa farsa
 É festa, é Carnaval, eu sou feliz.

Os discursos produzidos e circulantes em *100 anos de liberdade, realidade ou ilusão?* requerem a tomada da palavra, o direito de falar de si mesmo pelos negros, através de sua própria voz, em vez de ter sua história narrada pelo olhar do forasteiro. (Munanga, 1995, 2006). Em outros termos, parece que se estava a dizer que não se reconhecia essa data como digna de celebração para o negro naquele momento e que, se o fora em determinado momento da história, agora já não o era mais, visto que os olhos haviam sido desvendados e haviam enxergado as motivações econômicas e raciais e o conjunto de pressões que estavam por trás da tão exaltada libertação dos escravos. Expressava-se, ainda, que a narrativa da Abolição, a partir do ponto de vista do branco, além de apresentar apenas os recortes que lhe pareciam possíveis, invariavelmente o eximia dela e apagava as marcas de sua mão pesada na questão, de forma a querer esquecer que ele representava a função de agente no processo de escravização do negro.

Os sentidos que atravessam o samba da Estação Primeira de Mangueira constituem uma espécie de contradiálogo em relação aos dizeres discursivos sobre o negro. Trata-se de uma grande contranarrativa, aliás, bastante comum aos sujeitos da diáspora negra pelo mundo (Appiah, 1997). A cultura negra na diáspora tem de ser entendida como uma cultura reativa, revela-se como uma contracultura, conforme assinala Gilroy (2001), mas no sentido primeiro de sobrevivência e resistência, e não no sentido de ataque cultural, de contraposição pura. Sodré (1998), ao fazer referência específica a uma das produções culturais do negro, o samba, o entende como um traço de resistência cultural:

Sendo um discurso tático de resistência no interior do campo ideológico do modo de produção dominante – perpassado por ambigüidades, avanços e recuos, característicos de todo discurso dessa ordem – o samba é ao mesmo tempo um movimento de continuidade e afirmação de valores culturais negros (Sodré, 1998, p. 56).

As práticas discursivas que perpassam esse samba produzem sentidos que nos levam a pensar no cotidiano dos negros, observando os lugares sociais que ocupam na sociedade brasileira, compreendendo uma rede relacionada a emprego, salário, habitação, escolaridade e saúde, entre outros fatores significativos para a composição desse quadro social. A questão formulada nos versos iniciais: “Será... / Que já raiou a liberdade / Ou se foi tudo ilusão?” obtém um sonoro não como resposta: “Onde está a liberdade / Onde está que ninguém viu”.

A resposta é marcada por um tom irônico – como se entabulasse sentidos advindos de uma conversa com um interlocutor implícito – dirigido a uma possível resposta afirmativa de que a liberdade raiou de fato para os negros na nação brasileira.

Na linha de discursividade em que o samba se insere, liberdade sem igualdade é igual à ilusão, e não à realidade. Esse sentido está expresso na materialidade linguística. Além da nomeação do samba, o arranjo linguístico que nos chama a atenção é a utilização do verbo *ser* no tempo futuro, apontando sentidos de dúvida, incerteza: “Será / Que já raiou a liberdade [...]” “Será / Que a Lei Áurea tão sonhada [...]”. Outro arranjo linguístico utilizado que propicia sintonia com os discursos transversos ao samba diz respeito ao emprego dos tempos verbais. Como a voz da Mangueira denuncia a negação de uma melhora evolutiva na situação social do negro no país, os tempos verbais que marcam *passado* e *presente* não inserem (não acompanham) situações contrastivas, pois a leitura é de que as ações e os gestos praticados contra o negro se somam e mantêm o mesmo teor de negatividade e perseguição. Desse modo, os gestos de interpretação desses versos apontam sentidos de que as ações e atitudes praticadas contra o negro no país se somam e mantêm o mesmo teor de negatividade e perseguição. Assim, para o sujeito-leitor que não consegue ir além dos efeitos de evidência da linguagem, a expectativa de que, no novo tempo, representado pela forma adverbial temporal *hoje*, a situação social do negro seria diferente, não se confirma.

