

Sérgio Costa e Omar Ribeiro Thomaz*

⇒ Do discurso nacionalista único às novas etnicidades: política, anti-racismo e reafricanização

Um artigo recente de um grupo de biólogos da Universidade Federal de Minas Gerais, publicado na maior revista de divulgação científica brasileira, gerou uma intensa discussão entre cientistas sociais e apaixonadas controvérsias no público em geral. No trabalho, os biólogos buscam traçar o “Retrato molecular do Brasil” e estudam, para tanto, amostras de DNA de 200 brasileiros brancos provenientes das diversas regiões do país. Consideram “dois marcadores moleculares de linhagens genealógicas: o cromossomo Y para estabelecer linhagens paternas (patrilinhagens) e o DNA mitocondrial para estabelecer linhagens maternas (matrilinhagens)” (Pena et al. 2000: 18). A partir daí, o material foi comparado com estudos realizados em outras regiões do mundo, o que permitiu estabelecer a origem geográfica das linhagens genealógicas da população branca brasileira. A conclusão do estudo é intrigante. Conforme os autores, algo em torno de 90% dos cromossomos Y que definem a patrilinhagem dos brancos brasileiros têm origem na Europa, fundamentalmente em Portugal. Os números relativos aos DNAs mitocondriais que expressam as matrinhagens dos brancos brasileiros são, contudo, inteiramente distintos. Apenas 39% desses têm origem europeia, 28% provêm da África e 33% provêm de ameríndios.

Esses resultados, conforme os autores, respaldam a visão de historiadores, cientistas sociais e de muitos ideólogos da nação que insistiram na “natureza tri-híbrida” da população brasileira. Os dados evidenciarão, ainda, que “a contribuição europeia foi basicamente através de homens e a ameríndia e a africana foi principalmente através de mulheres”. A aposta política que fazem merece também ser repetida:

Pode ser ingênuo de nossa parte, mas gostaríamos de acreditar que se os muitos brancos brasileiros que têm DNA mitocondrial ameríndio ou africano se conscientizassem disso valorizariam mais a exuberante diversidade genética do nosso povo e, quem sabe, constituiriam no século 21 uma sociedade mais justa e harmônica (Pena et al. 2000: 25).

O artigo e as controvérsias que gerou são sintomáticos das mudanças observadas no Brasil nas últimas quatro décadas, as quais ficaram evidentes no ano de 2000, quando se

* *Sérgio Costa é doutor em Sociologia e professor em licença da Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente ensina no Instituto Latino-americano da Universidade Livre de Berlim. Livros mais recentes: Brasilien in der postnationalen Konstellation (co-ed., 2003); Modernização Negociada (co-autor, 2001); As cores de Ercília (2002).*

Omar Ribeiro Thomaz, doutor em Antropologia, é professor da UNICAMP e pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Com seu livro Ecos do Atlântico Sul (2002) é o atual detentor do prêmio ANPOCS de melhor obra das ciências sociais brasileiras.

comemoraram os 500 anos da chegada dos portugueses à costa brasileira. Era também o ano em que se festejavam com muito alarde os 100 anos do nascimento do sociólogo e antropólogo Gilberto Freyre, principal sistematizador do discurso da mestiçagem e autor de *Casa Grande & Senzala*, uma espécie de manifesto de (re-)fundação da nação brasileira. O “descobrimento” e os cem anos de Freyre indicavam que o ano de 2000 seria marcado no país pelo festejo público da nação mestiça, que teria logrado historicamente harmonizar diferenças de toda ordem. Nesse contexto, o estudo dos geneticistas ofereceria, supostamente, a prova cabal de que a mestiçagem podia ser comemorada sem escrúpulos. Afinal, mais que um discurso e um mito fundador, ela constituía um fato, agora comprovado pela ciência moderna.

Os 500 anos, o centenário de Freyre e a festa nacionalista suscitada pelas duas comemorações não foram suficientes, contudo, para ofuscar a orquestra polifônica de vozes formada nas últimas décadas e que, naquele ano carregado de simbologia, protestavam contra qualquer discurso reificador da nação. Com efeito, formadores de opinião e diferentes movimentos sociais vieram a público para reivindicar que, no lugar de festejar o *descobrimento*, o Brasil deveria buscar um *redescobrimento* de si mesmo, reinventando-se enquanto sociedade justa. Mostravam ainda que, ao invés de celebrar a mestiçagem, o recomendável, politicamente, seria desconstruir o mito da nação tolerante.

A reação ao quingentésimo centenário do “descobrimento” surpreendeu aqueles que esperavam uma grande festa nacionalista. A Igreja Católica viu-se obrigada a se desculpar publicamente junto aos negros e indígenas pelos erros do passado. O próprio governo mostrou-se hesitante: ora se mostrava solidário com os movimentos sociais, ora conclamava o nacionalismo.

O que buscaremos fazer nesse artigo é apresentar um breve painel das mudanças que, nas últimas décadas, levaram a que a nação, monocultural em sua mestiçagem, se transformasse numa sociedade extremamente plural e diversa. Muitos indicadores poderiam ser tomados como sintomáticos de tais reconfigurações da nação. Os mais evidentes são as mudanças políticas verificadas, as quais confluem para a construção de uma democracia estável, no interior da qual convivem interesses e grupos extremamente diversos. Um outro encontra-se na nova sociedade civil ativa e na esfera pública pulsante e diferenciada que se formaram no contexto da democratização. Na presente reflexão, gostaríamos de discorrer sobre estas transformações a partir de um recorte específico. Trata-se de contemplar os processos de formação de novas identidades culturais para mostrar como o discurso nacional, construído nos anos 1930 e radicalizado pelos governos militares, vai sendo minado a partir dos anos 70 pela emergência daquilo que chamamos aqui de novas etnicidades, focalizando, sobretudo, a presença destas novas etnicidades no contexto da população afro-brasileira.

