

# Lutas culturais: relações raciais, antropologia e política no Brasil

OSMUNDO PINHO\*

---

**Resumo:** O autor, neste ensaio, pretende encaminhar duas proposições. Em primeiro lugar, formular uma leitura, parcial e fragmentada, sobre a consolidação de determinadas questões que seriam constituintes do campo dos estudos de relações raciais, a partir da perspectiva das ciências sociais e notadamente da antropologia no Brasil. Em segundo lugar, a intenção é apontar a crescente politização desse campo, que acompanha a politização das identidades raciais, assim como a consolidação e a expansão de uma “agenda” política negra no Brasil contemporâneo. Procura, ademais, demonstrar, a partir dos estudos sobre identidade negra em Salvador, na Bahia, aspectos do processo de formação de identidades negras contemporâneas, ponto de apoio para a politização das lutas culturais em torno da raça. Tais proposições podem ser compreendidas contra o pano de fundo mais amplo da modernização conservadora que o Brasil tem vivido nas últimas décadas e em relação aos efeitos dessa modernização na formação de sujeitos sociais dentro e fora da universidade.

**Palavras-chave:** relações raciais; campo acadêmico; modernização; ação afirmativa.

---

## O front racial na antropologia brasileira

Gostaria, neste breve ensaio, de encaminhar duas proposições. Em primeiro lugar, formular uma leitura, parcial e fragmentada, sobre a consolidação de determinadas questões, que seriam constituintes, a partir da perspectiva socioantropológica, do campo dos estudos de relações raciais no Brasil. Em segundo lugar, minha intenção é apontar a crescente politização desse campo, entendido como um conjunto de posições estruturadas em torno do jogo concorrencial eminentemente acadêmico (Bourdieu, 1989), que acompanha a politização das identidades raciais, assim como a consolidação de uma “agenda política negra” no Brasil contemporâneo. Ambas as proposições podem ser com-

preendidas contra o pano de fundo mais amplo da modernização conservadora que o Brasil tem vivido nas últimas décadas e em relação aos efeitos dessa modernização na formação de sujeitos sociais. Mas, antes, é preciso fazer uma pequena digressão sobre os pressupostos teóricos que me auxiliam.

Em primeiro lugar, minha leitura almeja ser histórico-processual. O que significa dizer que procura compreender o processo em tela de um ponto de vista efetivamente histórico, ou seja, determinado pela ação humana contingente, ambientado no mundo das sedimentações históricas e configurado como concreto ou “síntese de muitas determinações”. Este é, assim, um estudo de discursos e interpretações, socioantropológicas e políticas, tal como estes têm se constituído historicamente ao longo de um período considerado. Esse interesse histórico pode ser traduzido como o interesse de recuperar a historicidade do processo em seus diversos desdobramentos, porque é sobre a História que

---

\* Bolsista de pós-doutorado (Fapesp) no Departamento de Antropologia da Unicamp. Texto apresentado na Reunión de la Red de Estadísticas Étnico-Raciales Brasil, Colombia, México, Francia. 12 y 13 de Octubre, México. Ciesas – Centro de Investigación de Antropología Social y el IRD.

o processo se volta para reconstituir identidade(s) afrodescendente(s) ou negra(s) e para fazê-la(s) “falar” do interior de narrativas hegemônicas, como a inscrição antropológica. Em segundo lugar, parte dos argumentos desenvolvidos apóia-se naquilo que está descrito como “análise de classe” (Guimarães, 2002), o que implica dizer que a análise da mudança social, entendida como baseada na prática dos homens como agentes cognoscentes, é feita através do estudo da formação de sujeitos sociais, que, em uma interação dialética com as estruturas, as constituem ao tempo em que se estruturam reciprocamente. Esse espaço de formação é um território de lutas e conflitos. Descrever a mudança na formação das identidades, e sua representação na prática antropológica, significaria, então, descrever essas lutas como disputas por identificação, reconhecimento e hegemonia.

Esse aspecto histórico, “artefactual”, discursivo, estratégico e combativo é o que gostaria de destacar, na medida em que é esse aspecto que parece ligar a “reinvenção de si” do negro, e das novas subjetividades afrodescendentes, às transformações históricas e tensões presentes no debate antropológico recente sobre o tema, notadamente neste momento, em que as políticas de ação afirmativa para negros são reivindicadas no Brasil. Ora, grande parte das críticas a essa reivindicação é feita a partir de um lugar marcado pela *expertise* antropológica. E antropólogos são alguns dos intelectuais brasileiros mais loquazes a argumentar contra as cotas para negros na universidade (Fry & Maggie, 2004; Fry, 2005).

De qualquer modo, ao invés de enfatizar o aspecto essencializante das identidades negras, preferiria, de outro modo, apontar suas características críticas e pôr em relevo, em contrapartida, o peso cristalizado das representações, discursos e práticas racializados que constituem o ambiente para as relações raciais no Brasil, o qual, ao contrário do que normalmente se imagina, é excessivamente essencializado, inclusive pelo concurso das ciências sociais (Pinho & Figueiredo, 2002). Desse modo, é possível compreender a racialização do negro, de suas práticas e identidades, como algo produzido no teatro de operações das disputas por poder e hegemonia, ao longo de um movimento histórico estratégico, pontuado por tomadas de posição e

formação de *fronts* e linhas de combate. Ao assumir uma perspectiva antifundacional, procuro assim desconstruir esses objetos petrificados e algo encantados, sacralizados pela ideologia e consagrados à dominação e ao obscurecimento.

### Desigualdade e representação

O desenvolvimento dos estudos sobre relações raciais marca o momento de profissionalização e institucionalização das ciências sociais brasileiras nos anos 50. Florestan Fernandes e a chamada Escola de Sociologia Paulista, ao mesmo tempo em que fundam as ciências sociais modernas, também inauguram a problemática central do campo, em oposição, inclusive, aos chamados estudos afro-brasileiros, voltados principalmente para o Nordeste tradicional e para práticas negras consideradas “culturais” e/ou tradicionais.

Florestan e seus alunos interessaram-se pelo problema do negro na sociedade de classes, e a cidade de São Paulo seria o sítio privilegiado para a investigação, na medida em que seria o pólo dinâmico do capitalismo brasileiro e o lugar onde a nova sociedade de classes estava sendo forjada. Tais estudos sofrem inflexão definitiva quando, a partir da Escola Sociológica Paulista, os números, ou dados estatísticos agregados, passam a fazer parte da argumentação. Estatísticas e ciências sociais têm uma relação longa e duradoura, mas no Brasil a ênfase culturalista dos estudos afro-brasileiros inibiu essa utilização. No bojo do processo de profissionalização das ciências sociais, o uso de estatísticas ganha foros relevantes porque estas são vistas como evidências objetivas de realidades sociais determinantes e como modelos fiéis de registro (Arruda, 1996).