Um gesto de leitura possível a partir dessa rede de sentidos é o de que a Mangueira, mesmo lutando e dando sua contribuição para a alteração da realidade social do negro no país, entendia que uma transformação significativa só se daria com uma reforma mais profunda na sociedade, o que naquele momento da produção do samba parecia inalcançável. Daí, a necessidade do sonho – pois nele tudo é possível, como a volta de Zumbi, para mudar a realidade ruim vivida pelos negros – e a necessidade de alimentar um sonho (desejo), quase sem esperança, mas

ainda não apagado de vez, de que passos essenciais para a transformação do referido quadro social ainda podem ser dados em algum momento no tempo, como se pode ver nos versos seguintes: “Sonhei... / Que Zumbi dos Palmares voltou / A tristeza do negro acabou / Foi uma nova redenção”. A escola de samba se mostrou presa à realidade, mas visionária ao mesmo tempo. As formulações discursivas que atravessam o samba parecem entrever, em seu sonho nebuloso, o momento que o país vive hoje no tocante ao tema racial. É um momento de uma discursivização em que se fala de recompensa e de pedir perdão ao povo negro, como enunciou a Beija-Flor em 2007: “Agoye o mundo deve o perdão / A quem sangrou pela história / Áfricas de luta e de glória”. A “nova redenção” sonhada com o desejo da volta de Zumbi acontecerá? Será que ele está no meio de nós? Os ideais de luta, libertação, igualdade e a energia dele não estão encarnados no espírito dos afrodescendentes?

Retomando a análise discursiva do sistema verbal, é possível perceber que a oposição temporal entre presente e passado é meramente gramatical. Tais tempos não estão introduzindo referências e situações diferentes na história do negro no país, como se costuma fazer quando se comparam diferentes etapas temporais em relação a uma mesma situação. Essa neutralidade é construída a partir do efeito de que nada mudou significativamente para o negro. Passado e presente são altamente infelizes para o negro nos sentidos que compõem este samba, exceto nos mecanismos discursivos dos três versos finais que constituem o refrão. Os efeitos de sentido produzidos a partir dessa sequência discursiva final sugerem que a Mangueira é um espaço de liberdade efetiva e de resistência cultural e política (novo quilombo), lutando pelo negro e propiciando-lhe a vivência da igualdade, de modo que, nesse espaço, ele vive a condição verdadeira de *rei*, de *senhor*: “O negro samba / O negro joga capoeira / Ele é o rei na verde e rosa da Mangueira”. O *status* de rei, vale frisar, não é passageiro, visto que o qualificativo *rei*, mesmo estando em função predicativa, vem acompanhado por um verbo que traduz uma condição de existência, uma formulação vital; além disso, a forma verbal *é* traduz a ideia de atemporalidade, o aspecto de permanência, de algo imutável, eterno. Em outros termos, na verde e rosa da Mangueira, o *status* de realeza é intrínseco ao negro, como condição permanente, em vez de transitória. E percebe-se nessa atribuição a perspectiva essencialista tão comum às escolas de samba.

A formação discursiva que fundamenta o lugar de que falam os enunciadotes (os compositores do samba de enredo da Mangueira em enfoque) não poderia deixar de enfocar, no Centenário da Abolição da Escravatura, as tensões e os conflitos entre brancos e negros, bem como as mazelas enfrentadas pelos negros e as desigualdades sociais que os empurram para as margens da sociedade brasileira. A materialidade linguística dá plena referência desse quadro a partir da seleção de itens lexicais como:

escravidão; [falta] de liberdade; miséria da favela, tristeza; luta do bem contra o mal; [homem e sistema] maus (perversos); sangue derramado (mortes); preconceito racial (negação de direitos e perseguição).