1. A emergência de novas etnicidades

O termo “etnicidade” surge na língua inglesa nos anos 50 como derivação de “etnia” e busca nomear as características comuns àqueles que conformam uma comunidade ou grupo étnico. Hutchinson/Smith distinguem abordagens primordialistas e instrumentalistas no tratamento da etnicidade: no primeiro caso, atribui-se à etnicidade um caráter coercitivo, necessário, anterior ao indivíduo; no segundo, encara-se a etnicidade como

um recurso social, político e cultural, cujo uso está associado a “ability of individuals to ‘cut and mix’ from a variety of ethnic heritages and cultures to forge their own individual or group identities” (1996: 9)¹. Já o conceito “novas etnicidades” (new ethnicities), consagrado, sobretudo, a partir do uso que lhe confere Stuart Hall (1997), tem um sentido ainda mais preciso que o diferencia do uso genérico do termo “etnicidade” e o coloca fora, conforme entendemos, da distinção entre primordialistas e instrumentalistas. Afinal, a distinção entre primordialistas e instrumentalistas impõe a escolha entre uma etnicidade que é anterior ao sujeito e, por assim dizer, o situa no mundo e um sujeito que é anterior à etnicidade e constrói autonomamente sua própria identidade étnica. Hall rejeita ambas as posições. Para ele, sujeito e etnicidade constituem-se mutuamente, isto é, a nova etnicidade é o discurso contingente que permite ao sujeito articular, circunstancialmente, diferenças e posicionar-se provisoriamente. Etnicidade tem aqui o sentido de um ponto móvel de referência, não mais como um conglomerado que funde e aglutina todas as demais diferenças, neutralizando-as.

Dessa forma, com a expressão “novas etnicidades” nomeia-se um modo de articulação de diferenças móveis, circunstanciais e múltiplas. O adjetivo “novas” caracteriza precisamente o caráter (auto-)articulado da diferença em oposição à etnicidade adscrita, conferida de fora, como a nacionalidade ou a pertença atribuída a determinado grupo étnico, no corpo das políticas multiculturalistas².

Sem poder nos estender aqui no debate conceitual sobre as novas etnicidades, registamos que o processo que chamamos de construção de novas etnicidades no Brasil apresenta semelhanças com as dinâmicas descritas por Hall. Em primeiro lugar, trata-se de um processo de natureza política, que escapa, portanto, à tradição nacional de neutralizar o conflito a partir da idéia da existência de uma “cultura brasileira” compartilhada por todos (Fry 2000 e 2001). Em segundo, deparamo-nos com a afirmação de novas fronteiras sociais que se dão como parte da construção de uma esfera pública democrática no país. É através, portanto, de um debate em torno do que é o Brasil, e sobre os distintos grupos que o compõem, que podemos acompanhar o ruir de uma visão monolítica do país, marcada pela existência de uma “cultura nacional” harmônica, funcional (e hierárquica), e o surgimento de uma nova pátria, agora esquartejada em mil pedaços e com um futuro incerto. A idéia da cultura nacional assimiladora e aplainadora de todas as diferenças havia sido levada ao paroxismo pelos governos militares ao consagrar o lema que governou o país na época da repressão mais violenta: “Brasil: ame-o ou deixe-o”. Quem, portanto, discordasse da orientação monolítica não era patriota e deveria abandonar o país. É precisamente esse espaço para a manifestação de divergências políticas e “novas diferenças” que vai sendo construído e ampliado ao longo da democratização.

¹ Ver também Wade (1997: 12 ss.).

² Construída, inicialmente, a partir da luta anti-racista na Inglaterra, a idéia de nova etnicidade passa a ser utilizada por Hall para tratar de novas formas de articulação cultural que acompanham os movimentos migratórios recentes e o deslocamento – pelo menos potencial – das fronteiras culturais centradas dos Estados-Nacionais. Isso não significa, naturalmente, que todas as novas identidades reivindicadas tenham o caráter da nova etnicidade que se define pelo reconhecimento de sua própria transitoriedade, contigência e heterogeneidade. A vulnerabilização das fronteiras culturais produz, igualmente, movimentos de reivindicação de identidades puras, assentes numa fronteira simbólica nós/eles fixa, ofuscando-se todos os demais eixos diferenciadores (Hall 1997).

No caso particular das novas etnicidades, o que se observa é a busca de novos canais de expressão de identidades culturais e a redescoberta de raízes étnicas, ofuscadas ou neutralizadas no período de vigência da ideologia da mestiçagem e de sua conversão em religião civil durante os governos militares.

As estratégias de assimilação cultural, associadas às políticas da mestiçagem e iniciadas nos anos 30, puderam historicamente demonstrar sua eficácia. Em pouco mais de quatro décadas praticamente todos os grupos populacionais que viviam nas fronteiras territoriais brasileiras foram “integrados” na comunidade nacional através do sistema escolar unificado e da língua portuguesa. As diferenças culturais regionais não foram inteiramente apagadas, ao contrário, os tipos regionais – o vaqueiro nordestino, o gaúcho ou o seringueiro – foram sempre presença obrigatória nos livros escolares, sendo realçados em linguagem folclorizada na literatura e na arte, como se representassem o testemunho vivo do caráter mestiço e plural da nação. As pertencas étnicas, contudo, foram lentamente desaparecendo por força das políticas assimilacionistas, do combate ao associativismo étnico, da eliminação da educação escolar em língua estrangeira e até mesmo através da perseguição política aberta aos que quisessem permanecer em sua condição de “estrangeiro”. A exceção digna de nota aqui é representada por diferentes grupos indígenas que, a despeito de todas as dificuldades, mantiveram, graças à proteção legal e ao acesso difícil a suas reservas, suas formas de vida e muitos de seus traços culturais idiossincráticos.³ Alguns outros poucos grupos étnicos (pomeranos em Santa Catarina ou Espírito Santo), favorecidos normalmente pelo isolamento geográfico, puderam também permanecer infensos às estratégias assimilacionistas da mestiçagem, preservando, pelo menos em parte e fora do espaço público, sua especificidade linguística e cultural (Lesser 1999; Costa 2002).