Alain Desroisières faz uma discussão interessante sobre as relações entre a produção do conhecimento estatístico e o desenvolvimento das ciências sociais e do Estado moderno (Desroisières, 1990). A objetificação estatística significaria o processo de realização cognitiva e institucional mais importante das ciências sociais; usando-as, cientistas sociais conseguiram transcender particularismos e contingências, sem perder de vista a concretude e o individual,

e focalizariam objetos mais gerais de conhecimento. Por outro lado, estatísticas formam parte integral de políticas de Estado e de controle de população (Foucault, 1992), não de uma maneira derivativa ou marginal, mas intrinsecamente. Assim, a transcendência da contingencialidade permite o deslocamento do planejamento e do entendimento da imanência do local e do concreto para o universal e o abstrato.

Por outro lado, as estatísticas só são possíveis através da construção de categorias que não são dadas naturalmente, mas produzidas como objetos, coisas construídas, em acordo, é óbvio, com circunstâncias sociais determinadas. Como no caso das categorias raciais, as quais demonstram exemplarmente o que Desroisières aponta como a representatividade política e a luta por representação. Basta que pensemos no amplo debate que se estabelece faz vinte anos no Brasil entre o IBGE, acadêmicos e militantes negros sobre o uso das categorias raciais no censo para que tenhamos um exemplo bem próximo dessa luta pela representação (Petruccelli, 2005).

No começo dos anos 80, outra reviravolta nos estudos de relações raciais pôde ser atribuída ao uso de bases de dados maciças. Os trabalhos de Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva parecem dar até hoje o tom das análises. O livro de Hasenbalg, *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*, insiste no argumento de que as desigualdades raciais não podem ser atribuídas ao passado, ao atraso ou a algum fenômeno de demora cultural, mas formam parte integrante da modernização capitalista, atendendo a interesses de exclusão dos negros da competição direta com os brancos, concentrando assim riqueza e benefícios (1979). A classificação ou categorização racial é em si mesma, por outro lado, muito problemática no Brasil. Os censos oscilaram entre diferentes modos de classificar as pessoas, e uma verdadeira batalha semiótica trava-se pela denominação correta: negros e brancos, não-brancos e brancos, brancos, pardos e negros etc.<sup>1</sup>

Esses trabalhos citados vieram à luz nos estertores do último período militar brasileiro,

inaugurado com o golpe de abril de 1964. A ditadura promoveu a efetiva integração econômica do Brasil com o mundo e, internamente, entre suas diversas regiões. Ao mesmo tempo, marcou-se como um período de fortes investimentos públicos de caráter desenvolvimentista e estruturante<sup>2</sup> (Araújo, 1995; Faria, 1980; Oliveira, 1980). Entre 1969 e 1974, vivemos no Brasil um período no qual se verificou uma taxa média de crescimento da economia de 10,9% ao ano. Observaram-se uma expansão do crédito, com a conseqüente elevação do nível econômico dos salários, assim como uma intensificação do deslocamento campo-cidade, daí a importante urbanização etc. (Skidmore, 1998).

Se o período em questão representou um desenvolvimento espantoso da economia, este não distribuiu igualmente seus efeitos entre a população e, como costuma acontecer, a riqueza concentrou-se nas mãos daqueles melhor posicionados na estrutura social. No final do regime militar, percebeu-se que a diferença entre ricos e pobres aumentou e a riqueza do país, que crescera nesse período, concentrava-se na mão de uma pequena elite. A crise econômica e a desmoralização internacional do regime (como na crise da escravidão), além de questões internas entre os militares, propiciaram a lenta transição brasileira para um regime de eleições livres. Iniciada com Ernesto Geisel, que assumiu a presidência em 1974, mas levada finalmente a efeito pelo sucessor que ele escolhera, João Batista de Figueiredo, a distensão completou-se através do acordo de cúpula realizado após a frustração da campanha das eleições diretas, levando primeiro Tancredo Neves, e depois seu vice José Sarney, antigo aliado do regime e líder populista regional, ao poder (Araújo, 1995; Skidmore, 1998).

Ora, foi em meio a tal ambiente político que essa reconversão dos estudos sobre relações raciais deslocou, anos após o ciclo da Unesco, a hegemonia dos estudos culturalistas sobre o negro, que dominavam a perspectiva sociológica, com determinada ênfase para os estudos sobre “cultura negra”, tal como esta havia sido definida nos anos 30 pelos estudos afro-brasileiros, de

1. O quesito cor foi introduzido nos censos de 1872, 1890, 1940, 1950 e 1960.

2. Além, é claro, de ter promovido todo tipo de violência e abusos, típicos de um regime autoritário e criminoso.

forte inspiração freyreana, ou seja, culturalista e assimilacionista. Foi também nesse ambiente que novas identidades políticas e culturais afrodescendentes começaram a ser forjadas. Primeiro vemos algo da hegemonia freyreana e, em seguida, um pouco das novas identidades negras.

### **Hegemonia ideológica do assimilacionismo culturalista**

Gilberto Freyre recorda, no prefácio à primeira edição de *Casa grande & senzala*, a impressão que lhe causou, em meio a graves preocupações sobre os destinos nacionais, a visão de um grupo de marinheiros brasileiros em meio à neve nos Estados Unidos:

Era como se tudo dependesse de mim e dos de minha geração; de nossa maneira de resolver questões seculares. E dos problemas brasileiros, nenhum que me inquietasse tanto como o da miscigenação. Vi uma vez, depois de mais de três anos maciços de ausência do Brasil, um bando de marinheiros nacionais – mulatos e cafuzos – descendo não me lembro se do São Paulo ou do Minas pela neve mole do Brooklin, deram-me a impressão de caricaturas de homens [...]. A miscigenação resultava naquilo. Faltou-me quem me dissesse então, como em 1929 Roquette-Pinto aos arianistas do Congresso Brasileiro de Eugenia, que não eram simplesmente mulatos e cafuzos os indivíduos que eu julgava representarem o Brasil, mas cafuzos e mulatos doentes. (Freyre, 1995 [1933], p. xlvii)

Freyre, neste trecho, em certo sentido ecoa Nina Rodrigues,<sup>3</sup> que, décadas antes, observava comovido a partida dos últimos africanos rumo à África perdida. Nina via na Bahia os africanos partirem, deixando para trás sua herança na forma da miscigenação. O sangue negro que contaminou o país, a ponto de comprometer seu futuro civilizado. Freyre encontrou em Nova York os mestiços, herdeiros desse encontro desafortunado entre raças distintas proporcionado pela

escravidão. Entre estes dois, é verdade, muita diferença. Freyre chama a atenção não apenas para os mestiços, mas para os mestiços doentes, de certo modo incorporando uma tradição costurada de atavismos e preconceitos que foi identificada justamente como a Escola Nina Rodrigues. A doença, a mestiçagem, os atavismos e a degeneração racial, todos estes temas conjugados em um grupo definido de eixos teóricos e associados a políticas institucionais claras, ajudaram a definir a questão racial no país.

