

18º Congresso Brasileiro de Sociologia

26 a 29 de julho de 2017, Brasília (DF)

Grupo de Trabalho: 34 – Relações Raciais e Étnicas: Desigualdades e Políticas Públicas.

CONSTRUÇÃO E AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE RACIAL NO TERREIRO DE MÃE
AMARA – RECIFE\PE

Irys Letícia de Oliveira, Universidade Federal de Pernambuco.

Introdução

A vida em sociedade no contexto atual tem nos colocado novos desafios, na medida em que é marcada por transformações sociais, nas quais há uma intensa velocidade de trocas materiais e simbólicas, construção de sentidos, bem como na defesa das diversidades de experiências, atravessados por aspectos culturais, econômicos, políticos, éticos. Questões de identidade, reconhecimento, legitimidade, bem como o debate sobre opressões, desigualdades, efeitos da globalização comercial, econômica e cultural, estão, cada vez mais, no bojo de discussões entre indivíduos, seja ela feita em uma sala de aula na academia, seja entre integrantes de um grupo de teatro ou dança, para não falar dos ambientes de trabalho e escolares. Falar da vida em sociedade no atual contexto político brasileiro significa relacionar anseios e dilemas que têm marcado nossas relações em todos os níveis e sentidos. Questões de diversas ordens atravessam esses anseios, onde política, cultura e a própria construção da subjetividade – como sendo (re)produzida, ela mesma, por esses aspectos – estão presentes.

Do ponto de vista da sociologia e do “fazer sociológico”, essas questões têm requerido de nós posturas e posicionamentos políticos no sentido de, ao menos – e cabe aqui, em minha perspectiva, o “papel social” da própria sociologia – oferecer reflexões tanto densas e coerentes, quanto preocupadas com seu papel como via de interpretação e transformação da realidade social, pensando-a como um prisma com diversas faces. O fazer sociológico está imbuído aqui, na perspectiva da autora que vos fala, de um fazer político, na medida em que se coloca como um meio de abertura ao debate acerca de questões pelas quais nossas próprias vidas têm passado. Nesse sentido, o que se investiga são as próprias realidades e contextos vividos. As questões nas quais este artigo irá se debruçar dizem respeito ao “fazer sociológico” associado ao “fazer político” - não necessariamente nesta ordem – onde as defesas que são feitas, em termos políticos e em termos de pressupostos epistemológicos e metodológicos estão sempre em relação – mesmo que essa tarefa seja, por vezes, árdua. É preciso, pois, clarear ao leitor a que veio este artigo. Seria uma provocação se eu o fizesse já tomando a expressão “clarear” como ponto de partida. Vamos, na verdade, “escurecer”¹ a leitora.

¹ Uma discussão pouco frequente, mas que existe entre militantes negras é aquela que questiona expressões depreciativas em relação à aspectos da negritude. A defesa feita é que é importante pensar a respeito da linguagem, pois nela perpetuam-se também dinâmicas e relações de opressão raciais, de gênero, regionais, entre outras. Certa vez, ao conversar com uma militante negra de Recife que respeito muito, falei a seguinte expressão, no fim de uma conversa: “a gente marca de se encontrar pra e conversar e esclarecer tudo”. Fui surpreendida com a reação da companheira em questão que me interrompeu de imediato, mas com toda educação e carinho, e pediu para que eu não mais utilizasse a expressão “clarear”, explicando-me a razão, a qual já havíamos conversado a respeito. Brincando, falou “vamos escurecer, vamos escurecer”. Terminamos a conversa refletindo como certas expressões e práticas com certo teor de depreciação racial ainda fazem

Este artigo pretende discutir as dinâmicas e mecanismos que favorecem a construção e afirmação da identidade racial² – em um contexto específico –, pensando em sua importância na transformação das relações entre brancos e negros³, na medida em que é, ela mesma – a identidade racial – um elemento central no debate acerca da negritude. A afirmação identitária em termos raciais têm sido um elemento central na transformação da política racial e

“é precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como construídas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica” (HALL, 2002).

Defendendo os espaços de manifestação da cultura afro-brasileira como essenciais à construção identitária, uma vez que proporcionam a partilha de experiências e significados comuns da população negra – devido ao seu caráter histórico de resistência e aos processos contemporâneos que favorecem a articulação entre cultura e política – discutiremos as dinâmicas e mecanismos que favorecem a construção e afirmação da identidade racial em um espaço de manifestação da cultura afro-brasileira, qual seja, a casa de Candomblé Ilê Obá Aganjú Okoloyá – Terreiro de Mãe Amara, localizado no bairro de Dois Unidos, periferia da zona norte da cidade de Recife, PE.

Buscaremos tecer algumas considerações sobre os mecanismos e dinâmicas – próprias desse local – que favorecem os processos de construção e afirmação da identidade racial, identificando a articulação de esferas identitárias como raça e gênero, bem como os sentidos políticos, em termos de combate às relações de opressão, desigualdade e de transformação da Política Racial de uma maneira geral. A defesa feita é de que o discurso político-racial está

parte do nosso próprio discurso. Não quero aqui condenar o uso dessa ou de outras expressões, as quais, por vezes, a linguagem nos faz recorrer. Mas depois desse fato passei a observar como certas expressões – e, em minha opinião, principalmente essa! – ainda permeiam nossos discursos. Esta é somente uma provocação inicial – bem humorada, espero – que faço a leitora.

² É importante, inicialmente, posicionar o sentido de raça assumido neste trabalho. Nos termos de Hanchard (2001), o termo raça “refere-se ao emprego de diferenças fenotípicas como símbolos de distinções sociais. Os significados e as categorias raciais são construídos em termos sociais, e não biológicos. Esses símbolos, significados e práticas materiais distinguem sujeitos dominantes e subordinados, de acordo com suas categorizações raciais. A raça, sob esse aspecto, é não apenas um marcador da diferença fenotípica, mas também do status, da classe e do poder político. Nesse sentido, as relações raciais são também relações de poder” (HANCHARD, 2001:30). É justamente sob essa perspectiva que entenderemos o conceito de raça.

³ Ou, nos termos de HANCHARD (2001) da Política Racial no Brasil. O uso do termo “política racial” é defendido por Hanchard (2001), pois “o termo política racial dá um sentido maior da dinâmica das interações sociais entre grupos “racialmente distintos”. Em vez de compartimentalizar as práticas de um grupo “racial”, como se ele representasse uma espécie de política à parte, o termo política racial fornece um sentido da dinâmica de poder, da identidade e da mobilização nos e entre os grupos raciais” (HANCHARD, 2001:32). Ainda sobre o assunto, o autor afirma que em contextos multirraciais, nem toda política social pode ser definida em termos de raça, mas “quase todas as dimensões da vida política – no nível do Estado, da sociedade civil e das formações culturais e materiais – repercutem nas relações de poder entre e dentro dos grupos racialmente definidos de maneira que não podem ser reduzidos às “variáveis” de classe e nação” (Idem).

presente em diversos âmbitos e esferas do Terreiro. Elencamos como mecanismo essencial na articulação e defesa de um discurso político-racial o Afoxé pertencente ao Terreiro, o Oyá Tokolê Owo, cujo discurso político é composto por elementos de afirmação da identidade racial, valorização da cultura afro-brasileira, combate às discriminações de gênero e de religião, sempre associadas à discriminação racial⁴.