Análise do samba *Candaces*

Candaces
(Salgueiro, 2007)

Majestosa África
Berço dos meus ancestrais
Reflete no espelho da vida
A saga das negras e seus ideais
Mães feiticeiras, donas do destino...
Senhoras do ventre do mundo
Raiz da criação
Do mito à história
Encanto e beleza
Seduzindo a realeza
Candaces mulheres, guerreiras
Na luta... Justiça e liberdade
Rainhas soberanas
Florescendo pra eternidade
Novo mundo, novos tempos
O suor da escravidão
A bravura persistiu
Aportaram em nosso chão
Na Bahia... Alforria
Nas feiras tradição
Mães de santo, mães do samba!
Pedem proteção
E nesse canto de fé
Salgueiro traz o axé
E faz a louvação
Odoyá Iemanjá; Saluba Nanã!
Eparrei Oyá
OrayêYê o, Oxum!
Oba Xi Oba

As práticas discursivas que atravessam o SEA *Candaces* produzem sentidos que favorecem a afirmação e a resignificação de identidades negras. A força da mulher negra é o núcleo central da narrativa desse samba de enredo. Ela, duplamente discriminada, por ser mulher e por ser negra, encontra nos sentidos produzidos por práticas discursivas que compõem este SEA um processo de valorização. Nessas práticas, o mito e a história são as bases a partir das quais se traçam trajetos identitários da mulher africana e de suas descendentes.

A África, longe das representações de desgraça, miséria, abandono e conflitos étnicos, produzidas por

práticas discursivas cujos sentidos são veiculados constantemente pela imprensa brasileira, aparece representada, agora, a partir de outros perfis identitários. Esses perfis são configurados a partir da utilização de alguns mecanismos discursivos, a exemplo do qualificativo *majestosa*, que traduz sentidos de realeza e reverência à África. Ela é majestosa em razão das riquezas semelhantes às dos grandes impérios e da sagacidade e poder de guerra e de articulação que suas rainhas e suas guerreiras imprimiram aos reinos sob seu comando. A constituição discursiva das identidades das mulheres negras que compõem o samba de enredo *Candaces* aciona uma rede de memória a partir de formulações que constituem efeitos de sentidos que negam ou contrariam as representações da mulher negra como objeto de cama, sem poder de articulação e marginalizada de todas as formas.

Na linha de discursividade negra adotada pelo Salgueiro, as negras africanas e brasileiras são representadas a partir de discursos cujos efeitos de sentido são de grandiosidade e beleza, de bravura e resistência, de sabedoria, de realeza e de poder político e espiritual. Vejamos como se constrói a fala de um dos entrevistados:²

Um samba de enredo que criamos em 2007 terminava com a luta de uma mulher negra e da favela pela educação de seu filho e pelo alimento. Mas a gente achou aquilo muito impróprio para a avenida, até porque não podemos esquecer que o Carnaval é alegria. Então, resolvemos falar das grandes matriarcas negras do país, das matriarcas africanas, de forma sutil, não porque queríamos omitir um protesto social, mas para tornar esse momento em um Carnaval de alegria. E com alegria, buscamos valorizar a luta da mulher negra e favelada de uma forma mais sutil, para que não perdêssemos de vista nem a denúncia nem o encanto carnavalesco (Pesquisador – residente no Rio de Janeiro, ligado à escola de samba Salgueiro, pardo, jornalista, 40 anos na época).

No samba em enfoque, ao lado de fatos históricos, não se abre mão de referir uma África mítica em que a representação de seu povo se marca pelos traços de bravura, resistência, sabedoria, beleza e riqueza, entre outros, buscando oferecer ao negro brasileiro (afrodescendente) a linhagem de seu povo com a qual deve se identificar. Daí, a perspectiva de não enfocar em *Candaces* o aspecto drástico da história do negro desde o processo da diáspora, mas denunciar os horrores da escravidão com “encanto e beleza” em nome da alegria do carnaval, para não fazer o negro reviver com tristeza as dores do dia a dia e os maus tratos que se lhe impuseram ao longo da história.