Sob certo ponto de vista, raça e cultura, tal com aparecem no corpo dessa tradição, são termos simbióticos, sincretizados em movimentos discursivos definidos e alegorizados de diversas formas. O pensamento sobre as raças, a questão da miscigenação e o problema negro se transferem da área dos estudos racialistas para os estudos etnológicos dos anos 30, permanecendo como substrato para a compreensão das relações raciais por meio de uma essencialização da miscigenação, fiel da balança da unidade cultural nacional. Nesse caso, a cultura é o sustentáculo de um arranjo político e econômico que se reproduz desigualmente ao tempo em que ideologiza as diferenças sociais como diferenças naturais e culturais.

Uma matriz importante para a introdução da cultura no debate nacional encontra-se na Escola Nina Rodrigues, que parece definida pelo esforço retroativo – feito principalmente por Arthur Ramos – em constituir uma tradição que legitimasse seu grupo diante de disputas hegemônicas no campo científico e na definição de políticas. Essa escola incorpora, além do mais, o combate, protagonizado por Freyre e Ramos, em torno do espólio intelectual de Nina Rodrigues, cada qual reivindicando para si a primazia de ter reintroduzido o problema racial, atualizando-o com os instrumentos científicos e teóricos da época e, ao mesmo tempo, mantendo fidelidade às inspirações geniais de Nina Rodrigues.

Essa nova visão, pós-racialista, sobre o negro aparece associada a outros temas, como o regionalismo, que, a partir dos anos 30, e com inspiração modernista, começou a se incorporar ao repertório de definição de um ideal nacional, o qual reservou para o Nordeste brasileiro um lugar quase mítico de reserva de autenticidade

3. Raimundo Nina Rodrigues, médico legista nascido no Maranhão, estado do Nordeste brasileiro, é creditado como principal iniciador dos estudos sobre o negro no Brasil. Sua obra, eivada do racismo científico do século XIX, contém as primeiras descrições proto-etnográficas da cultura negra da Bahia nas décadas finais do século XIX.

ou de *locus* de um Brasil profundo e essencial, ainda não deteriorado pela industrialização. Ou seja, a ausência de “modernização” teria permitido que o Nordeste preservasse suas tradições culturais, “recuperadas” como símbolos de nacionalidade (Sorá, 1998).

A partir dessa perspectiva, os congressos afro-brasileiros dos anos 30 (1934, em Recife, e 1936, em Salvador) podem ser vistos como uma das instâncias nas quais se coagula e negocia, de modo ao mesmo tempo institucional e discursivo, a reivindicação por um olhar mais sensível à interpenetração de saberes distintos, eruditos e populares, com o objetivo de dignificar a cultura negra e de fundá-la como substrato para a cultura nacional. Esse movimento, bem caracterizado como a instalação de certa postura política e intelectual, parece representar a consolidação dos estudos afro-brasileiros, chamados por Ordep Serra com certa ironia de afro-brasilianismo (Serra, 1995).

Para que a “saída de emergência” (para o problema da mestiçagem) se apresentasse, o conceito de cultura teria de ser introduzido. Stocking Jr. aponta o trabalho intitulado *Changes in the bodily form of the descendants of immigrants*, publicado por Boas, como um divisor de águas. Nesse estudo, Boas demonstra como alterações físicas no formato da cabeça processavam-se rapidamente e por fatores sociais, desacreditando e afinal levando ao ridículo as medições craniológicas. Ora, Freyre surge no horizonte das idéias como o introdutor da substituição de raça por cultura. Assim também, Arthur Ramos, disputando ao mesmo tempo em que Freyre o legado de Nina, coloca-se como o grande revisor da obra do mestre maranhense, justamente substituindo a noção de raça pela de cultura. E neste ponto quero chamar a atenção para a conexão feita como uma transição entre dois termos que se substituem para recompor o mesmo jogo discursivo. Como está explicitamente exposto em Ramos:

Muito depois haveria de se provar que o pretenso mal da mestiçagem é um mal de condições deficientes de meio social e cultural. Se substituirmos na obra de Nina Rodrigues os termos biológicos de Raça e Mestiçamento pelas noções de CULTURA e Aculturação, as

concepções adquirirão completa e perfeita atualidade. (Ramos, 1962, p. 57)

Nessa estratégia discursiva, o termo, se raça ou cultura, não importa tanto assim. O que importa é criar condições para que se produza um povo adequado aos imperativos da civilização ou do progresso. Como afirma Corrêa:

A trajetória da desgraça teórica em qual caiu a definição de raça, e sua substituição pela de cultura, aponta assim menos para uma ruptura definitiva com que se poderia chamar paradigma determinista do que por uma continuidade entre ambas e, em todo caso, a sua pertinência ao mesmo universo de sentido que a história da constituição da escola [Nina Rodrigues] esclarece. (Corrêa, 2001, p. 258)

O que a história da escola esclarece é a imbricação entre interesses de controle e disciplinamento social metamorfoseados como preocupações eugênicas, sanitaristas, médicas, psiquiátricas etc. O que em Nina aparecia como um desafio, “esfinge do presente”, a demandar um esforço de superação pelo bem do interesse nacional, reaparece em Ramos e em Freyre como aculturação e miscigenação, em uma palavra, assimilação. Agora, a questão é como transformar a massa desordenada de cafuzos e mulatos em parte integrante do corpo nacional, degluti-los, canibalizá-los, como na inspiração modernista, tão loquaz na formação de certo imaginário freyreano.

Raça e cultura participam assim de um mesmo *continuum* estratégico inserido no movimento mais amplo de acomodação entre uma elite branca, ou orientada por valores simbolizados como brancos e ocidentais, e a grande maioria da população, em um ambiente de modernização. Repetido através de suas mutações, vemos o mesmo movimento de incorporação de uma população inoculante como um mal interno transformado de tabu em totem por uma elite antropófaga. Essa passagem parece tornada possível justamente pela mutação mulata da natureza (raça) em cultura. Uma passagem canibal metaforizada em inúmeros objetos da cultura e na própria associação entre o ato sexual e a deglutição, metáfora amplamente

reforçada e enraizada por todo o imaginário sexual associado ao negro e à negra no Brasil e convenientemente amplificada pelo modernismo de 1922. “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (Andrade, [1928] 1996, p.19). A mestiçagem, câncer que corroía a pretensão branca, torna-se elemento operador da integração nacional e ao mesmo tempo de sua modernização caracterizada como subordinante (Nunes, 1994).