A partir do começo de finais dos anos 70, inicia-se todavia uma nova fase, caracterizada por uma efetiva busca de reconstrução de raízes culturais e étnicas por parte de variados grupos socioculturais. Entre os descendentes de alemães no sul do Brasil, por exemplo, observa-se o renascimento – indistinguível da invenção – de festividades e tradições relacionadas com o país de origem de seus antepassados. Dessa forma, comemora-se desde 1984 na cidade de Blumenau, em Santa Catarina, a Oktoberfest, já transformada numa das maiores festas populares do Brasil (Flores 1997). Significativamente, os imigrantes alemães dirigidos para aquela região originalmente nada tinham que ver com a Bavária. A vigorosa festa bávara revelou, não obstante, apresentar o formato ideal para restaurar o orgulho e a economia blumenauense, depois da cidade ter sido duramente castigada por fortes enchentes. Na cidade de Pomerode, também localizada no Vale do Itajaí, verifica-se igualmente a busca da regermanização através da reintrodução do ensino do alemão nas escolas públicas do município e da tentativa da Prefeitura local de atrair turistas para a cidade, através da política voltada para marcar a origem germânica e para consolidar a imagem de Pomerode como “a cidade mais alemã do Brasil”. Fenômeno semelhante se dá naquelas regiões caracterizadas pela presença de japoneses ou italianos (Mombelli 1996).

Não obstante, é no seio da população afro-descendente que tais fenômenos assumiriam uma importância destacada. É do que tratamos a seguir.

³ Ver artigo de U. Fleischmann neste dossiê.

2. Novas etnicidades negras e a politização da diferença

No final dos anos 60, os novos ventos que sopravam dos Estados Unidos, no bojo do movimento *Black is beautiful* chegam no Brasil. Como mostra Chagas (2001: 96), o movimento virava do avesso a ordem simbólica dominante que tratava as características físicas associadas aos negros como sinônimo de imperfeição estética. Desde então, verifica-se no Brasil um movimento crescente no sentido de resignificar tais características físicas, destacando-as e valorizando-as como parte de uma estratégia voltada para a construção de novos ideais de beleza e superação dos vícios estéticos racistas.

Nesse contexto, a redefinição do lugar estético do cabelo crespo ocupa um lugar fundamental, como mostra a cuidadosa etnografia de Gomes (2003) em torno dos chamados salões de beleza étnicos na cidade de Belo Horizonte. A maior parte dos salões étnicos surge a partir de pequenos salões de beleza que se formam nas periferias das grandes cidades brasileiras, no bojo do processo de urbanização dos anos 50 a 70. A partir da década de 70, contudo, na onda *Black is beautiful*, os salões de periferia são refuncionalizados, de sorte a assumir o caráter conformador de identidade que apresentam hoje. Tal mudança pode ser verificada tanto no tipo de tratamento do cabelo que oferecem, quanto no papel político que os salões vão assumindo. Paulatinamente, os diferentes métodos de alisamento dos cabelos predominantes até os anos 60 vão cedendo lugar a tipos de corte e penteados que buscam dar relevo às propriedades estéticas do cabelo crespo. Do ponto de vista político, os salões vão contornando uma plataforma própria e que implica:

A formulação de uma proposta de intervenção estética que postula o direito à beleza para o povo negro, o desenvolvimento de ações comunitárias nas vilas e favelas, a maquiagem gratuita para dançarinos e militantes do movimento negro durante eventos públicos da comunidade negra, a construção de um discurso afirmativo e de valorização de padrões estéticos negros são exemplos de atividades desenvolvidas pelos quatro salões pesquisados [...] (Gomes 2003: 8).

Para a autora, a lida, conforme a expressão usada nos salões, com os cabelos crespos, sua remodelação e *styling*, conforma um tipo de metáfora estética das lutas por igualdade, no interior da sociedade racista, já que os penteados podem tanto reproduzir os ideais de beleza europeizados quanto constituir um universo de autonomia, criatividade e autoafirmação. Nesse contexto, os salões étnicos seriam espaços de mediação e negociação cultural, nos quais velhos preconceitos estéticos se confrontam com a emergência de novas possibilidades de criação e autodefinição⁴.

Essas novas formas de apresentação e representação do corpo encontram correspondência num conjunto amplo de dinâmicas culturais observadas nos últimos anos, e em cujo epicentro encontra-se a valorização de todas aquelas expressões associadas imaginariamente à África. Se é verdade que, pelo menos desde a ditadura Vargas (1937-1945), aspectos da cultura afro-brasileira como a capoeira ou o samba passaram a ser tratados como elementos constitutivos da nacionalidade no Brasil, nos processos recentes o que se busca não é a integração do legado afro-brasileiro à simbologia nacional, mas precisamente o contrário, qual seja, o destaque da suposta origem africana em oposição à

⁴ Ver também Santos (2000).

sua assimilação na identidade nacional. Esse esforço de reinterpretação das próprias origens culturais por parte dos afro-brasileiros, ainda que tenha lugar em diferentes regiões do país, segue temporalidades e modelos particulares em cada lugar. O que há de comum, contudo, é o esforço em estabelecer um vínculo coerente e orgânico entre o corpo negro e uma matriz cultural africana vagamente definida como “cultura negra”.

Na região urbana do Rio de Janeiro, por exemplo, a construção da “cultura negra” a partir dos anos 70 está diretamente associada à recepção coletiva do *soul* e, depois, do *funk*. Os principais atores da “cultura negra” eram aqui os híbridos de DJs e produtores que, através de canais informais (contrabando, amigos que viajavam ao exterior), obtinham as últimas novidades da música negra americana e as executavam em bailes públicos organizados nas áreas centrais da cidade. A partir dos anos 80, multiplica-se o número de DJs/produtores e o *funk* difunde-se de tal maneira na periferia do Rio de Janeiro, que o número de jovens que freqüentam os incontáveis bailes *funks* num único final de semana na região metropolitana podia superar a cifra de um milhão (Viana 1988).