Para tanto, faremos uma breve discussão a respeito da identidade racial e da consciência racial, elencando os aspectos que são inerentes nesses processos, como a articulação entre cultura e política. Posteriormente, discutiremos brevemente os processos de articulação entre raça, gênero e religião. Por fim, apresentaremos alguns resultados a respeito da pesquisa feita no Terreiro de Mãe Amara, no sentido de corroborar nossa defesa central de que existe, nesse espaço, alguns elementos essenciais aos processos de construção e afirmação da identidade racial. Assim, podemos inferir que alguns mecanismos presentes nos espaços de manifestação da cultura afro-brasileira operam no sentido de favorecer à identificação racial e, conseqüentemente à afirmação identitária, entendendo-a aqui como um processo político, mesmo que em nível microssocial. Em última instância, a afirmação da identidade racial hoje tem sido uma ferramenta fortuita e legítima na construção discursiva da população negra em defesa de si mesma. Os debates acerca das especificidades, condições políticas, históricas, discursivas da afirmação identitária, pensando-a como elemento importante na transformação da realidade social, tem tido lugar de destaque na produção de intelectuais negras e negros de todo o mundo. Além disso, novas reflexões acerca das limitações do conceito de identidade, o debate sobre diferença, diferenciação, equidade tem tido destaque nas pesquisas acadêmicas e atravessam a reflexão feita por este artigo.

De todo modo, como dito no início desta sessão, há aqui uma defesa acerca do sentido sociológico e político que esta discussão apresenta, uma vez que a pesquisadora que vos fala é negra, militante, filha de santo do Terreiro de Mãe Amara e integrante do Afoxé Tokolê Owo. Sem dúvida, minha experiência, processo de autoidentificação, conscientização da negritude,

⁴ É importante destacar, nesse sentido, a importância das mulheres que são o pilar do Terreiro de Mãe Amara: Maria Helena Mendes Sampaio, Yakekerê do Terreiro, importante ativista negra no âmbito da cultura da cidade de Recife e filha biológica de Mãe Amara, Yalorixá do terreiro. Além delas, as duas filhas biológicas – de Maria Helena (netas de Mãe Amara): Gabriela Sampaio, Yapetebí e Helayne Sampaio, Yabá. São mulheres que, além de serem essenciais na transmissão e preservação da religião, são articuladoras do discurso político-racial do terreiro e, conseqüentemente do Afoxé. Mulheres negras militantes, elas tem um papel essencial na construção do discurso político-racial do Afoxé. Além da família consaguínea, destaco a importância da Yabassé do terreiro, Vera Baroni, militante do Movimento Negro Unificado, desde a década de 1970, da filha de santo Ester Monteiro, antropóloga que estudou as relações de gênero nos afoxés de Recife (MONTEIRO, 2010), além da filha de santo Fernanda Meira, também antropóloga que investigou a constituição do sujeito político da Rede de Mulheres de Terreiro, uma rede de mulheres ativista de candomblé que surgiu no Terreiro de Mãe Amara (MEIRA, 2014).

está profundamente marcada pelo contato com esse espaço e experiências tão importantes e ricos, de modo que faço aqui, minha defesa em termos sociológicos e políticos.

Identidade racial, cultura política e articulação

A emergência de grupos subalternizados em defesa de suas identidades coletivas e direitos tem seu marco na década de 1960, cujos reflexos se dão, por exemplo, no movimento por Direitos Civis nos Estados Unidos, na ascensão do multiculturalismo, no surgimento e organização da luta feminista e, mais recentemente pelos processos de diáspora dos países africanos e caribenhos, bem como os processos de redemocratização dos países da América Latina. Essas transformações dizem respeito a mudanças profundamente estruturais da sociedade, marcada pelo regime econômico e político da escravidão e colonização do sul global e na transição desse regime político e econômico que culmina com a ascensão do neoliberalismo globalizado que vivemos hoje.

Os processos que envolvem a construção e afirmação da identidade racial estão relacionados à partilha de significados e experiências comuns e podem ocorrer em locais específicos, cujas dinâmicas lhes são favoráveis⁵. Esses processos ocorrem a partir de diferentes níveis de identificação racial, que pode ser primário, relacionando à construção e afirmação da identidade racial fundamentada a partir de uma assemelhação visual, fenotípica, baseada em vínculos efêmeros – a origem comum, por exemplo. Entretanto, esse nível primário pode se desdobrar em posturas políticas, que se manifestam através de ações coletivas e práticas políticas, baseando-se em vínculos ideológicos, capazes de fomentar a mobilização com objetivos políticos específicos do agrupo (HANCHARD, 2001:100).

Hanchard (2001) compreende os níveis de identificação racial como concernentes à duas categorias de vinculações: as semelhanças fracas e fortes. A primeira baseia-se em uma memória visual, fazendo “menção à negritude em seu nível mais básico: o fenótipo” (HANCHARD, 2001:78) como essencial ao processo de identificação. Em níveis políticos, pode ser considerada como o primeiro nível de identificação racial, de caráter micropolítico e microssociais, que se caracteriza por uma relativa autonomia, o que resulta em sua limitação:

⁵ Nesse sentido, a identidade se fundamenta através de atributos culturais na construção de significados para grupos específicos. A raça ou etnia sempre foi uma fonte rica de significado e reconhecimento (CASTELLS, 1999). Desse modo, a identidade étnica “É aquela parcela da identidade social que diz respeito a expressão pública do sentimento de inserção num grupo social, que difere de outros por ter seu foco centrado numa ascendência comum, seja ela real, metafórica ou fictícia [...]. O grupo étnico pode ser visto como a expressão de objetivos políticos compartilhados ou de uma cultura política (Abner Cohen, 1974), como um grupo de pressão movido por um conjunto de escolhas racionais (Banton, 1983), como uma tentativa coletiva de neutralizar a tensão psicológica ou angústia (Epstein, 1978) ou qualquer combinação desses fatores” (SANSONE, 2007:251).

não coloca o “ser negro” em um contexto histórico, negligenciando aspectos políticos, econômicos e culturais no qual está inserido, os quais estão, muitas vezes, acima de uma simples identificação visual, baseada em fenótipos. Isso significa que a semelhança fraca não se sustenta quando existem divergências políticas, religiosas, de gênero ou regionais (HANCHARD, 2001:101). Contudo, a identificação primária, que compreende a categoria de vinculação de semelhanças fracas é fundamental para o desdobramento da segunda categoria de vinculação: a de semelhanças fortes.

As semelhanças fortes, por sua vez, concernem ao segundo nível de identificação racial e resulta da mobilização estratégica dos sentimentos experimentados inicialmente no nível fraco, transformando-os em aspectos políticos concretos, macropolíticos – ou que dizem respeito à questões de nível macrossocial – ou seja, na passagem do nível do reconhecimento visual para predisposições ideológicas, no sentido de que materializam a consciência racial, bem como sua prática nas interações sociais. Ela precisa, contudo, de uma suspensão de divergências individuais, em detrimento de interesses político-raciais, transformando a raça em uma variável política (HANCHARD, 2001:105).

Tratando esses níveis de identificação em termos raciais, pode-se afirmar que eles estão relacionados à formação de uma consciência racial⁶, que por si só já diz respeito a uma politização acerca das questões raciais que o próprio sujeito experiencia. A consciência racial é expressa por meio da afirmação identitária, que pode ocorrer a partir e em diversos níveis do social, de acordo com os níveis de identificação racial. No contexto brasileiro, segundo Hanchard (2001), a dificuldade da formação de uma consciência racial é resultado dos processos de hegemonia racial⁷, que pode ser entendida a partir da confluência de diversas dinâmicas sociais, ao exemplo da democracia racial⁸ que tira o caráter político das discussões

⁶ Nos termos de Hanchard (2001), consciência racial é definido como: “o resultado dialético de antagonismos entre dois ou mais grupos definidos como “raças” numa dada sociedade. Dessa dialética emerge o conhecimento coletivo e individual das relações de poder entre os grupos “raciais” socialmente definidos. Essas relações de poder enraízam-se em processos culturais e estruturais que correlacionam e distribuem significados e práticas, que então se manifestam em relações assimétricas entre grupos e indivíduos. A consciência racial representa o pensamento e a prática dos indivíduos que reagem à sua subordinação com uma ação individual ou coletiva, destinada a contrabalançar, transpor ou transformar as situações de assimetria racial” (HANCHARD, 2001:31).