Os estudos afro-brasileiros começaram a ser contestados e a perder a hegemonia nas pesquisas sobre relações raciais no Brasil a partir dos anos 50, com a profissionalização das ciências sociais e com os desdobramentos do já citado “ciclo da Unesco” de estudos sobre relações raciais no Brasil. O conjunto das pesquisas reconhecidas como o “Ciclo da Unesco” realizou-se seguindo as recomendações da 5ª sessão da Conferência Geral da Unesco em Florença, que aprovou o projeto de pesquisa delineado pelo próprio Arthur Ramos, por essa época diretor do Departamento de Ciências Sociais desse órgão. Nessa mesma conferência, aprovou-se a 1ª Declaração sobre Raça, que, sob o impacto das atrocidades nazistas, negava qualquer determinação para raça e procurava desqualificar cientificamente qualquer afirmativa racista. Após a morte de Ramos, Alfred Metraux – amigo e “mentor” de Pierre Verger – assume em abril de 1950 o Setor de Relações Raciais do Departamento de Ciências Sociais da Unesco. O Brasil foi escolhido para laboratório das pesquisas sobre relações raciais graças a sua fama de “paraíso racial” e aos esforços de alguns intelectuais brasileiros e estrangeiros ligados a Unesco (Maio, 1999).

### **Novas identidades afrodescendentes**

Consideremos agora a formação de novas identidades afrodescendentes, focalizando em maior detalhe, e como um caso dentre outros, o processo tal como ocorrido na cidade de Salvador (BA) a partir dos anos 70, ou seja, da segunda metade da década de 1970 e durante a crise do regime militar.

O carnaval em Salvador tem sido identificado como o palco fundamental no qual as novas identidades afrodescendentes, elaborando

estilo, pondo em cena performances e mobilizando agência, realizaram uma intervenção como uma fratura no campo de significação das relações raciais na cidade. Essa fratura é marcadamente associada aos processos gerais de modernização, assim como pretende-se apoiada na tradição. É, ao mesmo tempo, reivindicada como uma nova abertura para fluxos globais de informação, sem abrir mão de sua forte inserção local. É, por fim, constituída como uma torrente de produção de novas subjetividades e, ao mesmo tempo, de um sujeito político coletivo diferenciado. O carnaval afrodescendente em Salvador, tomado assim como principal eixo para os fluxos da tradição cultural afrodescendente e como tronco matriz ou paradigma de elaboração para outras transformações de identidade e cultura negra, está estruturado sobre a memória reinventada. Toda memória é também um trabalho de luto, invocação e conjuração. Invocar os antepassados, afastar os fantasmas, expulsar os demônios. Falar sobre os ausentes, sobre uma falta que não se completa jamais: a África, Aruanda, Ketu. Coortes sucessivas de personagens, meio históricas, meio lendárias, povoam o imaginário afrodescendente do mundo negro em Salvador. A obsessão para com o passado e com os mortos parece mórbida ou regressiva? Provavelmente não. Prefiro concordar com Derrida e como ele poderia dizer:

Se me presto a falar longamente de fantasmas, de herança e de gerações, gerações de fantasmas, ou seja, de certos outros que não estão presentes, nem presentemente vivos, nem para nós, nem em nós, nem fora nós, é em nome da justiça. (Derrida, 1994, p. 11)

É em nome da justiça, acredito, que os mortos são evocados pelas ruas e avenidas de Salvador. Bob Marley, Menelik II, Chaka, Zumbi dos Palmares, Malcom X, João de Deus, Martin Luther King e muitos outros. Justiça para com eles e justiça para com os vivos. Em nome da justiça, uma guerra tem sido travada no carnaval e no palco das lutas culturais em Salvador. Veremos como essa luta tem se desenrolado e constituído seu próprio teatro de operações.

O contexto ampliado dessa reinvenção chamada “reafricanização” é aquele da moder-

nidade, tal como ela vem se desenvolvendo no Brasil. Essa modernidade pode ser encarada, conforme a definição de Domingues, como um processo plural, não homogêneo e determinado pelo desenvolvimento de subjetividades coletivas que a vivem e a põem em movimento (Domingues, 2001). “A modernização de uma sociedade qualquer tem de ser vista sempre a partir dos projetos e dos movimentos das diversas subjetividades coletivas que para ela contribuem” (Domingues, 1999, p. 74). Essas subjetividades não preexistem à modernização e não são o efeito dela, mas se autoconstituem; ao modernizarem a sociedade, modernizam a si próprias. Classes ou posições de sujeito raciais são, nesse sentido, subjetividades, ou públicos reflexivos (Avritzer, 2000, p. 78), marcadas por processos de desençaixe e reencaixe reflexivos ancorados em narrativas de memória e retraditionalização. Essas práticas de memória coletiva são eminentemente reflexivas e “reinterpretam e dão novos significados ao passado que se apresenta em monumentos, festividades e comemorações” (Santos, 2000, p. 92). Nesse sentido, a modernização é um processo com muitos autores/atores que se estruturam reflexivamente a partir de ressignificações coletivas da história de sua própria constituição.

Determinados influxos e conexões globais estão presentes na formação de um *corpus* de referência de identidade em Salvador nesse momento. Desde os trabalhos pioneiros de Carlos Benedito Rodrigues sobre o *black soul* e de Hermano Vianna sobre o funk no Rio de Janeiro, na década de 1980, já estava evidente que uma nova relação começava a se estabelecer entre os jovens afrodescendentes brasileiros, a indústria cultural e elementos da cultura negra global.

Pesquisas subseqüentes têm destacado a importância das políticas de manipulação da imagem para a construção da identidade do *funkeiro* ou *regueiro* (Silva, 1984; Midlej, 1995; Pinho, 2001; Cunha, 1991; Sansone, 1997; etc.). A dissertação de Olívia Cunha, por exemplo, discute extensamente a importância do cabelo *dreadlock* na definição do verdadeiro “rasta” e nas múltiplas interpretações externas ou internas de que o cabelo é objeto. De um lado, sinal do estigma e da perseguição pela polícia;

de outro, elemento fundamental na própria filosofia política “natural” dos rastas. Como observa um dos informantes de Olívia: “Porque o cabelo rasta é uma questão de resistência” (Cunha, 1991, p. 136).

A Bahia dos anos 70 está descrita na literatura, por outro lado, como aquela onde justamente começa a fazer sentir-se os efeitos da industrialização e do desenvolvimento urbano pleno; assim o momento no qual a indústria cultural assume a importância que normalmente se lhe atribui, ou seja, é um contexto de modernização socioeconômica, de inserção na esfera de influência dos novos meios técnicos de aceleração do circuito de imagens e mensagens (Oliveira, 1980). Nesse momento, chegam a Salvador as imagens da *soul music* e das revoltas negras na África e nos Estados Unidos.

Esse ambiente ideológico, que é semelhante ao encontrado no Rio de Janeiro e em São Paulo, por exemplo, é habitado pela trajetória dos pan-africanismos – associada aos nomes de W. DuBois, S. Willians, Martin Delany, Marcus Garvey, e outros –, assim como pelo movimento de negritude e pelas lutas pela descolonização africana (Drake, 1993; Nascimento, 1981; Morales, 1988). Podemos dizer, assim, que a Bahia globalizava-se e que se somavam aos planos e contextos tradicionais referentes transnacionais ou desterritorializados com maior intensidade. Risério documenta com vivacidade, por exemplo, a invasão da música *soul* nos anos 70, mostra a febre da música *disco* que chegou primeiro ao mítico bairro da Liberdade e em outros periféricos e só depois nos de classe média. James Brown era o herói negro do momento, identificado aos Black Panthers, ao reverendo Martin Luther King Jr. e a sua luta por direitos civis para os negros norte-americanos.