Em São Paulo, o *hip-hop* representa o estilo predominante, através do qual a juventude da periferia busca seu vínculo com a “cultura negra”. Como em sua origem nos finais dos anos 70 em Nova Iorque, também na sua forma de manifestação em São Paulo, o *hip-hop* associa *breakdance*, o monólogo cantado sobre uma base musical conhecido como *rap*, o *graffitti* e uma forma determinada de *DJ-ing*, qual seja, um estilo próprio de complementar a sonoridade das músicas executadas pelos aparelhos de som com técnicas criativas de manipulação dos discos (*scratching*, *sampling*) (Weller 2003: 12). Assim como no caso do *funk* no Rio, também o *hip-hop* paulistano vive seu processo de descentramento geográfico. O movimento se inicia em meados dos 80 no centro da cidade através de jovens da periferia que se deslocavam até o centro para prestar pequenos serviços às lojas e escritórios das zonas centrais e que, durante seus intervalos ou quando estavam realizando algum trabalho externo, faziam das ruas ou das estações de metrô seus palcos para apresentações de *breakdance* e improvisações vocais. Na ocasião, os jovens da periferia paulista já haviam começado sua socialização na música negra através do consumo de *soul* e *funk* no âmbito dos chamados bailes *black*.

Foi, contudo, o *hip-hop* que se tornou o grande movimento cultural nos bairros pobres de São Paulo, a partir de finais dos anos 80. O movimento *hip-hop* paulistano, diferentemente do *funk* carioca, apresenta iniludível conteúdo político: sua difusão se dá através de grupos chamados *posses*, que são organizados conforme o modelo do movimento *hip-hop* do Bronx, em Nova Iorque. Além de difundir a música, as *posses* se conectam e buscam fortalecer as lutas anti-racistas nas regiões onde atuam. Não obstante, diferentemente do exemplo americano, no *hip-hop* paulistano não se verifica uma relação direta entre o movimento cultural e um modelo identitário que pudesse ser associado imediatamente a um “sujeito negro”. Isto é, conforme mostra a pesquisa de Weller (2003), o recurso a uma suposta “cultura negra” não traz consigo, de imediato, o desejo de construção de uma identidade negra. O uso da música negra é visto muito mais como um idioma de protesto de uso múltiplo e que permite denunciar a discriminação e os processos de exclusão não só dos negros, mas também de migrantes nordestinos e pobres de forma geral, qualquer que seja a cor de sua pele. Em sua acurada comparação entre o *hip-hop* paulistano e aquele praticado pelos jovens de ascendência turca em Berlim, Weller mostra que, já em sua autodenominação, os *hip-hoppers* paulistanos refutam a redução do *hip-hop* a manifestação exclusiva da população jovem negra:

A autodenominação dos jovens praticantes do *hip-hop* como “preto” tem menos que ver com características fenotípicas do que os traços comuns relacionados às experiências como morador da periferia. “Preto” aparece, assim, muito mais como uma categoria agregadora de três Ps, quais sejam, periferia, preto e pobre que como denominação da cor da pele. [...] Para os grupos de Rap, o termo preto contém, além de um componente relacionado com o meio, um caráter de classe. [...] O termo “Preto” estabelece o vínculo entre uma história *apreendida* (isto é, o destino coletivo determinado pelo desenraizamento e pela escravidão) e a história *vivida* na periferia [...] [Assim,] a categoria “preto” não exclui, por princípio, “não negros” que partilhem do mesmo universo de experiências e pertençam ao mesmo meio sócio-espacial (2003: 26-27, trad. de Costa/Thomaz).

Os exemplos acima mostram que a busca das raízes africanas e de uma “cultura negra” é fenômeno difundido por todo o país. Entretanto, na cidade de Salvador tal movimento alcança níveis de abrangência e condensação muito mais altos que em outras partes, caracterizando aquilo que alguns antropólogos brasileiros têm chamado de reafrikanização (Pinho 1998-1999: 262).

Desde os começos da colonização, Salvador, primeira capital do Brasil, e a região circunvizinha do Recôncavo se tornou “uma das principais concentrações urbanas de negros e mestiços de pele escura do Novo Mundo – talvez até mesmo a maior” (Sansone 2000: 113). Hoje, conforme os números do censo, cerca de 80% da população local é classificada como preta ou parda. Em diferentes épocas, antropólogos atestaram a vitalidade das manifestações culturais transportadas para a cidade por africanos escravizados. O que se observa, hoje, portanto, é a visibilização e apresentação pública de uma herança cultural que tem raízes muito profundas na região. A reafrikanização representa, ainda, uma tentativa de conferir centralidade àquilo que se imagina africano nas tradições afro-brasileiras, de sorte a restabelecer as fronteiras simbólicas e culturais num contexto marcado historicamente pela mestiçagem e pelos processos correlatos de sincretização⁵.

A criação do bloco carnavalesco Ilê Ayê em 1974 representa um ponto de inflexão importante no chamado processo de reafrikanização em Salvador. O bloco emerge num momento em que movimentos diversos em várias regiões do mundo vinham se opondo à opressão racial e buscavam promover formas culturais que remetessem à origem africana. Trata-se aqui de experiências como o movimento de direitos civis nos Estados Unidos, a explosão da música negra, a chamada renascença cultural caribenha e, sobretudo, os movimentos de libertação nacional africanos e contra o *apartheid* na África do Sul. Todos esses acontecimentos influenciaram fortemente o bloco e seriam aludidos, mais tarde, nas letras de suas músicas.