⁷ Segundo Hanchard (2001) a Hegemonia Racial “é articulada através do processo de socialização e fomenta a discriminação racial ao mesmo tempo em que nega sua existência” (HANCHARD, 2001:21), consistindo na manutenção e reprodução dessa disjunção entre a retórica, a ideologia e a prática social, por parte das elites brancas. É justamente a Hegemonia Racial que dificulta a construção de uma identidade consciência racial por parte da população negra.

⁸ Sobre a definição do termo democracia racial, podemos utilizar a reflexão feita por Guimarães (2003): “Quando o Florestan Fernandes (1965) fala em mito da democracia racial, ele estava querendo dizer o seguinte: essa democracia racial seria apenas um discurso de dominação política, não expressava mais nem um ideal, nem algo que existisse efetivamente, seria usado apenas para desmobilizar a comunidade negra;

sobre raça e discriminação racial⁹, atuando negativamente na formação identitária político-racial. Entretanto, Burity (2010) defende que a partir de fins dos anos de 1960 a afirmação de uma pluralidade:

“sob a forma de “direito à diferença” permitiu a politização de uma série de demandas por reconhecimento e reparação, para além das reivindicações clássicas do movimento operário, que trouxe de vez a questão da cultura para o cerne do debate político” (BURITY, 2010:16).

Nesse sentido, a politização das práticas culturais afro-brasileiras podem ser entendidas como uma contraposição à ordem estabelecida, qual seja, a hegemonia racial¹⁰. O conceito de multiculturalismo (GUIMARÃES, 2006) é pertinente para pensar a discussão sobre a construção de identidades nacionais em sociedades multiétnicas ou multirraciais, como o caso do Brasil. Nelas, “o Estado abdica de seu discurso nacionalista em favor de uma multiplicidade de idiomas e identidades” (GUIMARÃES, 2006:279) e se materializa na concepção de nações pluriétnicas e multiculturais¹¹. A politização das práticas culturais afro-brasileiras surgem na medida em que ligam-se a reivindicações a respeito das desigualdades sociais, materiais e simbólicas, dos afro-brasileiros. A politização rompe com o princípio de igualdade fundamentado na isonomia homogeneizante, pressuposto à construção da identidade nacional e à lógica liberal. Os históricos movimentos sociais afro-brasileiros, que datam desde 1937¹², transformaram a identidade racial num princípio organizador positivo, que constrói uma espécie de solidariedade fundamentada na raça, crucial no processo de identificação identitária e conscientização racial. Aqui é importante ressaltar o processo de articulação entre mecanismos e dinâmicas para construção de demandas e pautas reivindicatórias:

“articulação, portanto, é termo chave: fala da construção de uma vontade coletiva pela transformação de uma o, particular num objeto de investimento simbólico

como um discurso de dominação, seria puramente simbólico, sua outra face seria justamente o preconceito racial e a discriminação sistemática dos negros” (GUIMARÃES, 2003:102).

⁹ Guimarães (2006) afirma que somente a partir da década de 1980 “a ideia de “raça” e de “cultura negra” ganha força no Brasil” (GUIMARÃES, 2006:282).

¹⁰ A discussão feita por Burity (2010) nos ajuda a compreender o vínculo entre cultura e política, na medida em que “onde quer que uma experiência antagonística ou um deslocamento na estrutura (ordem das coisas, discurso hegemônico, status quo institucional, identidade grupal, etc) produzam uma demanda articulada de tal forma que seu atendimento torna-se impossível nos limites da ordem estabelecida sem alterar esta última, sem por em xeque sua conformação hegemônica, estaremos em presença do político” (BURITY, 2010:16,17)

¹¹ Guimarães (2006) afirma que a incorporação de um modelo de sociedade baseado em representatividade, integrado à nova ordem econômica internacional, trouxeram mudanças, como a Reforma Constitucional de 1988, que legitimou a doutrina multiculturalista. Isso só foi possível graças às influências dos movimentos transnacionais que ganham força a partir da década de 1980. Para uma leitura mais aprofundada sobre o multiculturalismo, ver Guimarães (2006).

¹² Sobre as trajetórias dos movimentos sociais afro-brasileiros, ver FERNANDES (1978), GUIMARÃES (2006), HANCHARD (2001), BARCELOS (1996), DOMINGUES (2007).

universal ou “representativo” da comunidade em geral; e fala das operações simbólicas que precisam ser realizadas para tal” (BURITY, 2010:17).

Sem deixar de pontuar as tensões e contradições que fazem parte dos processos de afirmação identitária em termos raciais, investigaremos como os espaços de manifestação da cultura afro-brasileira podem ser entendidos como um locus de mobilização política (HANCHARD, 2001). É necessário, para tanto, lançar um olhar mais cuidadoso a tais espaços, em suas práticas, investidas simbólicas, materiais e ideológicas, no sentido de compreender a relação entre cultura e política, uma vez que elas estão imbricadas, no sentido de que requerem uma “definição do mundo como construção histórica e hegemônica de ordens” (BURITY, 2010:18). Podemos inferir ainda, que tais espaços são marcados por diversas esferas identitárias, como a raça, a religião e o gênero. A exemplo do papel da articulação entre religião e mobilização político racial, podemos citar os intensos processos de mobilização social, política e cultural no contexto da crise das ditaduras militares e a vitória hegemônica do neoliberalismo no contexto latino-americano¹³, nos anos de 1990, que colocou os grupos religiosos minoritários num processo de (re)articulação política, ensejando um local de destaque na construção de pautas reivindicatórias, em diversos segmentos.

“No caso das ações afirmativas para a população afrodescendente é extremamente curioso que este processo tenha se dado no bojo da legitimidade estatal das “identidades culturais” - cultura negra e candomblé, por exemplo, tornam-se mutuamente referidas – e tenha recebido sanções legais e em níveis de políticas públicas, no contexto de políticas anti-discriminatórias, multiculturais ou de reparação histórica” (BURITY, 2015:25).

As casas de culto às religiões de matriz africana são espaços de manifestação da cultura afro-brasileira que tem fomentado certa abertura à discussão e mobilização político-racial, o que pode ser entendido como um processo de politização das práticas culturais afro-brasileiras, na medida em que elas atual como um veículo de conscientização racial, que congrega alguns princípios identitários, como raça e religião, por exemplo. É possível, desse modo, inferir que a politização dessas práticas relaciona-se ao processo de construção e afirmação da identidade racial.