A febre *funk-soul* não tomou apenas Salvador, evidentemente, mas seduziu jovens negros em diversas partes do Brasil. Em “Black soul: Aglutinação espontânea ou identidade étnica”, Silva analisa o movimento *black soul* capitaneado a partir de 1978 na cidade de Campinas, no interior de São Paulo, pelo grupo Afro-Soul. O autor avança a tese que retomaria posteriormente em seu livro sobre o *reggae* em São Luís. Para ele, não seriam as formas tradicionais de “cultura negra”, entendidas como

aquelas de origem africana, as únicas escolhidas para manifestar ou articular a identidade negra para os descendentes de africanos. As formas modernas e transnacionais de cultura negra passariam a partir desse momento a operar “como uma manifestação cultural que os identificava de alguma forma (pelos tipos de roupa, dança música, etc.)” (Silva, 1983, p. 245).

O que me parece importante ressaltar, entretanto, é como esses discursos musicais e culturais interagem com a estrutura de relações de poder e servem como instrumentos para a objetificação de identidades e posições antagônicas em um campo determinado. Como observa Sansone, ao articular as condições de transformação das realidades metropolitanas no Brasil, ligadas à passagem para um mundo de trabalhadores “não-garantidos”, globalização e cultura de consumo, à construção da identidade negra como forma de acesso à cidadania política ou consumista:

A identidade negra se desenvolve dentro do movimento rumo a uma nova cidadania e, em particular, nas suas formas mais populares ou de massa, não pode ser vista de forma separada do desejo de consumo e protagonismo civil. (Sansone, 2002, p. 179)

A construção de identidades afrodescendentes é um processo de agenciamento ou de emergência de sujeitos negros no contexto contingente do Brasil contemporâneo. Tal processo não está acabado, como é óbvio, nem tem resultado previsível. Está sempre reposto e pode ser caracterizado como uma “luta de identificações e guerra de posições” (Hall, 2002). Procuro compreender essa luta como atravessada pela emergência de uma consciência insurgente afrodescendente que se materializa sob duas formas gerais: primeiro na “atividade consciente” dispersa e complexa, agenciada sob a égide do movimento negro, conjunto de agentes sociais negros ou afrocentrados que elegeram definir sua identidade como essencialmente política ou voltada para produzir um efeito estrutural sobre a sociedade brasileira que fosse uma realocação de poder e benefícios públicos. Em segundo lugar, essa consciência insurgente ensaia manifestar-se como a coagulação de uma

perspectiva crítica que, em alto grau de reflexividade, faz a crítica radical das políticas de representação racial como instrumentos de consolidação hegemônica nas artes e nos discursos eruditos ou competentes.

Um dos aspectos dessa luta tem a ver com a revisão de significados raciais e históricos. O quilombo de Palmares, e a forma genérica “quilombo”, tem sido, por exemplo, ressignificado fortemente a partir da reorganização do movimento negro nos anos 70. O quilombo passa a representar um modelo alternativo de organização da sociedade que desafiou os poderes coloniais e reinventou um mundo africano – no caso de Palmares, banto – baseado no trabalho livre, na propriedade comum da terra, em valores tradicionais holísticos etc. A utopia afrodescendente passa a incorporar um modelo histórico como referência no passado para a possibilidade de futuro e é nesse sentido, por exemplo, que o Bando de Teatro Olodum, grupo de atores negros originalmente ligado ao bloco afro de Salvador, montou o espetáculo *Zumbi*, em 1995, ano do tricentenário de sua morte. Ao final do espetáculo, negando a morte de Zumbi, o último e heróico líder de Palmares, a personagem canta:

ARAFAT: Quando Zumbi morreu foi Lemba quem tratou de seu egum, quando Zumbi morreu foi Lemba quem tratou de seu egum e depois foi com ele pro Araketu, pro Ilê, Timbalada e Olodum, depois foi com ele pro Araketu, pro Ilê, Timbalada e Olodum. Quando Zumbi morreu veio Quissimbie lhe fez de seu muquá, quando Zumbi morreu N’zambi transformou-o em mil zambis, quando Zumbi morreu N’zambi transformou-o em mil zambis: menininha do gantois, mãe estela, mãe hilda, luther king, mandela e margareth, grande otelo, mãe hilda e malcom x... (Bando de Teatro Olodum, 1995. s.p.)

Quando, no contexto de redemocratização da sociedade e de reorganização dos movimentos negros, o poeta Oliveira Silveira, do Grupo Palmares do Rio Grande do Sul, propôs o 20 de novembro – aniversário da morte de Zumbi – como Dia Nacional da Consciência Negra, o “13 de maio de 1888”, data de promulgação da lei abolicionista brasileira, passou a ser crescentemente rejeitado como a celebração de uma falsa abolição, e o 20 de novembro tornou-se a

data principal do reinvestimento simbólico/histórico da política afrodescendente no Brasil (Nascimento & Nascimento, 2000; Mendonça, 1996; Pinto, 1993 e 1990).

Tal conversão foi possível porque, durante todo o regime militar, diversos grupos se organizaram no país. No Rio Grande do Sul, o já citado Grupo Palmares. No segregado interior de São Paulo, assistiu-se a uma intensa movimentação com o grupo Evolução de Campinas, fundado por Thereza Santos e Eduardo Oliveira, em 1971, e o Festival Comunitário Negro Zumbi (Feconezu), criado em 1978 e que existe até os dias de hoje.<sup>4</sup> Na capital paulista, o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (Ipeafro), fundado por Abdias do Nascimento em 1980, no seu retorno do exílio. No Rio de Janeiro, o Instituto de Pesquisa de Cultura Negra (IPCN) e a Sociedade de Estudo de Cultura Negra no Brasil (Secneb), a Sociedade de Intercâmbio Brasil África (Sinba), o Grupo de Estudos André Rebouças etc. Na Bahia, o Núcleo Cultural Afro-Brasileiro, o Grupo de Teatro Palmares Iñaron e assim por diante. A confluência de determinados fatores fez com que alguns destes e outros grupos fundassem, em 18 de junho de 1978, o Movimento Unificado contra a Discriminação Racial (MUCDR), realizando em seguida um ato público nas escadarias do Teatro Municipal em São Paulo no dia 7 de julho. O MUCDR foi depois rebatizado em 23 de julho como Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (MNUCDR), em dezembro de 1979; durante o primeiro congresso realizado no Rio de Janeiro, passa a chamar-se de Movimento Negro Unificado (MNU), nome que conserva até hoje (Nascimento & Nascimento, 2000; Barcelos, 1996; Cardoso, 2002; Félix, 1996; Hanchard, 1994).