O Ilê Ayê foi o primeiro bloco carnavalesco exclusivamente de negros com a preocupação explícita de recuperar as raízes africanas e protegê-las da “cooptação” pela cultura nacional. Depois do Ilê Ayê surgem outros grupos com um propósito semelhante, qual seja,

⁵ Ainda que Salvador represente o emblema territorializado dos processos de reafrikanização vividos no Brasil contemporâneo, a tentativa de separar os elementos associados ao legado africano daquilo que se apresenta como cultura nacional brasileira pode ser observada também em outras regiões. Um caso particularmente interessante é aquele estudado por Silva (1999) que, percorrendo os terreiros de candomblé em São Paulo, constatou um forte anseio de muitas lideranças espirituais, independentemente de serem negros ou brancos, de “dessincretizar” aquela religião afro-brasileira, valendo-se, para tanto, da leitura dos relatos de viajantes e dos primeiros trabalhos etnográficos realizados nos terreiros brasileiros.

africanizar o carnaval de Salvador. Em todos esses grupos, a busca da africanidade é, segundo Chagas (2001), indissociável do consumo de certos bens como os tecidos de Bali, bijuterias e adornos da África, e a música do Caribe, sobretudo, o *reggae*. Não obstante, há diferenças nítidas entre os diversos grupos: enquanto o Olodum ou o Araketu, por exemplo, se tornaram estrelas da chamada *world music* através de um eficaz *management* cultural (Schaeber 1997), o Ilê Ayê tenta se perfilar como o único bloco de fato fiel às origens africanas. Conforme a investigação de Chagas, os participantes do grupo e mesmo seus diretores têm dificuldade em definir com precisão qual a simbologia relacionada com essa busca da África e com o prefixo “afro” adicionado a todos os objetos e expressões do mercado étnico. África aparece, vagamente, como sinônimo de origem, raízes, começo e fonte da cultura negra autêntica; ao mesmo tempo, referem-se à África como berço de toda a humanidade. Essas visões são propagadas tanto nas letras de suas músicas quanto nos cadernos que produzem no processo de formação de novos membros do bloco.

Através das tendências de reafricanização, Salvador vai assumindo uma posição cada vez mais destacada no chamado circuito cultural do Atlântico Negro (Gilroy 1993), seja como guardiã das “tradições” africanas, seja ainda como consumidora dos produtos étnicos “modernos”. Tal processo é descrito com propriedade por Chagas:

Se, por um lado, a Bahia busca objetos negros modernos no mercado internacional, por outro, especializa-se em vender tradição [...]. Muitos negros norte-americanos visitam a Bahia a fim de conhecer de perto o que eles afirmam ser suas tradições “perdidas”. É comum encontrá-los, com suas roupas africanizadas, tranças e turbantes, nos ensaios dos blocos afro, nos terreiros de candomblé e nos locais onde as expressões culturais afro-baianas acontecem (2001: 41).

E mais adiante:

A maioria dos objetos negros modernos relaciona-se ao domínio do comportamento e do cuidado com o corpo. Nota-se isso na busca pelos objetos africanos (principalmente roupas e adereços) por parte dos negros que querem afirmar sua negritude, em Salvador. A escolha dos símbolos se dá através de diversos veículos: fitas de vídeo, cinema TV a cabo, etc. Há ainda outros meios pelos quais circulam os objetos negros: a rede formada pelas ONGs e fundações (Ford, Mac Arthur, Icco, etc.), interessadas na promoção de políticas de identidades, gerando um novo espaço para a circulação e a mercantilização de objetos negros; as redes formadas pelos terreiros de candomblé, que se ramificam para outros estados e países, bem como as redes de artistas, capoeiristas, músicos, dançarinos, etc. que viajam pelo mundo demonstrando suas “habilidades étnicas”, e que também representam canais de comunicação e circulação de objetos negros (2001: 42-43).

O reconhecimento de Salvador como pólo produtor de cultura negra beneficiou-se fortemente da recuperação urbanística e da restauração arquitetônica pela qual passou o centro histórico da cidade, particularmente o quadrilátero do Pelourinho, a partir dos anos 70 e que propiciaram o reconhecimento da cidade como patrimônio cultural mundial em 1981 pela UNESCO. As restaurações transformaram o Pelourinho no cenário ideal para a busca das raízes africanas: ali está a maior parte das sedes dos blocos afro, ao lado de um conjunto variado de restaurantes, bares, clubes, ateliês étnicos. Constitui-se, assim, aquilo que Pinho (1998-1999: 262) chama de paisagem recortada para o consumo visual. Nesse contexto, turistas, produtores culturais, artesãos, donos de restauran-

tes e outros empresários do turismo e do lazer ajustam-se uns aos outros: os empresários prometem aos turistas toda sorte de produtos afro, eventos afro, oferta gastronômica afro, música afro, num cenário repleto de “pessoas afro”. Os turistas compram os produtos e serviços oferecidos e consomem visualmente a paisagem, estimulando dessa maneira a fantasia dos empresários na invenção de novos produtos étnicos. Dessa maneira, a fama de Salvador como guardiã da autêntica africanidade vai se difundindo mundo afora.

3. O movimento negro e as conquistas anti-racistas

Como fica evidente, ao lado desta “reinvenção” da “cultura negra”, nos termos brevemente descritos acima, observa-se uma importância crescente das lutas anti-racistas a partir dos anos 70. Em 1979, surge o Movimento Negro Unificado (MNU), como uma espécie de denominação coletiva dos muitos grupos anti-racistas àquela altura já difundidos por vários estados da federação (Guimarães 2002). O surgimento do MNU coincide com o fortalecimento da ampla frente social pela democracia, que incluía setores tão diversos da sociedade quanto as correntes progressistas da Igreja Católica, o movimento sindical de esquerda e todos aqueles atores que, em seu conjunto, passaram a denominar a si próprios de sociedade civil. Nesse contexto, o MNU se constituiu como um movimento popular e democrático, distinguindo-se das iniciativas anteriores de organização dos movimentos anti-racistas, nomeadamente a Frente Negra Brasileira, simpatizante de regimes autoritários, e o Teatro Experimental do Negro, dos anos 50, que restringia seu alcance à elite intelectual negra, sobretudo nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo. O MNU faz do combate à chamada ideologia da democracia racial uma de suas principais bandeiras de luta, visto que aos olhos do movimento, a igualdade formal entre negros e brancos e a difusão do mito de que a sociedade brasileira não é racista teriam funcionado historicamente como bálsamo e véu que encobria a realidade da opressão racial (Costa 2003).