Defendemos que esses espaços proporcionam os fenômenos de identificação racial, em termos de semelhanças fracas – afirmação identitária baseada em vínculos fenotípicos – e

¹³ Carvalho (2015) em debate sobre os movimentos sociais na teoria decolonial traz à luz reflexões a respeito do campo feminista com o intuito de melhor orientar uma reflexão acerca das estratégias de resistências, movimentos sociais e ações coletivas, a partir de uma abordagem decolonial. Ela revisita Alvarez (2009) e a discussão sobre a dimensão política e cultural dos movimentos sociais. Dois de seus palpites são discutidos por Carvalho, qual seja o primeiro, que refere-se ao fato de o neoliberalismo não ser apenas um projeto econômico, mas político e cultural, o que torna a cultura um terreno crucial de lutas, tendo em vista que política e cultura constituem-se mutuamente.

em termos de semelhanças fortes – afirmação identitária em termos políticos mais organizados. Aqui é importante retomar a discussão sobre articulação. Bases identitárias organizatórias podem ser imbricadas, como a identidade religiosa, de gênero e racial, na medida em que confluem para construção de vontades coletivas pela transformação de demandas particulares em um objeto de investimento simbólico universal. A articulação¹⁴ dessas categorias – cultura política negra, gênero e raça – no sentido da construção de uma afirmação identitária tem sido um caminho fortuito para esse grupo¹⁵. É importante destacar aqui que muitos ganhos do movimento negro desde a década de 1980 se deve à atuação organizada das mulheres negras, cuja expressão principal foi a criação do Movimento de Mulheres Negras¹⁶.

De modo a elencar e discutir os mecanismos e dinâmicas que proporcionam a construção e afirmação da identidade racial – em relação à vinculação a partir de semelhanças fracas e fortes – no Terreiro de Mãe Amara, faremos antes uma breve discussão sobre a política racial no contexto local da cidade do Recife – PE. Assim, apontaremos algumas especificidades da mobilização racial deste contexto, que colocam singularidades em relação aos processos de construção e afirmação político-racial.

Política racial no contexto de Recife – alguns apontamentos

Como afirmamos durante as sessões anteriores que compõem este trabalho, os processos de construção e afirmação identitárias dependem de aspectos gerais de identificação e partilha que são marcadas, por sua vez, pelas especificidades de cada contexto. A instabilidade das categorias raciais no contexto brasileiro tem reflexo direto na concepção racial e política de acordo com cada contexto, a exemplo das realidades do sudeste em contraposição às do nordeste do país.

Andrade (2012) discute como as características específicas do contexto pernambucano foram determinantes – mesmo que negativamente – na mobilização racial no estado, e, conseqüentemente, nos processos de construção e afirmação identitárias. Ele afirma que as

¹⁴ Como afirma BRAH (1996) fazendo referência a Laclau e Mouffe (1985), “articulação é uma prática e não um nome de um dado complexo relacional; isto é, articulação não é a simples junção de duas ou mais entidades discretas. Melhor, é um movimento transformador de configurações relacionais” (BRAH, 1996:353).

¹⁵ Nesse sentido, estamos tratando de uma análise da construção social de diferentes categorias dentro de processos estruturais e ideológicos mais amplos. A noção de diferença é central aqui: “nosso gênero é constituído e representado de maneira diferente segundo a localização dentro das relações globais de poder. Nossa inserção nessas relações globais de poder se realiza através de uma miríade de processos econômicos, políticos e ideológicos. Diferença, nesse sentido, é uma diferença de condições sociais” (BRAH, 1996:341).

¹⁶ Sobre a trajetória do Movimento de Mulheres Negras, ver OLIVEIRA (2016), Rodrigues & Prado (2010).

condições internas de Pernambuco foram profundamente singulares, em comparação ao contexto baiano, por exemplo (ANDRADE, 2012). Segundo este autor, as especificidades do contexto pernambucano são substancialmente diferentes daquelas do contexto baiano. Alguns fatores foram responsáveis por esta diferenciação, os quais, um deles “se refere à permeabilidade das elites às manifestações afro-brasileiras” (ANDRADE, 2012:175), que está relacionada, no caso da Bahia, com suas especificidades sócio-históricas, sobretudo na década de 1970. Desse modo, a Bahia:

“mobilizou tradições e costumes locais em seu processo de construção identitária em bases culturais de matriz africana. Tal situação propiciou uma crescente politização étnico-racial acerca das delimitações assimétricas entre os grupos raciais, fortalecendo o movimento negro baiano enquanto grupo de pressão política” (ANDRADE, 2012:176).

Significa dizer que a base cultural, inerente à construção de esferas identitária, foi utilizada, no contexto baiano, para construção de uma mobilização político-racial, cujas bases eram justamente aqueles espaços de manifestação cultural. Andrade (2012) ainda argumenta que as organizações culturais de matriz africana, principalmente aquelas de dimensão religiosa (os terreiros de candomblé) foram os espaços mais fortuitos da mobilização racial na Bahia, projetando diversas “lideranças afro-brasileiras em frequente interlocução junto às elites baianas, mais permeáveis às suas manifestações culturais” (ANDRADE, 2012:177)¹⁷. Esse cenário foi totalmente diferente do contexto pernambucano, cujos cânones religiosos eram profundamente católicos, advindo sobretudo da gestão Agamenon Magalhães (1937-1945) e da Congregação Mariana da Mocidade Acadêmica do Pe. Fernandes. As perseguições aos terreiros de candomblé eram muito mais evidentes e severas, tanto em esferas legais, quanto médicas, nas quais as elites tiveram papel fundamental na propagação do movimento de perseguição, pois dominavam os meios de comunicação e se fundamentavam em um discurso cívico-católico (ANDRADE, 2012).

Nos fins da década de 1970, através do processo de redemocratização do Estado brasileiro, a politização da questão racial dá um salto qualitativo com o surgimento do Movimento Negro Unificado (ANDRADE, 2012), (DOMINGUES, 2007), (BARCELOS, 1996), que atuou de diferentes formas e níveis de acordo com o contexto de cada estado brasileiro. Na Bahia, por exemplo, surgem diversos blocos afro, considerados como uma espécie de reafrikanização¹⁸ do carnaval baiano e buscam valorizar a cultura negra. Esses

¹⁷ Para uma leitura mais aprofundada sobre as especificidades do contexto baiano em relação à mobilização político-racial, ver ANDRADE (2012).

¹⁸ Sobre o debate acerca dos processos de reafrikanização, SOUZA (2010) resgata a discussão feita por PINHO (2003), que afirma que a reafrikanização “é a versão de uma nova afirmação de identidade negra que

grupos desenvolveram um sentimento de identidade, baseada no referencial da negritude, através de aspectos estéticos e fenotípicos. É justamente através do surgimento desses grupos que ocorre um maior embricamento das esferas cultural e política no contexto baiano, o que possibilitou o surgimento de bases para a organização política e para ação coletiva (ANDRADE, 2012).

No contexto pernambucano, surge, em 1979, um grupo de militantes que se organizavam em prol da discussão racial, o que foi possível graças ao contato com alguns desses militantes com os documentos básicos do Movimento Negro Unificado. Esse grupo deu origem a duas organizações: o Centro de Cultura e Emancipação da Raça Negra (CCERN) e o Movimento Negro do Recife (MNR), os quais representavam diferentes posturas político-ideológicas, enfraquecendo ainda mais unidade do movimento. Além disso, esses grupos eram tachados de intelectualizados, “cujos fundamentos, linguagem e questões apresentadas não alcançaram a grande massa da população negra local, não propiciando uma base identitária comum (“afro-pernambucana”, por exemplo) em torno da negritude” (ANDRADE, 2012:199). Mas dentro desse contexto, ainda na década de 1980, inicia-se, em Pernambuco, um resgate dos afoxés. Esse novo movimento se caracterizou por uma imbricação entre a mobilização política e os aspectos culturais identitários, assemelhando-se e sendo influenciado pelo contexto baiano (ANDRADE, 2012). Isso aproximou as entidades culturais ao discurso da identidade negra e da mobilização racial. Contudo, afirma ANDRADE (2012):

“diferentemente da Bahia, Pernambuco não se estabelece na representação negra contemporânea, uma vez que não se constitui uma identidade “afro-pernambucana” mais aglutinadora no alinhamento entre identidade negra, cultura e ação política. Não obstante os grupos subordinados bebam do exemplo baiano de mobilização identitária negra, estes acabam deparando-se com as idiossincrasias pernambucanas, isto é, os condicionantes internos do estado” (ANDRADE, 2012:2002).