O ato do dia 7 de julho foi convocado em protesto contra a morte do jovem negro Robson Luís. O jornal *Versus* noticiou com detalhe o caso e o protesto que marcou a aparição pública do novo movimento negro brasileiro. No número 22, de junho-julho de 1978, lemos que, por roubar

com amigos, que vinham bêbados de uma festa, três caixas de frutas, Robson Luís, 21 anos, casado, morador da Vila Popular, morreu no dia 28 de abril de 1978, no Hospital de Clínicas. Seu rosto estava desfigurado e seu escroto fora arrancado na 44ª Delegacia de Polícia em SP. Segundo apurou o jornal, o delegado, enquanto batia, dizia: “Negro tem que morrer no pau” (*Versus*, 1978).

A questão da cultura e da identidade negras é o núcleo contestado de uma reivindicação por reconhecimento e a alavanca da mobilização por igualdade econômica e social. A linguagem do candomblé e a música dos blocos afro logo passaram a representar para negros em todo o Brasil uma referência de “raízes” ou de identidade, que poderia lhes servir de conforto diante da hegemonia cultural que negava tanto especificidade quanto valor as realizações culturais negras (Hanchard, 1994). Conformada como uma ideologia política, essa identidade contém uma promessa utópica de realização futura de si como negro e da história como emancipação do povo negro; essa libertação como emancipação de si e da história está ancorada em interpretações e contra-interpretações críticas, alimentadas no ambiente de abertura política e renovação democrática da transição democrática brasileira do começo dos anos 80. Nesse contexto, a formação de um movimento negro como a expressão da identidade negra essencial ou escondida nos “refolhos” da história seria imperativa. O movimento negro via a si mesmo como a encarnação desse sujeito histórico que preexistia a ele, mas ganharia conformidade política através de sua ação esclarecida:

Zumbi tombou, porém os negros continuaram fugindo para as matas e formando quilombos. Ainda hoje *todos nós negros somos (ou devemos ser) comprometidos com a luta e com a liberdade* e a criação de uma sociedade justa, trazemos na memória a luta deste herói que nos mostrou a importância da luta para se atingir a vitória. (MNU, 1988, p. 63, ênfase adicional)

Em Florestan Fernandes (1989), o protesto negro coloca-se como uma resposta à situação de exclusão e marginalização do negro na sociedade de classes em formação no Brasil. Uma resposta da consciência e da ação negras

4. Atraindo para suas atividades culturais parcela importante de seus participantes na juventude negra, o Feconezu passou a ter no *hip-hop* um elemento importante (cf. Feconezu, 2000).

que se formaram nos anos 20 e seguiram daí para a frente com suas práticas específicas e contradições próprias. A idéia central que interessa é aquela de insubordinação ideológica ou da produção de contra-interpretações da situação racial. Essa contra-interpretação ou “diagnóstico racial” motivou a organização negra em torno de aparatos institucionais e ideológicos bem específicos como os clubes negros, as associações, a imprensa negra etc. Interessa aqui perceber o caráter de mediação intelectual necessária para a formação de uma consciência rebelde e transformadora das representações dominantes sobre o negro, assim como de seu lugar na estrutura social. Sendo assim, a emancipação política e material está compreendida por essa emancipação intelectual que passa pela desalienação negra e sua libertação ideológica e subjetiva das representações racistas. A ação afrodescendente transformadora, “atividade consciente”, articula-se e na verdade pressupõe uma consciência emancipada ou em busca de emancipação. A formação dessa consciência insubordinada é um processo histórico e materialmente sobredeterminado, não representando assim uma iluminação desencarnada dos processos sociais, mas está inversamente embebida deles.

Essa consciência tem surgido como uma consciência “racial”, que paradoxalmente demanda emancipar-se do peso do racismo construindo identidade contra a identidade branca. “Em termos culturais, o negro e o mulato se viram condenados a serem o OUTRO, ou seja, um réplica sem grandeza dos ‘brancos de segunda ordem’” (Fernandes, 1989, p. 46). A emancipação de si pretende ser assim a expulsão, o exorcismo, dos estereótipos negros e, principalmente, da relação determinada entre o branco representado e sua réplica impossível e sempre precária, o negro. O passo adiante para a libertação dessa condição mímica, insuperável e insuportável, é a “descolonização mental completa e global do negro” (Fernandes, 1989, p. 53) levada a efeito por um “exercício de inteligência” ou auto-esclarecimento, tarefa fundamental do intelectual negro.

A proposta de emancipação negra como libertação de si do negro é um tema forte na discussão e é na obra de Fanon, provavelmente

o intelectual negro que fez a reflexão mais influente sobre a questão, que essa desalienação parece ganhar formulação clássica.

O negro é o homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas, ele se fixou no centro de um universo de onde é preciso tirá-lo. O problema é fundamental. Pretendemos nada menos do que libertar o homem de cor de si mesmo. (Fanon, 1983 [1952], p. 10)

Justamente porque não podem ser representados, a não ser como alegoria para determinada ordem racial ou como um arcabouço ideológico para a subordinação, o negro e o mulato se constituem como sujeitos sociais subordinados politicamente e subalternizados na arena das disputas hegemônicas. Essa subordinação é construída tanto nas formas ideológicas abrangentes e na economia política das representações quanto nas interações cotidianas mediadas por práticas de raça e por formas determinadas de racialização. Essa ordem racial determinada, estruturada em termos da “superestrutura” ideológica, assim como das coordenadas para a ação cotidiana imediata, pressupõe uma hegemonia construída sob determinados fatores históricos, alguns dos quais pudemos ver ao longo deste ensaio. Para a consecução de seus objetivos, essa hegemonia contou com a participação de intelectuais, “comissários do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político” (Gramsci, 1979, p. 11). A descolonização intelectual como etapa da emancipação racial e conseqüente transformação da sociedade como um todo deverá, desse modo, passar pela ação intelectual contra-hegemônica. A emergência de uma crítica subalterna representa assim o trabalho de formação de intelectuais subalternos.

A questão do papel do intelectual negro na luta contra o racismo e na emancipação do negro não poderia, desse modo, ausentar-se desse contexto. Sivanandan ([1974] 2000) nesse sentido afirma: o intelectual negro ou “de cor” é um ser das fronteiras e das margens. Como negro, ele está fora das representações dominantes e vinculado ao mundo negro; como intelectual, está alienado do mundo negro e participa do mundo branco das instituições

universitárias e da “cultura superior”. Atualiza assim vivamente, em sua própria subjetividade e posição existencial, as contradições do colonialismo e da representação subordinada de Outros culturais. O intelectual colonial ou negro ao assumir, através de uma decisão consciente, posição no lugar do oprimido resolve sua contradição existencial ao resolver sua contradição política. “*In coming to consciousness of the oppressed, he takes conscience of himself, in taking conscience of himself, he comes to consciousness of the oppressed*” (Sivanadan, 2000 [1974], p. 72).