Desde a fundação do MNU, os conceitos consciência e conscientização ocuparam lugar decisivo na formulação de suas ações. Trata-se da tentativa de esclarecer a população negra sobre sua posição desvantajosa na sociedade para, assim, constituir o sujeito político da luta anti-racista. No bojo desse processo, o MNU transforma o aniversário da morte do legendário líder do Quilombo de Palmares, Zumbi, em Dia da Consciência Negra, buscando assim retirar o conteúdo simbólico do dia 13 de maio, quando se dão as comemorações oficiais da abolição da escravidão⁶.

Além de consciência e conscientização, os termos cultura negra e identidade negra constituem peças fundamentais do discurso do MNU (Hofbauer 1999: 316 ss.). “Cultura negra” é uma denominação genérica para todo tipo de manifestação cultural relacionada com as diferentes formas de resistência da população negra contra o racismo. A idéia de identidade negra, por sua vez, não diz respeito a uma forma de vida específica ou a algu-

⁶ A referência a Zumbi é recorrente nas lutas contra a discriminação racial no Brasil. Para o anti-racismo de direita dos anos 30, Zumbi representa o líder centralista que governava com mão de ferro. Nos anos 40, ao longo do processo da redemocratização pós-Vargas, Zumbi e Palmares passam a símbolo da ordem justa e democrática (Bastide 1972). Já a partir de 1978, Zumbi passa a incorporar o anseio por liberdade: “Em Palmares, os negros rebeldes transformaram uma selva inabitável para o homem branco, europeu e escravista, num paraíso de vida e liberdade” (Declaração do MNU, em: Hofbauer 1999: 312).

ma referência estética particular; trata-se de uma alusão a um tipo de consciência política, qual seja, aquela que expressa publicamente o anti-racismo e que pode assumir naturalmente formas culturais muito diversas⁷.

Apesar de seu nome, o Movimento Negro Unificado nunca apresentou uma coordenação unificada de suas ações. Trata-se de iniciativas e organizações variadas que só se condensam numa plataforma única diante de acontecimentos de especial relevância, como foram, por exemplo, a promulgação da Constituição de 1988, que coincidiu com o centenário da abolição da escravidão, a comemoração dos 300 anos da morte de Zumbi em 1995 ou a preparação para a III Conferência Mundial contra o Racismo, realizada em Durban em 2001.

A comparação entre os debates sobre as celebrações do Centenário da Abolição, em 1988, o tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares, em 1995, e a participação brasileira na Conferência de Durban é esclarecedora das transformações vividas no país. Se em 1988 a mobilização se deu, em grande medida, em torno da idéia de “cultura” – a “questão negra” no Brasil apresentava-se, em grande medida, pautada pela idéia da existência de uma contribuição africana à “cultura brasileira” – o centenário de Zumbi foi marcado por uma crescente politização, e podemos dizer que o grande *mote* da “questão negra” no Brasil passa da idéia de “cultura” para a necessidade de “justiça”⁸. De lá para cá, a idéia de um país fundamentalmente injusto ganha densidade no reconhecimento da dívida acumulada junto ao imenso segmento de afro-descendentes que compõe a população brasileira.

A “questão racial”, até então pauta de setores organizados ligados ao movimento negro, ganha visibilidade pública, e passa a fazer parte da agenda de diferentes setores vinculados ao mercado, à mídia e às instituições públicas. É evidente que os movimentos sociais desempenharam um papel central neste processo. Nossa longa transição democrática foi caracterizada não apenas pela rearticulação dos tradicionais partidos políticos e sindicatos, mas também pelo surgimento de novas demandas expressas nos movimentos de periferia e naqueles associados a segmentos específicos, tais como os movimentos feminista, indígena e negro. A segunda metade dos anos 90 revelou, contudo, uma esfera pública mais dinâmica, e os setores citados acima – o mercado, a mídia e as instituições públicas – mostraram-se mais abertos no sentido de discutir e incorporar as demandas da população negra.

Esta mudança foi sentida no seio do próprio governo, agora disposto a discutir a viabilidade de políticas públicas voltadas especificamente para as populações negras no Brasil. Um bom exemplo foi o seminário internacional “Multiculturalismo e racismo: o papel da ação afirmativa nos Estados democráticos”, organizado pelo Departamento dos Direitos Humanos da Secretaria dos Direitos da Cidadania do Ministério da Justiça em Brasília em junho de 1996 (Grin 2001; Costa/Werle 1997). O seminário explicitava, assim, a vontade política do governo Cardoso de incorporar em sua agenda social as demandas vincu-

⁷ O tipo de dificuldade que a operação desses conceitos produz, politicamente, pode ser avaliado através da relação do MNU com as igrejas pentecostais. Enquanto boa parte dos ativistas negros abomina o cristianismo, por suas relações históricas com o colonialismo e a escravidão, e as igrejas pentecostais, de forma geral, por suas “práticas assimilacionistas”, outros acreditam que o pentecostalismo pode ser uma forma de anti-racismo, na medida em que eleva a auto-estima da população negra. É o que constata Burdick (1998: 121) no caso particular de Benedita da Silva, ex-governadora do Rio de Janeiro, para a qual a religião ocupa lugar central na formação da “consciência étnica e política”.