Na narrativa das guerreiras africanas, a África aparece como símbolo de nobreza, reconhecida como o lugar de origem dos antepassados (Munanga, 2006). Evocar a ascendência africana desestabiliza sentidos da representação do continente como algo feio, indesejável e associado à dor para construir a afirmação positiva do mesmo. Ver o

² Trecho de entrevista colhida na quadra do Salgueiro, conforme já referimos na metodologia.

continente como “berço dos ancestrais” é estabelecer o elo com a memória africana (Sansone, 2000). O efeito de pertencimento à África se intensifica quando o enunciador se revela como um desses descendentes, sentido que se pode apreender pelo emprego do possessivo *meus* na sequência “Berço de meus ancestrais”. A assunção da negritude e o orgulho de ser negro que se podem encontrar na cena discursiva desse samba são fruto de uma luta intensa das entidades e dos movimentos negros para que as práticas de embranquecimento e algumas de suas consequências vão se minimizando cada vez mais, para que se possam desenvolver práticas de enegrecimento. A propósito dos possíveis efeitos dessa discursivização sobre o negro, contemplemos a avaliação de um dos entrevistados:

As escolas de samba desempenham um papel importantíssimo na difusão da cultura negra. Tudo começou com o Salgueiro na década de 1960. Com o enredo Chica da Silva, por exemplo, vestiu o negro com palha, mas não com roupa de príncipe e peruca loura, mostrando-lhe como se vestia e fazendo-o ver que vivia acorrentado. Então, acho que não há como duvidar de que a escola de samba do Rio foi fundamental para elevar a autoestima do negro (Orfeu Negro – Rio, compositor do Salgueiro, negro, jornalista).

Nas discursividades que atravessam o enunciado acima, é possível perceber sentidos em que o enunciador aponta para uma lacuna significativa sobre a história do negro no país promovida pelo Estado, por meio de seus aparelhos ideológicos, sobretudo a escola. O enunciador observa que o conhecimento não fraturado sobre algumas causas negras foi possível graças à ação de algumas escolas de samba (inicialmente o Salgueiro), trazendo o negro como tema em seus enredos, fazendo-o enxergar discursivamente as marcas da opressão em que ainda vivia e, ao mesmo tempo, desenvolvendo nele, por meio de narrativas de africanidade, o orgulho negro, a autoestima.

Já no enunciado a seguir, estratégias linguístico-discursivas produzem sentidos que põem em discussão a forma como o negro ainda é encarado na sociedade brasileira, chamando a atenção para a desconfiança como ele é tratado e para os cerceamentos que sofre em seu dia a dia. A observação de que “a gente não é bicho e que a gente não morde” está ancorada na memória discursiva que retoma o debate da “onda negra, medo branco”. Para a entrevistada, os SEAs [e as escolas de samba] desempenham um papel significativo nas movências de sentido desse discurso, e, por isso, não vê o fazer cultural das agremiações apenas como folclore, mas também como fator político.

[...] Esses sambas chamam a atenção da sociedade e dos políticos. Pode-se ver hoje que a população negra já alcançou grandes conquistas, e esse trabalho das escolas de samba, mostrando que a gente não é bicho e que a gente não morde e dando visibilidade a nós, às nossas causas, está revestido de uma função política. Não se trata apenas de folclore, mas de política também, são as duas coisas (Candace – Volta Redonda, folionia, negra, professora de Educação Física, 38 anos).

Para retomar a análise do samba, a sinopse apresentada pelos carnavalescos e pelos membros da Diretoria Cultural salgueirense nos ajuda a apreender de forma mais ampla efeitos de sentidos que o atravessam. De acordo com eles, o mito trouxe à luz as mães feiticeiras, as “senhoras do ventre do mundo”, conhecedoras dos segredos da vida e que detinham o poder sobre o bem e o mal, a vida e a morte. A história legou para a eternidade referências sobre grandes mulheres negras africanas, como Mekeda, a Rainha de Sabá, que encantou o Rei Salomão na viagem que ela fez a Jerusalém – eis os “encanto e beleza” / “seduzindo a realeza” de Salomão – e a Rainha Nefertiti, que reinou no Egito por mais de uma década e era reverenciada por sua beleza. O modelo de sociedade matriarcal vivenciado por Mekeda também será o mesmo do Império Moroe, localizado ao sul do Egito e “governado por uma dinastia de soberanas negras que exerciam o poder civil e militar”. Eram as bravas guerreiras candaces, “as mulheres guerreiras” que resistiram com bravura e diplomacia às investidas dos soldados do Império Romano, incomodados que estavam seus chefes com a prosperidade Moroe.