Nos concentraremos agora à análise do movimento que resgatou os afoxés em Recife, o que avançou, consideravelmente, o debate sobre questões raciais no estado, visto que os afoxés são manifestações culturais afro-brasileiras, que ocorrem em espaços ligados ao âmbito das religiões de matriz africana. Podemos considerá-lo como um lócus de mobilização política, uma vez que pressupõe a construção de vínculos identitários.

A discussão acerca do movimento dos afoxés em Recife não poderia começar sem que delimitássemos que as origens desse movimento são do contexto baiano, devido à condicionantes sociais e políticos, rapidamente mencionados aqui. Ocorreu nesse contexto um

firmou-se no centro de uma constelação de discursos, declarações, retóricas, intervenções, leituras e performances como a narrativa aceita para uma nova fase da vida cultural de Salvador” (PINHO, 2006:11 apud SOUZA, 2010:45). Para uma leitura mais aprofundada, ver SOUZA (2010), HOFBAUER (2012), MELO (2008).

processo de reafrikanização, sobretudo do carnaval, que procurou enaltecer a cultura negra (ou afro-baiana) e tornou-se uma importante ferramenta de mobilização política na Bahia.

SOUZA (2010), em seu estudo sobre a relação de gênero nos afoxés de Recife, aponta a criatividade das organizações negras de uma maneira geral, que encontraram no âmbito cultural um locus em potencial para a mobilização política e para a construção de identidade negra no contexto local. Essas organizações, quando ligadas à vertente religiosa de matriz africana, deram origem a diversas formas de manifestação cultural, como os afoxés¹⁹.

Desse modo, como argumentamos anteriormente, o contexto pernambucano teve de utilizar de suas próprias estratégias, dimensões políticas, culturais e sociais para dar um sentido mais definido, uma identidade mais delimitada do eram, de uma maneira mais geral, as manifestações culturais negras do estado e, mais especificamente, do que eram os afoxés.

As dimensões políticas se traduziram, por exemplo, no 1º Encontro dos Afoxés de Recife, que ocorreu em 2002, ocasião na qual surgiu a ideia de unificação dos grupos de afoxé, tornando-se uma realidade política e, posteriormente, em 2005, uma realidade jurídica, com a criação da União dos Afoxés de Pernambuco (UAPE), possuindo cerca de dez grupos filiados (SOUZA, 2010). Ainda sobre as dimensões políticas dos afoxés, a autora afirma que:

“Em nível nacional, os afoxés têm buscado inserção nos programas de proteção aos direitos de grupos afetados por práticas racistas e, em nível local, reivindicam a participação direta nas decisões que os envolvem e a implantação de políticas públicas que lhes proporcionem melhores condições para desenvolverem as suas atividades. Como resultado de reivindicações, há alguns anos a programação oficial do carnaval do Recife e de Olinda tem garantido o desfile em cortejo, culminando com um encontro de todos os grupos existentes” (SOUZA, E. 2010:105).

Outro exemplo da dimensão política dos afoxés citado pela autora são os Pontos de Cultura, que são:

“ações afirmativas propostas pelo Governo Federal através do Ministério da Cultura em parceria com os governos estadual e municipal que possibilitam a preservação da memória, da história e o fortalecimento das manifestações culturais, além de dar incentivo financeiro para autogestão destes grupos” (SOUZA, E. 2010:108).

As reflexões trazidas por Souza (2010) nos dão insumos para pensar o papel dos afoxés na construção de uma mobilização racial em Pernambuco, diante de um diálogo, sobretudo com as instâncias do governo, estadual e federal, no sentido de que:

“o ponto de partida da criação dos afoxés, numa interface entre os preceitos religiosos e a luta política de enfrentamento ao racismo em fortalecido seus integrantes, dando-lhes segurança para transitar por órgãos governamentais, reivindicando políticas culturais que deem visibilidade à cultura africana e garantissem a elaboração simbólica e ritual de suas apresentações conforme suas próprias concepções de cultura afro-brasileira” (SOUZA, 2010:108).

¹⁹ Na definição de SOUZA (2010), “os afoxés são veículos de valorização e preservação da cultura afro-brasileira nas suas diversas vertentes, inclusive a religiosa” (SOUZA, 2010:96).

Podemos, a partir da discussão feita, pensar sobre o papel das manifestações culturais afro-brasileiras na construção de uma consciência racial e de uma identidade negra, no que tange aos terreiros de candomblé e aos afoxés que se originam dentro desses espaços, entendendo, ambos, como uma expressão da resistência cultural afro-brasileira, que se reverbera em mobilizações de cunho racial e religioso.

Como dito anteriormente, defendemos aqui o Ilê Obá Aganjú Okoloyá, mais conhecido como Terreiro de Mãe Amara, e o seu afoxé, o Oyá Tokolê Owo, como exemplos da importância dos espaços de manifestação da cultura afro-brasileira em relação ao seu potencial no sentido da mobilização político-racial, que articula-se, ainda, com a identidade religiosa e de gênero. Essas mobilizações que ocorrem dentro do terreiro fazem com que a discussão política em relação às questões raciais aconteça recorrentemente, seja em seminários e encontros com esse fim específico, seja através do papel do afoxé na constituição e afirmação da identidade negra, que se traduz em seu discurso político de combate à discriminação racial e à afirmação da identidade negra. Discutiremos, adiante, as especificidades do Terreiro de Mãe Amara e do afoxé Oyá Tokolê Owo, que se traduzem em base para construção da consciência e afirmação identitária e na mobilização político-racial, pensando em níveis micro e macrossociais.

Terreiro de Mãe Amara: um terreiro de tradição e identidade

O trabalho de Meira (2008) “Ilê Obá Aganjú Okoloyá – Terreiro de Mãe Amara: desafios e estratégias hoje”, nos dá uma boa descrição a respeito do Terreiro de Mãe Amara. Segundo a autora, o terreiro²⁰ foi fundado em 1945, no Bairro de Dois Unidos, zona norte do Recife, pela Yalorixá Amara Mendes, no contexto político do último ano do regime do Estado Novo (1937 – 1945). Como já discutido anteriormente, esse período foi marcado por uma forte coerção das práticas culturais afro-brasileiras, sobretudo as de caráter religioso, tendo em vista a atuação de Agamenon Magalhães, cujos valores morais e políticos eram cristãos/católicos e se ligavam também às questões de higienização social, reforçado pelo movimento psiquiátrico²¹, que “foi responsável pela perseguição de líderes religiosos (mães de santo, pais de santo, espíritas, entre outros), praticantes e tantos outros sujeitos condenados ao internamento sanatorial” (ANDRADE, 2012:117). Esse movimento atuou na manutenção

²⁰ Que se denomina como sendo de Tradição Nagô e é uma casa Matriarcal, tendo, desde sua fundação, mulheres à frente de sua organização (MEIRA, 2008), (SOUZA, 2010).

²¹ Sobre uma discussão aprofundada a respeito do surgimento desse movimento e de sua repercussão no contexto de Recife, ver ANDRADE (2012).

da ordem e dos valores hegemônicos da época. Os cultos afro-brasileiros estavam associados a uma forma desviante de vida e comportamento social e eram considerados fábricas de doentes mentais, discurso que corroborou com a constante invasão e apreensão de objetos ritualísticos, assim como de próprios pais e mães de santo, que foram presos pela polícia (PADOVAN, 2007,apud, MEIRA, F. 2008).