⁸ O domínio da idéia de “cultura” nas celebrações de 1988 foi salientado por Maggie (1989).

ladas à população negra, ao mesmo tempo em que consolidava os Estados Unidos como grande parâmetro de comparação para pensarmos a “questão racial” no Brasil. Chegamos, assim, como se verá, ao final do segundo mandato de Cardoso com o debate voltado para a possibilidade de implementação de políticas públicas voltadas para a população negra, particularmente aquelas classificadas como “políticas de ação afirmativa”.

Antes do seminário, em 20 de novembro de 1995, é criado, pelo governo federal, ao mesmo tempo em que o MNU promovia a “Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e pela Vida”, o Grupo de Trabalho Interministerial População Negra, o qual coube, sob a coordenação de Hélio Santos, importante liderança anti-racista, apresentar ao então Presidente Fernando Henrique Cardoso um conjunto ambicioso de propostas destinadas a promover a “cultura negra” e a igualdade de oportunidades para negros e brancos (Telles 2003: 81). As propostas foram, conforme a avaliação do próprio coordenador do GTI, implementadas de forma seletiva, ou seja, as chamadas medidas repressivas que visavam a proteção contra a discriminação direta (como o insulto racial) e as educativas, voltadas para o combate ao preconceito racial, tiveram aplicação imediata. Entre tais iniciativas, incluem-se, por exemplo, a produção de filmes que destacassem o papel fundamental dos negros na história brasileira pela emissora de televisão estatal TVE ou medidas que propiciassem o acolhimento de denúncias e a punição mais ágil dos culpados por discriminação racial direta. Contudo, medidas contra a chamada discriminação indireta, como o preterimento de negros para cargos de direção ou as desvantagens cumulativas no acesso ao sistema educacional, não foram acolhidas de imediato. Trata-se aqui das políticas de ação afirmativa ou de discriminação positiva, às quais procuram, seguindo a experiência dos Estados Unidos, compensar desfavorecimentos históricos, através de vantagens comparativas nas disputas por postos competitivos (Heringer 2001). Com efeito, este tipo de medida só encontraria uma expansão mais significativa depois das discussões em torno da conferência de Durban em 2001.

As mobilizações em torno da conferência encontraram no Brasil um solo simbólico fértil para seu desenvolvimento, já que em 2000 o Brasil comemorava, como se referiu acima, os 500 anos do “descobrimento”. O movimento negro ocupa um lugar destacado nas manifestações contra as comemorações oficiais, na medida em que confronta o país com uma compreensão da história nacional muito distinta daquela alardeada pelos nacionalistas mais contundentes.

No intuito de preparar e coordenar a participação da delegação brasileira em Durban, o governo convoca uma comissão mista formada por representantes dos movimentos sociais e do governo, a qual promove um incontável número de reuniões, simpósios e atividades diversas. Se se junta a isso o conjunto igualmente amplo de atividades promovidas por organizações não-governamentais, acadêmicos e grupos diversos pode-se compreender o impacto das preparações sobre o espaço público brasileiro. Jornais e mesmo as televisões comerciais divulgaram um volume inédito de informações sobre o racismo no Brasil e no mundo, contribuindo ainda para tornar amplamente conhecidos dados sobre as desigualdades de oportunidades para brancos e negros, que só haviam circulado até então entre especialistas e lideranças do movimento negro⁹.

⁹ No âmbito da conferência, apenas os cinco maiores jornais brasileiros publicaram numa única semana, entre 25 e 31 de agosto 2001, 170 diferentes notícias, incluindo comentários, cartas, etc. sobre Durban (Telles 2003: 93).

Durante o período que durou a conferência, representantes do Estado brasileiro e da sociedade civil (ONGs, movimentos sociais) presentes na África do Sul procuraram oferecer um panorama sobre a situação em nosso país que contribuísse para um debate. De um lado, representantes do governo brasileiro destacavam os avanços do país no que diz respeito à superação de uma injustiça histórica, de outro, líderes, militantes, movimentos e organizações sublinhavam o muito que havia por fazer, para além de chamar a atenção para a particularidade do Brasil no que diz respeito ao tratamento da “questão racial”, o qual seria marcado pela ausência de políticas públicas e por uma profunda hipocrisia no âmbito da sociedade. A forma como os representantes brasileiros interagiam no fórum incorporava, claramente, os termos do debate de outras paragens, tais como os Estados Unidos e a África do Sul, e o Brasil do “carnaval” e da convivência surge agora na cena internacional pela voz dos militantes negros como o país da injustiça e da desigualdade:

[...] quando chegávamos a esses lugares [as conferências internacionais], era como se entrássemos num mundo diferente. A maneira como ativistas se relacionam uns com os outros e a maneira como se dirigem aos governos, tudo era novo para nós. Há uma linguagem específica a ser usada, um protocolo específico. Se não for seguido, é como não estar lá, pois as delegações oficiais não lhe darão atenção. [...] O Brasil tem de estar no centro da agenda global. Primeiro foi a luta pelos direitos civis nos EEUU, depois o *apartheid* na África do Sul, agora é a nossa vez” (Maria Aparecida da Silva, em: Nascimento/Thomaz 2003: 61).