Esse espírito de luta e de sabedoria atravessa o tempo, cruza os mares e se dissemina na alma das mulheres negras da diáspora em nome da liberdade e se revela diariamente na atitude e no comportamento das negras brasileiras, e de outras regiões, em nome da sobrevivência. A ideia de que a força da mulher negra não se apagou está traduzida na seguinte sequência discursiva: “A bravura persistiu”, em que a intransitividade da forma verbal *persistiu* produz um efeito de sentido de infinitude, durabilidade. A transitividade verbal, ao ser completada pela presença de outros itens lexicais, encerra o curso reclamado pelo verbo; já a intransitividade de *persistiu*, por exemplo, além de não ter seu curso encerrado, visto que é plena, é dotada de uma força significativa que basta por si só. Como se vê, o item lexical (persistir) e a intransitividade denotada por ele colaboram significativamente para expressar a produção de sentido de que a força e a sabedoria da mulher negra (“jogo de cintura”/ capacidade de negociação) são infindáveis e vitais, independentemente de tempo, lugar e circunstância.

O canto de reconhecimento à força da mulher negra atinge seu ápice na parte final dessa narrativa de africanidade, quando, em plena sintonia com as tradições da cosmologia africana, faz-se a louvação às deidades africanas, unindo o *orum* ao *aiê*, num agradecimento às divindades religiosas por todos os cuidados, livramentos e ensinamentos aplicados ao povo negro nos incontáveis momentos de aflição.

Outro traço da materialidade linguística que chama atenção é o léxico de origem africana ou “supostamente africana” como pondera Augras (1998). Independentemente dessa consideração, o que parece valer é a proposta de fazer referência à simbologia do universo

religioso africano também pela linguagem. Os autores do samba parece não terem se esquecido de que a linguagem é um dos traços significativos na construção da identidade de um povo (Silva, 2000). “*Odoyá Iemanjá; Saluba Nanã! /Eparrei Oyá/OrayêYê o, Oxum!/Oba Xi Oba*. Nessa sequência discursiva, faz-se em iorubá uma saudação às deidades dos cultos afro-brasileiros, e em razão do canto à força da mulher negra, todos os orixás louvados são femininos.

Os poetas salgueirenses desejam enfatizar uma discursividade que expressa sentidos acerca da vitória do povo negro sobre a força do mal que perseguia seus irmãos negros, mas consideram que não podem referir apenas a quebra dos grilhões, é preciso marcar também o capítulo da escravidão.

No Brasil, as religiões de matrizes africanas deixaram de ser discriminadas antes do samba, e foi graças às casas das tias baianas, como a Tia Ciata, que o samba pôde nascer oficialmente. Mas, se este se tornou o símbolo da identidade brasileira, o mesmo não pode ser dito sobre o candomblé, a umbanda e outros ritos religiosos. Esses ritos são afetados por formações imaginárias cujos efeitos de sentidos constituem marcas identitárias dos adeptos dessas religiões como pessoas nefastas e altamente desprestigiadas.

Entretanto, quando as escolas de samba apresentam esse tema em seu enredo e em seu samba, parece haver uma espécie de transfiguração, mesmo que momentânea. A questão é saber se os variados momentos e as variadas vezes (ano a ano) em que isso se dá podem provocar alguma movência de sentido sobre o fazer cultural negro. A cena discursiva a seguir enfoca a discussão sobre o olhar lançado às religiões de matrizes africanas no dia a dia e no desfile das escolas de samba.