Desse modo, a fundação do Terreiro de Mãe Amara acontece num período grande tensão no contexto de Pernambuco, mesmo que, segundo Meira (2008), o terreiro não tenha sofrido com ações de violência explícita, assumindo, como em outros terreiros do Estado, uma postura discreta em relação às suas práticas religiosas. Trazendo a discussão para um contexto mais recente, Meira (2008) afirma que o terreiro é atualmente “uma instituição muito mais aberta, que frequenta novos espaços sociais e dialoga com vários segmentos da sociedade, como o poder público, os movimentos sociais, o cenário cultural da cidade e a sociedade em geral” (MEIRA, 2008:20). Nesse sentido, a criação do Afoxé Oyá Tokolê Owo, serviu como mecanismo de articulação e participação social, assim como a criação de outras organizações vinculadas às questões religiosas e de gênero, como a Rede de Mulheres de Terreiro (MEIRA, 2012). Outro fato importante foi, em 2008, o registro do Estatuto Social do Ilê Obá Aganjú Okoloyá, no qual o Terreiro “adquire uma personalidade jurídica, de direitos privados, sem fins econômicos” (MEIRA, 2008:20). Além disso, estão vinculados ao Terreiro de Mãe Amara, o Instituto Social Brasil-África (ISBA²²) e o Ponto de Cultura “Ensinaamentos de Mãe Amara” (SOUZA, 2010).

Podemos entender como e a partir de quais mecanismos o Terreiro de Mãe Amara pode ser considerado como um espaço propício à mobilização político-racial e à construção e afirmação da identidade negra, uma vez que nesse espaço se articulam alguns grupos de discussão e de ativismo, como o exemplo da Rede de Mulheres de Terreiro, que relaciona diversas pautas, como a religiosa e a de gênero, atuando politicamente em prol das mulheres de terreiro²³. Outro mecanismo de relevante importância é papel do afoxé do terreiro, que pode ser considerado o meio pelo qual o terreiro afirma sua identidade racial e religiosa, através de um discurso político-racial, que perpassam as letras das músicas cantadas, as quais, muitas possuem um conteúdo político, que refletem um tom de denúncia à discriminação e à

²² SOUZA (2010) relata que “em 2007, por meio do ISBA, o Terreiro de Mãe Amara organizou e realizou o I Encontro de Juventude Negra do Estado de Pernambuco, atividade pioneira em nível nacional, decorrente do encontro de jovens negros brasileiros que preparavam o I Encontro Nacional de Juventude – ENJUNE” (SOUZA, 2010:140)

²³ Para uma discussão mais detalhada sobre o surgimento da Rede de Mulheres de Terreiro, seu campo de atuação, militantes e forma de organização da rede, ver MEIRA (2012).

desigualdade racial, assim como de afirmação e exaltação da identidade negra. Façamos, então, uma breve descrição do afoxé Oyá Tokolê Owo.

*“Raça negra, uma questão de identidade”*²⁴: O Afoxé Oya Tokolê Owo

O afoxé Oyá Tokolê Owo foi fundado em 10 de abril de 2004, sendo caracterizado como um grupo artístico-cultural que funciona como uma ponte entre o âmbito religioso – o Terreiro – e a sociedade civil, mais especificamente, no cenário das manifestações culturais (MEIRA, 2008), (SOUZA, 2010). Como já definimos anteriormente o que vem a ser um afoxé, cabe agora concentrarmos-nos em algumas características específicas do Oyá Tokolê Owo. Uma delas, apontada por SOUZA (2010), é que, neste afoxé:

“as mulheres prevalecem na ocupação desses principais postos de poder desde a sua fundação, visto que o afoxé é uma extensão do Ilê Obá Aganjú Okoloyá, casa matriarcal de culto nagô. Elas também são maioria na condução das atividades promovidas pelo grupo e superam a quantidade de homens participantes nos cortejos (SOUZA, 2010:140).

A Yakekerê do Terreiro, Maria Helena Mendes Sampaio, filha biológica da Yalorixá Amara Mendes, é que está à frente da diretoria do afoxé, sendo inclusive a principal voz do grupo. Maria Helena também se destaca por sua participação em diversos grupos e organizações da cultura afro-brasileira em Recife²⁵, bem como de organizações sociais que visam a promoção da igualdade social²⁶ e o combate às discriminações raciais, religiosas e de gênero²⁷.

Como mencionado anteriormente, o afoxé, além de trazer em suas letras, características estritamente religiosas, possuem também letras de fortes conteúdos políticos, que se relacionam à denúncia da discriminação racial e à importância da afirmação da identidade negra. Ele pode ser considerado como um mecanismo que propicia o surgimento de uma identificação racial baseada em semelhanças fracas (HANCHARD, 2001), congregando aspectos fenotípicos como organizadores do discurso. A identificação racial

²⁴ Trecho de uma música cantada pelo afoxé e de autoria de um outro afoxé, o Alafin Oyó.

²⁵ Sobre essa questão, SOUZA (2010) afirma que Maria Helena “participou de vários afoxés e bandas afro locais, a exemplo dos afoxés Ilê de Egbá, Oxum Pandá e Alafin Oyó e das bandas Oju Obá, As três Marias, Comadre Fulôzinha, além de acompanhar Zé Neguinho e Aurinha nos seus respectivos grupos de côco. Como vocalista do Maracatu Estrela Brilhante, passou dois meses na Europa em apresentações com o grupo” (SOUZA, 2010:147).

²⁶ Como afirma MEIRA (2012), Maria Helena em sua atuação como militante político-cultural, já foi delegada do Orçamento Participativo da Prefeitura de Recife.

²⁷ Como é o caso de sua militância, como fundadora, inclusive, do Movimento de Mulheres de Terreiro, que “é um grupo que se reúne para discutir temas que lhes são pertinentes e que demandam atividades políticas, sociais, mas também religiosas” (MEIRA, 2012:51). Podemos pensar o MMT como uma forma de ativismo organizada com fins políticos específicos, mas que não se fundamenta, inicialmente, em bases raciais, mesmo que esse aspecto atravesse as discussões do grupo, tendo em vista a grande quantidade de mulheres negras integrantes.

ocorre, inicialmente, a partir da vinculação – efêmera – fenotípica. De todo modo, o contato com o discurso do afoxé, que se concretiza nas falas de Maria Helena, de suas filhas, vocalista e bailarina, Gabriela e Helayne Sampaio – respectivamente – e de outras integrantes negras, além do conteúdo político-racial das letras cantadas pelo afoxé favorecem à identificação racial que leva a uma afirmação identitária, mesmo que baseada, inicialmente em vínculos fenotípicos ou no conjunto das semelhanças fracas.

Não será possível, devido às limitações deste artigo, analisar o conteúdo das letras cantadas pelo afoxé, muito embora elas sejam um mecanismo essencial na construção positiva de uma vinculação racial²⁸. De todo modo, endossaremos essa posição através da breve análise dos resultados do trabalho feito por mim que resultou em minha monografia de conclusão do curso de bacharelado em Ciências Sociais²⁹. Além das análises das letras, do discurso do afoxé, e da observação de como a temática racial perpassa as relações dentro do grupo e do terreiro³⁰, realizei entrevistas semi-estruturadas com quatro integrantes do afoxé que também são filhas de santo do Terreiro de Mãe Amara, com o intuito de inferir algumas observações sobre os processos que envolveram a identificação racial, culminando em uma consciência e afirmação identitárias. Desse modo, procurei elencar quais os mecanismos e dinâmicas que favoreceram esses processos na construção identitária desses informantes (OLIVEIRA, 2016).