### **Ações afirmativas, racialização e modernização**

A caixa de Pandora do racismo brasileiro foi recentemente mais uma vez aberta, pela ação consciente de determinados atores sociais, notadamente pela mobilização social de brancos e negros em torno da implantação de políticas de ação afirmativa no ensino superior (Carvalho, 2005). No cerne dos debates sobre a chamada política de cotas, encontramos um ponto de sustentação que parece girar em falso, flutuando no vórtice das ambigüidades tipicamente brasileiras: a identificação racial. Tal ambigüidade, ou dificuldade interpretativa, tem sido saudada por alguns como uma vantagem relativa do Brasil. A propriedade supostamente específica dos usos raciais em nossa sociedade, marcados pelo pragmatismo ou pela contextualidade (a “retórica das raças”), tem sido considerada como algo que nos eleva moralmente e nos distingue radicalmente de outras sociedades “realmente” racializadas, como os Estados Unidos. Daí que seja impossível dissociar-se o debate sobre a superação do racismo da discussão sobre o que somos como país e o que nos confere nossa identidade como nação.

Um dos pontos centrais do debate tem a ver justamente com a comparação com os Estados Unidos. A reação que o livro de Michael Hanchard, *Orfeu e poder*, desencadeou se refere também a esse aspecto (Hanchard, 2001). Gostaria de considerar um aspecto dessa tensão, que é ao mesmo tempo interpretativa e política, e que se refere ao incômodo provocado pela suposição, em certa medida encontrada em

Hanchard, de que mais identidade racial significa mais modernidade e de que os Estados Unidos seriam o protótipo dessa relação entre modernização e identificação racial (Fry, 2005). Espero poder concluir, assim, argumentando que, no Brasil, e em outros contextos, os processos de racialização e identificação (ou desidentificação) racial são coetâneos aos processos de modernização. Parece-me impossível, nesse sentido, discutirmos raça e racismo sem que consideremos, também, modernização e modernidade. Dito de outro modo, o debate sobre cotas, ações afirmativas e identidades/identificação racial é de fato um debate sobre os rumos que a modernização brasileira tomou e as correções nesse processo que seremos capazes de impor.

Se entendermos modernização como o conjunto de processos sociais e suas consequências, definidos em torno da urbanização, industrialização, individuação dos sujeitos, escolarização massiva, em suma, com a consolidação e a expansão do capitalismo como modo de produção, o que implica dizer como modo de organização social e de formação de sujeitos sociais, veremos que o “problema negro” fez incidir no processo de modernização no Brasil determinados elementos diferenciais, como creio ter apontado anteriormente.

O processo de acumulação originário, o colonialismo e o escravismo, ou seja, etapas preparatórias da modernização exuberante do século XX, criaram as raças na vida social, assim como as estruturas sobre os quais se construíram a modernidade e suas promessas de emancipação. O fim da escravidão e o soerguimento de uma sociedade livre, aberta e de classes, no Brasil, significariam a modernização da sociedade e o fim do “problema negro”, e dos próprios negros como sujeitos sociais. Entretanto, o componente de exclusão racial dessa modernização não foi desprezível e parece, na verdade, central, como tem sido salientado por estudos recentes sobre a chamada modernização seletiva brasileira, que teria como correlato concreto a criação de um sem-número de “párias urbanos e rurais”, racialmente assinalados (Souza, 2000; 2003). Nesse cenário, o advento de novos sujeitos sociais, representando a diferença como modo de articulação do político com a vida cotidiana, e da história com a conquista de novos

direitos, deveria ser visto como um desenvolvimento positivo rumo a uma maior e mais profunda democratização.

Poderíamos dizer, finalmente, que a exclusão do negro dos quadros acadêmicos,<sup>5</sup> assim como certa presunção de “isenção racial” na formação do campo, caminha lado a lado com a inclusão do negro como objeto de estudo. Ambas as dimensões implicam, na verdade, a tentativa de manter silenciada essa exclusão que não se apresenta como um problema para a historiografia das ciências sociais no Brasil, o que dá bem o tom da presente subalternização do negro na sociedade e na universidade.

---

**Abstract:** The author, in this essay intended to address two propositions. First, advance a partial and fragmented reading toward the consolidation of some issues which would be seem as constituent of the race relations field in Brazil. Secondly, the intention is to point out the surmounting politicization of this field, a politicization which is followed by the racial identities politicization, as well as the by expansion and consolidation of a black political agenda in the contemporary Brazil. We seek, besides it, to demonstrate, using data from black identity studies in the city of Salvador da Bahia, features of the contemporary black identities making process. Such propositions may be better understood against the broader context of conservative modernization that Brazil had experienced in the last decades and in regarding to these modernization effects in social subjects making, inside and outside Brazilian University.

**Key-words:** race relations; academic field; modernization; affirmative action.

---

## Referências

ANDRADE, Oswald. *Manifesto da poesia pau-Brasil. Manifesto antropófago. O rei da vela*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p.19. [Coleção Leitura]

ARAÚJO, Tania Bacelar. Nordeste, nordestes: Que Nordeste? In: AFFONSO, Rui de Brito Álvares; SILVA, Pedro Luiz Bairros (Orgs.). *Federalismo no Brasil*. Desigualdades regionais e desenvolvimento. São Paulo: Fundap/Editora da Unesp, 1995. p. 125-156.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. Dilemas do Brasil moderno: A questão racial na obra de

Florestan Fernandes. In: *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996. p. 195-206.

AVRITZER, Leonardo. Entre o diálogo e a reflexividade. A modernidade tardia e a mídia. In: AVRITZER, Leonardo & DOMINGUES, José Maurício. *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000. p. 61-83.

BANDO DE TEATRO OLODUM. *Zumbi* (Programa e texto da peça). Salvador, s.d.

BARCELOS, Luís Claudio. Mobilização racial no Brasil: uma revisão crítica. *Afro-Ásia*, n. 17, 1996. p. 187-210.

BOURDIEU, Pierre. A gênese do conceito de *habitus* e de campo. In: *O poder simbólico*. Rio de Janeiro/Lisboa: Difel, 1989. p. 59-74.

CARDOSO, Marcos. *O movimento negro em Belo Horizonte: 1978-1998*. Belo Horizonte: Maza Edições, 2002.

CARVALHO, José Jorge. *Inclusão étnica e racial no Brasil*. A questão das cotas no ensino superior. São Paulo: Attar Editorial, 2005

CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 2. ed. Bragança Paulista: Fapesp/Universidade São Francisco/CDAPH., 2001.

CUNHA, Olivia Gomes da. *Corações rastafari*. Lazer, política e religião em Salvador. Rio de Janeiro, 1991. Dissertação (Mestrado) – PPGAS/UFRJ.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DESROISIÈRES, Alain. How to make things hold together: Social science, statistics and the state. *Sociology of The Sciences*, n. XV, 1990.