Posso dar um exemplo claro. Quando começo a cantar alguns sambas de fundo afro, minha mãe fala que isso é coisa de preto macumbeiro. [...] Durante os desfiles, por exemplo, mesmo quando o enredo de algumas escolas enfoca a cultura negra, minha mãe não se incomoda. O que acontece, então? Pode ser que todo o desfile fique mesmo ao nível de folclore, mas também pode traduzir outros significados. [...] Acho que a gente está vivendo uma questão no carnaval do Rio que vai além do samba, trata-se de uma alegoria, trazendo à vista traços culturais que eram ocultados e rejeitados (Passissambista – Rio, desfilante da Unidos da Tijuca, 32 anos).

Considerações finais

O texto deste artigo nos revela que a discursividade identitária negra é tecida nos SEAs por meio de grandiloquentes narrativas de africanidade, constituídas como contradiscursos em relação à história oficial contada sobre o negro no país, das quais se destacam, nos discursos transversos dos sambas analisados, dois fortes traços identitários: (a) a luta, a bravura e a resistência física e cultural da mulher negra, além de sua beleza e de sua sabedoria; e (b) a agenda política incessante

pela perseguição dos direitos de igualdade na sociedade brasileira, mobilizando continuamente o debate em torno do mito da democracia racial. E, na contramão da representação do negro na história do país, a discursividade negra dos SEAs promove deslizamentos de sentido nessa representação histórico-ideológica – discutindo-a, iluminando-a e ressignificando-a – como se pôde ler no enunciado dos entrevistados.

Nas teias dessa discursivização, assistimos ao embate de vozes sobre as representações do negro e sua negritude. A história do negro e de seu povo passa a ser narrada sob seu prisma, distanciando-se de forma voraz do olhar do forasteiro: opressor, branco e tomado como herói por seus pares. Os efeitos de sentido produzidos a partir dessas narrativas são de sagacidade, heroísmo, resistência, beleza, orgulho de si e de sua ancestralidade. Tais representações seguem na contramão das feitas pelo branco, em que o negro é tomado como fraco, temeroso, derrotado, feio, vergonhoso de si e de seu povo. Essa alteridade na construção identitária do negro pode produzir movências de sentido na configuração de representações cristalizadas e estereotipadas sobre ele e sua história no Brasil e na África.

O que parece mais importante é não perder de vista que, como as construções de identidades estão ligadas a jogos de poder, engendrando processos político-culturais e socioeconômicos, as formulações discursivas dos SEAs em geral, não apenas dos que constituem o *corpus* deste trabalho, apontam para a compreensão de que: (a) o próprio SEA se constitui como um símbolo de identidade negra; (b) o SEA favorece o desenvolvimento do orgulho do negro de si mesmo, de sua história, de seu povo e de sua autoestima, visto que, as marcas da escravidão, do racismo, do preconceito racial e as consequências das teorias do embranquecimento ainda o afrontam diariamente; (c) o samba de enredo precisa ser tratado como uma fonte documental de pesquisa, visto que estamos num estágio em que não mais parece possível negar a alteridade como traço significativo na constituição de qualquer corpo social, sobretudo num país tão amplo e multifacetado como o nosso, cujo tecido social se revela extremamente complexo no que tange à constituição de suas relações étnicas e sociais.

A metodologia adotada, de base qualitativa interpretativista, permitiu-nos não buscar respostas seguras; antes, procuramos problematizar as questões levantadas, abrir debate em torno delas. E como fruto desse debate, sempre aberto e sem indícios de fechamento tecido por outras vozes e por nós, entendemos que as lacunas existentes podem vir a ser preenchidas por outras pesquisas.

Referências

APPIAH, K.A. 1997. *Na casa de meu pai – A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro, Contraponto, 304 p.