As entrevistas focaram em buscar relatos consideravelmente aprofundados das experiências pessoais – de afirmação, discriminação, atuação política – de modo a enxergar o embricamento de alguns fatores que proporcionaram a construção identitária e assim, um posicionamento político mais lapidado em relação à política racial brasileira. Situar a afirmação identitária em termos políticos a partir da experiência pessoal torna-se “um pré-

²⁸ Pontuaremos alguns trechos de músicas do afoxé, no intuito de compreendermos o peso do conteúdo discurso acerca da temática racial: “Diga seu nome completo, nascimento, estado civil, cor dos olhos, sexo, pai e mãe, endereço certo \ Raça negra, uma questão de identidade, o cabelo pixaim, cor da pele preta \ meu amigo não tenha dúvida, você é da raça negra” (Composição do afoxé Alafin Oyó). Outra letra relevante é “irmãs e irmãos, assumo a sua raça, assumo a sua cor \ essa beleza negra Olorum quem criou \ vem pro Quilombo Axé, dançar o nagô \ todos unidos num só pensamento levando a origem desse carnaval \ nesse palco colossal, pra denunciar o racismo \ contra o Apartheid brasileiro \ 13 de Maio não é dia de negro (bis)” (trecho da música Dia de Negro (Quilombo Axé) de composição de Zumbi Bahia. Outra levanta o debate sobre a discriminação religiosa: “compreender um Deus sem cor \ respeito o negro e sua fé \ Olórum babá asé ba mi \ Ení s’oju s’um ayé [...] Se o mundo fosse assim cheio de amor e paz \ a força dos Orixás revela a criação da natureza \ e a consciência humana \ dignidade negra” (Música Banta, Banta, criação da natureza do compositor e filho de santo do Terreiro de Mãe Amara, Fábio Gomes) (SOUZA, 2010).

²⁹ Trabalho intitulado “Construção e afirmação da identidade racial no Terreiro de Mãe Amara – Recife-PE” (2016).

³⁰ Realizadas, nesse sentido, através de observação participante, tendo em vista que sou integrante do terreiro e do afoxé.

requisito fundamental para uma compreensão abrangente da política racial e das culturas políticas das sociedades multiétnicas” (HANCHARD, 2001:44).

Em relação à metodologia, foram entrevistas semi-estruturadas – feitas através da elaboração de um roteiro, com perguntas específicas – que duraram de 15 a 60 minutos, cuja captação das respostas se deu através da gravação em áudio, transcritos posteriormente, o que nos permitiu, através do método de análise de discurso³¹, investigar os fatores comuns nas trajetórias analisadas, que podem ser considerados como possíveis mecanismos ou dinâmicas que proporcionaram a construção e afirmação da identidade e consciência racial. Esses aspectos podem ser interpretados a partir das categorias de vinculação baseadas em semelhanças fracas e fortes, discutidas anteriormente.

Não seria possível, nos limites deste artigo, trazer os trechos das entrevistas para corroborar a nossa ideia central. De todo modo, apresentaremos alguns pontos centrais na articulação do discurso político-racial das entrevistadas no que tange à importância do contato com as esferas do terreiro, incluindo aqui o contato com o afoxé.

Das entrevistas realizadas, segundo as informantes, o despertar de uma identificação racial foi marcada por alguns elementos-chave. A família, nesse sentido, funcionou como um elemento secundário na construção de uma identificação positiva em termos raciais para as entrevistadas. Havia, nessa esfera de relação e construção de sentidos, certa depreciação à características negras, reflexo da instabilidade das categorias raciais em nosso contexto, sendo também importante fazer um recorte geracional, nesse sentido, que determina e delimita diferentes concepções de raça. Assim, foi o contato com manifestações da cultura afro-brasileira e não o ambiente familiar, que passou a ser o primeiro, senão o principal, mecanismo articulador da identificação em termos raciais, uma vez que esses espaços possuíam elementos que propiciavam a partilha de significados e experiências comuns, relacionando auto-identificação – em termos estéticos, fenotípicos – atrelados a uma

³¹ É importante destacar que o método de Análise de Discurso utilizado neste trabalho se configura assumindo como pressuposto metodológico a Análise de Discurso faircloughiana, cujo foco é centrado na mudança social a partir da mudança discursiva, na medida em que uma correlaciona-se com a outra, mutuamente. Como afirma Resende & Ramalho (2004), na Análise de Discurso faircloughiana “participam as atividades cognitivas de produção, distribuição e consumo do texto. Analisam-se também as categorias força, coerência e intertextualidade, a força dos enunciados refere-se aos tipos de atos de fala desempenhados; a coerência, às conexões e inferências necessárias e seu apoio em pressupostos ideológicos; a análise intertextual refere-se às relações dialógicas entre o texto e outros textos (intertextualidade) e às relações entre ordens de discurso (interdiscursividade)” (Resende & Ramalho, 2004:187). Levando em conta o norteamo a partir de regras metodológicas específicas, poderíamos citar como alternativa metodológica e analítica a Teoria do Discurso, entendendo-a como uma estratégia intelectual específica, qual seja “a teoria do discurso é algo que está inserido numa prática “científica” - o que quer que isso signifique – que é a análise do texto: no sentido estrito do termo, ela é um conjunto de regras metodológicas para análise do texto” (LACLAU E BHASKAR, 2003:09 apud BURITY, 2007:74).

discussão política a respeito da raça. Para todas as entrevistadas nesta pesquisa, o despertar da consciência racial – os sentidos de ser negra, de se sentir pertencente à raça negra, afirmando-se enquanto grupo de pressão política, com especificidades culturais, simbólicas, estéticas, enaltecendo tais características em suas próprias vidas – se deu através do contato com o Afoxé Oyá Tokolê Owo e com o Terreiro de Mãe Amara. Nesse sentido, as entrevistadas apontam como elemento central, a experiência vivida no afoxé, dando ênfase aos sentidos das letras de suas músicas, uma vez que a dinâmica de participar de um grupo como esse, diz respeito não só a uma construção meramente artística, mas que traz consigo aspectos de resistência, de luta, – características próprias dos orixás – que estimulam a reflexão acerca da política racial e do próprio ser e estar no mundo.

Esses aspectos se traduzem nas letras das músicas do afoxé, citadas anteriormente, bem como nos discursos proferidos nas apresentações em defesa da identidade racial e do combate à discriminação, para não falar das conversas informais dentro do espaço de convivência desses dois núcleos – o terreiro em si e o afoxé. Assim, as entrevistadas afirmam que antes do contato com o afoxé do terreiro, não tinham “consciência racial”, em termos políticos mais concisos. Por serem todas negras, havia uma identificação fenotípica que, por vezes, assumia um caráter depreciativo na construção da auto-imagem ou, em outros casos, não era pensada ou valorizada em termos de aspectos positivos na construção identitária dessas mulheres. O contato com os espaços de manifestação da cultura afro-brasileira, nesse caso o Terreiro de Mãe Amara e o afoxé Oyá Tokolê Owo foram fortuitos, no sentido de funcionarem como mecanismos, através de suas dinâmicas, que favoreceram a construção de sentido em torno da categoria racial.