DOMINGUES, José Maurício. Desenvolvimento, modernidade e subjetividade. In: MAIO, M. C. & BÔAS, G. V. (Orgs.) *Ideais de modernidade e sociologia no Brasil*. Ensaio sobre Luiz Aguiar Costa Pinto. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1999. p 71-86.

DOMINGUES, José Maurício. *Sociologia e modernidade*. Para entender a sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DRAKE, St. Claire. Diaspora studies and pan-africanism. In: HARRIS, Joseph (Org.). *Global dimensions of the african diaspora*. Washington: Howard Universtiy Press. 1993.

FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Livraria Fator, 1983.

FARIA, Vilmar E. Divisão inter-regional do trabalho e pobreza urbana. O caso de Salvador. In: SOUZA, Guaraci. A de Souza; FARIA, Vilmar (Orgs.). *Bahia*

---

5. Como os diversos dados apresentados por Carvalho demonstram (2005).

- de todos os pobres*. Petrópolis: Vozes/Cebrap, 1980. p. 9-22.
- FÉLIX, João Batista de Jesus. Pequeno histórico do movimento negro contemporâneo. In: SCHWARCZ, Lília M.; REIS, Letícia V. de S. (Orgs.). *Negras imagens*. Ensaio sobre cultura e escravidão no Brasil. São Paulo: Edusp, 1996. p. 211-216.
- FERNANDES, Florestan. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez Editora, 1989.
- FOUCAULT, Michel. *Genealogia del racismo*. De la guerra de las razas al racismo de Estado. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1992.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. 30. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1995 [1933].
- FRY, Peter. *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FRY, P.; MAGGIE, Y. Cotas raciais – construindo um país dividido? *Econômica*, v. 6, n. 1, Junho de 2004. p.153-162.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Política de integração e política de identidade. In: *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002. p. 79-108.
- GRAMSCI, Antônio. A formação dos intelectuais. In: *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 3-23.
- HALL, Stuart. Race, articulation and societies structured in dominance. In: ESSED, Philomena & GOLDBERG, David Theo. *Race critical theories*. Malden: Blackwell Publishers Ltd., 2002. p. 38-68.
- HANCHARD, Michael. *Orpheus and power*. The movimento negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988. Princeton: Princeton University Press, 1994
- HASENBALG, Carlos. *Discriminações e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- MAIO, Marcos Chor. O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 41, outubro de 1999. p. 141-158.
- MENDONÇA, Luciana Ferreira Moura. *Movimento negro: Da marca da inferioridade racial à construção da identidade étnica*. São Paulo, 1996. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo.
- MIDDLEJ, Suylan. Sociabilidade contemporânea, comunicação midiática e etnicidade no funk do Black Bahia. In: *O sentido e a época*. Salvador: Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporâneas/UFBA, 1995.
- MORALES, Anamaria. O Afoxé Filhos de Gandhi pede paz. In: REIS, J. J. (Org.) *Escravidão e invenção da liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MNU. *Movimento Negro Unificado*. 1978-1988. 10 anos de luta contra o racismo. Salvador. 1988.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Pan-africanismo na América do Sul*. Emergência de uma rebelião negra. Petrópolis: Vozes, 1981.
- NASCIMENTO, Abdias do & NASCIMENTO, Elisa Larkin. Reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo & HUNTLEY, Lynn. (Orgs.). *Tirando a máscara*. Ensaio sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra/SEF, 2000. p. 203-236.
- NUNES, Zita Cristina. *Race, miscigenation, and the construction of a national identity: The modernist period in Brazil*. 1994. Tese (Doutorado) – University of California at Berkeley.
- OLIVEIRA, Francisco. Salvador. Os exilados da opulência (expansão capitalista numa metrópole pobre). In: SOUZA, Guaraci. A de. & FARIA, Vilmar (Orgs.). *Bahia de todos os pobres*. Petrópolis: Vozes/Cebrap, 1980. Pp. 9-22.
- OLIVEIRA, Francisco. *O elo perdido*. Classe e identidade de classe. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- PETRUCCELLI, J. L. Classificação de cor e ações afirmativas. *Advir*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 3, 2005, p. 19-22.
- PINHO, Osmundo de Araujo. Fogo na Babilônia: Reggae, black counterculture and globalization in Brazil. In: PERRONE, C. & DUNN, C. (Eds.). *Brazilian popular music and globalization*. Gainesville: University Press of Florida, 2001. p. 192-216.
- PINHO, Osmundo de Araujo & FIGUEIREDO, Angela. Idéias fora do lugar e o lugar do negro nas ciências sociais brasileiras. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, n. 1, 2002. p. 189-210.
- PINTO, Regina Pahim. *O movimento negro em São Paulo: Luta e identidade*. São Paulo, 1993. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo.
- PINTO, Regina Pahim. Movimento negro e etnicidade. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 19, 1990. p. 109-124
- RAMOS, Arthur. *Introdução à antropologia brasileira*. Os contatos raciais e culturais. 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante Brasileiro, 1962, v. 3.

- SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Teoria da memória, teoria da modernidade. In: AVRITZER, Leonardo & DOMINGUES, José Maurício. *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000. p.84-105.
- SANSONE. Livio. Funk baiano: Uma versão local de um fenômeno global? In: SANSONE, L. e SANTOS, J. T. dos. *Ritmos em trânsito*. Sócio-antropologia da música baiana. Salvador: Dynamis Editorial/Programa a Cor da Bahia/Projeto Samba. P. 219-240.
- SANSONE, Livio. Não-trabalho, consumo e identidade: Uma comparação entre Rio e Salvador. In: MAGGIE, Yvone e REZENDE, Claudia Barcellos. *Raça como retórica*. A construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 55-184.
- SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia, 1995.
- SILVA, Carlos Benedito Rodrigues. Black soul: Aglutinação espontânea e identidade étnica. In: *Ciências Sociais*. ANPOCS, v. 2, 1984.
- SIVANANDAN, A. The liberation of the black intellectual. In: OWUSU, Kwesi. *Black british culture and society*. A text reader. London and New York: Routledge, 2000. p. 70-81.
- SKIDMORE, Thomas. Redemocratização: Novas esperanças, velhos problemas: 1985-. In: *Uma história do Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 1998. p. 267-328
- SORÁ, Gustavo. A construção sociológica de uma posição regionalista. Reflexões sobre a edição e recepção de *Casa grande & senzala* de Gilberto Freyre. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 36, fevereiro de 1998. p. 121-140.
- SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva*. Uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Editora UnB, 2000.
- SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania*. Para uma sociologia política da modernização periférica. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora UFMG/Iuperj, 2003.
- STOCKING JR. George W. Bones, bodies, behavior. In: *Bones, bodies, behavior*. Essays on biological anthropology. History of anthropology. Madison: The University of Wisconsin Press, v. 5. p. 3-17.
- VERSUS, n. 23, julho-agosto de 1978.