- AUGRAS, M. 1998. *O Brasil do samba-enredo*. Rio de Janeiro, FGV, 296 p.
- BAKHTIN, M. 2008. *A cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 6ª ed., São Paulo/Brasília, Hucitec/UnB, 419 p.
- BAUMAN, Z. 2003. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro, Zahar, 141 p.
- BAUMAN, Z. 2005. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro, Zahar, 110 p.
- BENTO, M.A.S.; CARONE, I. 2002. *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 188 p.
- CELANI, M.A.A. 1992. Afinal, o que é Linguística Aplicada? In: M.S.Z. de PASCHOAL; M.A.A. CELANI (orgs.), *Linguística Aplicada: da Aplicação da Linguística à Linguística Transdisciplinar*. São Paulo, Educ, p. 15-23.
- FANON, F. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, EDUFBA, 194 p.
- FOUCAULT, M. 2008. *A ordem do discurso*. 16ª ed., São Paulo, Edições Loyola, 80 p.
- GIDDENS, A. 2002. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 234 p.
- GILROY, P. 2001. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo/Rio de Janeiro, Editora 34/UCAM, Centro de estudos afro-asiáticos, 432 p.
- HALL, S. 2003. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, UFMG, 410 p.
- HALL, S. 2005. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10ª ed., Rio de Janeiro, DP&A, 104 p.
- MOITA LOPES, L.P. 2002. *Identidades fragmentadas: a construção discursiva de raça, gênero e sexualidade em sala de aula*. Campinas, Mercado de letras, 232 p.
- MOITA LOPES, L.P. (org.) 2006. *Por uma linguística aplicada indisciplinar*. São Paulo, Parábola, 279 p.
- MOITA LOPES, L.P. (org.). 2009. Da aplicação da linguística à Linguística Aplicada indisciplinar. In: R.C. PEREIRA; P. ROCCA (org.), *Linguística aplicada: um caminho com diferentes acessos*. São Paulo, Contexto, 206 p.
- MUNANGA, K. 1995. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: Congresso Afro-Brasileiro, IV, Recife, 1994. *Anais...* O negro: identidade e cidadania, Recife, FUNDAJ, Ed. Massangana, 10 p.
- MUNANGA, K. 2006. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. 2ª ed., Belo Horizonte, Autêntica, 152 p.
- ORLANDI, E. 2000. *Análise de discurso: princípios & procedimentos*. 2ª ed., Campinas, Pontes, 100 p.
- PÊCHEUX, M. 1993 [1983]. A Análise de Discurso: três épocas (1983). In: F. GADET; T. HACK (org.), *Por uma análise automática do discurso*. Uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas, Ed. Unicamp, 1993, p. 311-319.
- PINHO, P. 2004. *Reinvenções da África na Bahia*. São Paulo, Annablume, 272 p.
- RIBEIRO, F.R. 1997. *Ideologia nacional, antropologia e a questão racial*. Estudos afro-asiáticos 31:79-119.
- SANSONE, L. 2000. Os objetos da cultura negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil. *Mana*, 6(1):87-119. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v6n1/1972.pdf>. Acesso em: 25/09/2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132000000100004>
- SIGNORINI, I. 1999. Os estudos sobre identidade e língua(gem) em Linguística Aplicada. In: K.S.M. BARROS (org.). *Produção textual: interação, processamento, variação*. Natal, Editora da UFRN, p.63-67.
- SILVA, T.T. (org.). 2000. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 6ª ed., Petrópolis, Vozes, 133 p.
- SODRÉ, M. 1998. *Samba, o dono do corpo*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Mauad, 112 p.
- SOUZA, N. S. 1983. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro, Graal, 88 p.

Submetido: 12/07/2014
Aceito: 16/12/2014

Marluce Pereira da Silva

Universidade Federal da Paraíba

Sítio Engenho Novo, s/n, Zona Rural, 580280-000, Mamanguape, PB, Brasil

Ageirton dos Santos Silva

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba

Av. Primeiro de Maio, 720, Jaguaribe, 58015-430, João Pessoa, PB, Brasil