Nos termos de Hanchard (2001) discutidos anteriormente, esses mecanismos possibilitam a emergência de categorias de vinculação baseadas nas semelhanças fracas, essenciais ao processo de identificação político-racial. A transição dessas categorias de vinculação, baseando-se em semelhanças fortes ocorre quando há uma transposição dos sentimentos experimentados no nível fraco para um nível mais forte, no sentido de partilhar também de posicionamentos políticos e ideológicos específicos que evidenciem a afirmação político-racial em termos organizados. Como mencionado no início deste trabalho, as mulheres do Terreiro de Mãe Amara tem um papel importante na construção de um discurso e de pautas reivindicatórias raciais no contexto local, seja nas áreas da cultura, da militância organizada ou do ambiente acadêmico, articulando esferas identitárias como raça, gênero e religião. Além disso, o terreiro possui outros filhos de santo constroem e realizam trabalhos voltados à população negra no âmbito da saúde e da educação. Essas posturas políticas mais

sólidas em relação à questão racial pode ser compreendida como o desdobramento das semelhanças fracas em fortes.

O alcance dessas posturas merece ser estudado, uma vez que o ativismo político-racial em nível individual e coletivo tem se tornado tanto mais frequente, quanto mais bem estruturado, minando espaços e discussões consideradas hegemônicas e tensionando as bases da política racial de uma maneira mais ampla. Luta por reconhecimento identitário, contra discriminação racial, denúncia ao racismo e às dinâmicas que perpetuam condições materiais e simbólicas da população negra, defesa da diferença, igualdade na diferença, equidade. Todos esses são conceitos e constructos discursivos que tem articulado o debate e ativismo político racial, os quais discutimos brevemente neste artigo.

Considerações finais

À guisa de conclusões e tendo explanado alguns pressupostos teóricos-metodológicos os quais favorecem a investigação dos mecanismos que atuam na construção e afirmação da identidade racial foi possível elencar alguns mecanismos e dinâmicas essenciais a esses processos, não com o intuito de construir aqui uma teoria rígida e universal. Há em curso mais uma tentativa de compreensão dos mecanismos inerentes a um contexto específico do que de uma teoria dos processos de construção e identificação identitárias. Seria impossível tal construção, uma vez que as especificidades de cada contexto determinam a maneira como esferas identitárias, a saber, a racial, é construída e acionada na vida cotidiana e nas relações de poder a ela inerentes.

Assim, parece-nos possível, apenas, apontar algumas estratégias de como a afirmação da identidade racial, articulada por vezes a outras esferas identitárias, como o gênero – no caso, afirmar-se como “mulher negra”, por exemplo – tem sido um elemento essencial nos processos de transformação da ordem social, seja no sentido da diminuição de desigualdades materiais, seja na valorização de aspectos subjetivos, culturais e simbólicos da população negra, especificamente. Este trabalho se esforçou em discutir, partindo do ponto de vista sociológico, atrelado ao “fazer político”, matizes que compõe esses fenômenos sociais, no intuito de apontar algumas vias interpretativas e combativas às desigualdades pautadas nesses tipos de diferenciação social, evidenciando as dinâmicas de poder que estão imbricadas a eles.

Referências Bibliográficas

ALVAREZ, Sonia. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. In Cadernos Pagus (43) PP 13-56, 2014.

ANDRADE, Francisco Jatobá. Classe, Raça e Ação Afirmativa: A Política de Inclusão Social numa Universidade Pública de Pernambuco. Tese, Programa de Pós-Graduação em Sociologia – USP, São Paulo, 2012.

BARCELOS, Luiz Cláudio. Mobilização Racial no Brasil: uma revisão crítica. In Estudos Afro-Asiáticos, nº 17, PP 187-210, Salvador, 1996.

BRAH, Avta. Diferença, diversidade e diferenciação, In Cadernos Pagu, PP. 329-376, 2006.

BRAH, Avta. & PHOENIX, A. Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality, In Journal of International Women's Studies, 5(3), PP 75-86, 2004.

BURITY, Joanildo. Políticas de minoritização religiosa e glocalização: notas para um estudo de redes religiosas de ativismo sócio-político transnacional. In Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, emociones e sociedade, nº 18, ano 7. PP 19-30, 2015.

_____. Teoria do Discurso e Análise do Discurso: sobre política e método. In WEBER, Silke. LEITHAUSER, T. (ORG.). Métodos qualitativos nas Ciências Sociais e na prática social. Recife, Ed. UFPE, 2007.

_____. Teoria do Discurso e educação: reconstruindo o vínculo entre cultura e política. In Revista Teias, v. 11, nº 22, PP 07-29, 2010.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero, In Revista Lola, nº 16, Espanha, 2001.

_____. Mulheres em movimento, In Estudos Avançados, 17(49), PP 117-132, 2003.

CASTELLS, Manuel. O poder da Identidade – Volume II, Paz e Terra, São Paulo, 1999.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. In Revista Tempo, nº 23, PP 100-122, São Paulo, 2007.

FERNANDES, Florestan. O negro no mundo dos brancos. 2ª Ed, Editora Global, São Paulo, 2007.

_____. A Integração do Negro na Sociedade de Classes – Volume I, Editora Ática, São Paulo, 1978.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. Racismo e Anti-Racismo no Brasil. 2ª edição - Editora 34, São Paulo, 2005.

_____. Classes, Raças e Democracia. Editora 34, São Paulo, 2002.

_____. Racismo e Anti-Racismo no Brasil, In Novos Estudos CEBRAP, Nº 43, PP. 26-44. Novembro 1995.

_____. Depois da Democracia Racial, In Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, v. 18, nº 02, PP. 269-287. Novembro 2006.

_____. Como trabalhar com “raça” em Sociologia, In Educação e Pesquisa, São Paulo, v.29, n.1. PP.93-107, jan-julho. 2003.

_____. Democracia Racial: o ideal, o pacto e o mito, In Novos Estudos CEBRAP, Nº 61, PP. 147-162. Novembro 2001.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 7ª ed. Rio de Janeiro, DP&A, 2002.

HANCHARD, Michael. Orfeu e Poder – Movimento Negro no Rio e São Paulo, Editora UERJ, Rio de Janeiro, 2001.

HOFBAUER, A. Pureza nagô, (re)africanização, dessincretização. In Revista de Antropologia Vivência, nº 40, PP 103-119, 2012.

MEIRA, Fernanda. Ilê Obá Aganjú Okoloyá – Terreiro de Mãe Amara: desafios e estratégias hoje, Monografia – Departamento de Ciências Sociais – UFPE, Recife, 2008.

_____. Afirmação da Identidade Religiosa e constituição do sujeito político das Mulheres de Terreiro de Pernambuco, Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE, Recife, 2014.

MELO, A. Reafricanização e dessincretização do candomblé: movimentos de um mesmo processo. In Revista Anthropológicas, ano 12, v. 19(02), PP 157-182, 2008.

OLIVEIRA, Irys Letícia. Construção e afirmação da identidade racial no Terreiro de Mãe Amara – Recife-PE. Monografia apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da UFPE, 2016.

Resende, Viviane de Melo. & Ramalho, Viviane C. Vieira Sebba. Análise de discurso crítica, do modelo tridimensional à articulação entre práticas: implicações teórico-metodológicas. In Revista Linguagem em (Dis)curso – LemD, Tubarão, v. 5, nº 1, PP 185-207, jul\dez, 2004.

Rodrigues, C. S. & Prado, M. A. M. – Movimento de Mulheres Negras: trajetória política, práticas mobilizatórias e articulação com o Estado brasileiro. In Psicologia & Sociedade, 22(3), PP. 445-456, 2010.

SOUZA, Ester Monteiro. Ekodidé: Relações de gênero nos Afoxés culto nagô do Recife, Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE, Recife, 2010.