A tematização das desigualdades de oportunidades para negros e brancos no Brasil no período dos preparativos e durante a conferência de Durban pavimentou, enfim, o caminho para a aceitação e implementação das políticas de ação afirmativa que até a conferência haviam sido recebidas com reserva. Em 4 de setembro de 2001, ou seja, de forma simultânea à conferência, o Ministério do Desenvolvimento Agrário instituiu, como primeira repartição federal, um programa de ação afirmativa, segundo o qual 20% e mais tarde 30% de todos os cargos de chefia naquela agência deveriam ser ocupados por negros¹⁰. Cotas de 20% são estabelecidas também para novas contratações e até mesmo para empresas prestadoras de serviço ao ministério, as quais devem ter pelo menos 20% de negros em seu pessoal. Em dezembro de 2001, o Ministério da Justiça criou um programa semelhante, acrescentado ainda uma cota de 20% para mulheres e 5% para portadores de deficiência física. Em maio de 2002, o então Presidente Cardoso constituiu o Programa de Ações Afirmativas, visando o incremento da participação de negros, mulheres e deficientes nos cargos de chefia em toda a administração federal (Jaccoud/Beghin 2002: Anexo I). Desde então, o uso da ação afirmativa passou a prática corrente no âmbito federal, contribuindo ainda para o surgimento de iniciativas similares nos âmbitos estadual e municipal. Ademais, depois da resolução do Supremo Tribunal Federal sobre a constitucionalidade do princípio da ação afirmativa, até mesmo o Judiciário passou, a partir de 2002, a implementar políticas afirmativas, estabelecendo a exigência de que as empresas que prestam serviço à justiça contem com percentual mínimo de negros.

¹⁰ A denominação dos beneficiários das cotas oscila nos documentos oficiais. O Ministério do Desenvolvimento Agrário fala de negros e negras, enquanto, por exemplo, o Ministério da Justiça parece preferir a expressão afro-descendente. Textos das diferentes resoluções encontram-se em Jaccoud/Beghin (2002: Anexo I).

No âmbito das universidades, programas de ação afirmativa foram implementados pela primeira vez pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) no vestibular para o ano de 2002. Conforme a meta estabelecida pela UERJ, nada menos que 40% das vagas disponíveis deveriam ser ocupadas apenas por negros, enquanto outros 50% deveriam ser reservadas a alunos egressos de escolas de segundo grau públicas. O programa despertou críticas severas, além de uma avalanche de ações na justiça. Não obstante, as metas almejadas foram atingidas: ainda no primeiro ano de operação, o programa levou a que 63% de todos os novos alunos da universidade fossem negros e/ou egressos de escolas públicas (Gois 2003). Depois disso, surgiram vários programas de mesma natureza em diversas universidades estaduais, bem como na Universidade de Brasília, vinculada à administração federal. Nesses casos, vêm sendo reservados em geral 20% das vagas aos negros¹¹.

A aliança comandada pelo partido liberal de esquerda PT que governa o país desde janeiro 2003 deu seqüência aos programas de cotas introduzidos por Cardoso, além de criar, em março de 2003, uma “Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial”, com o mesmo status de um ministério e comandada por Matilde Ribeiro, feminista reconhecida e ativista do movimento negro.

Juntamente com as mudanças nas diretrizes das políticas anti-racistas adotadas pelo governo brasileiro observam-se mudanças importantes no interior do movimento negro. Trata-se aqui, por um lado, de uma vigorosa diferenciação interna, processo marcado pelo surgimento e/ou visibilização de múltiplas ONGs e iniciativas que buscam articular novos interesses e diferenças no interior do movimento negro. A demonstração mais evidente de tal processo encontra-se no vertiginoso crescimento do número de ONGs de mulheres negras, as quais buscam tematizar publicamente a discriminação dupla, como mulher e como negra, e chamar a atenção para um catálogo de reivindicações próprio da mulher negra (Iraci 2000).

Paralelamente à heterogenização interna, verifica-se uma transnacionalização do movimento negro, operada em parte graças ao surgimento de uma ativa rede binacional, envolvendo fundações, pesquisadores e ativistas norte-americanos e brasileiros. No âmbito de tal rede, são promovidos cursos de formação de lideranças e produzidos estudos e pesquisas que vêm permitindo uma ampla divulgação no Brasil dos programas de combate ao racismo adotados historicamente pelos Estados Unidos. Some-se a isso o

¹¹ Os programas de cotas nas universidades coloca a difícil questão acerca da definição de quem é negro e, portanto, potencial beneficiário da legislação. O critério adotado, em geral, é a auto-identificação, ou seja, negro é quem se declara negro. Uma exceção que é expressiva das dificuldades da aplicação de um sistema de cotas em países como o Brasil, onde as identidades étnicas são muito variadas, é o programa adotado pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. A universidade estabeleceu um programa de cotas de 20% para negros e de 10% para indígenas. Conforme o edital do vestibular 2004, os candidatos às cotas de negros devem enviar uma foto colorida 5 x 7, a ser examinada por uma comissão formada por representantes da universidade e do movimento negro local, a qual deveria definir “de acordo com o fenótipo do candidato”, se este poderia concorrer à cota. No caso dos indígenas, o candidato deve apresentar, além da “cédula de identidade indígena”, uma “declaração de descendência indígena e etnia fornecida pela FUNAI em conjunto com uma comissão étnica, em cada comunidade”. Também digna de nota é a proibição de que o mesmo candidato concorra a vagas nos dois grupos de cotas: “Fica vedada a inscrição em mais de um regime de cota” e “Em caso de dupla opção, o candidato concorrerá automaticamente no 70% referentes às vagas gerais” (Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul 2003).

surgimento de novas redes transnacionais como La Alianza – Aliança Estratégica de Afro-Latino-Americanos, fundada em 1998, com sede em Montevidéu (Telles 2003: 91).

4. Conclusões

As intensas transformações pelas quais passou o país no período que vai do golpe de 1964 até os dias atuais são evidentes em todos os campos da vida social. No plano econômico, o país se transforma de país semi-agrário à potência industrial, vai à beira da falência e da hiper-inflação para, ao fim, ser conduzido pela esquerda a um programa conservador de estabilidade sem crescimento. No plano social, os processos de fragmentação social manifestos na disseminação da violência anômica e endêmica saltam igualmente aos olhos. No plano político, o país conhece, no período, o rigor da ditadura e a repressão da liberdade para emergir, a partir dos anos 80, como democracia sólida, na qual uma multiplicidade de forças e atores busca canais para a expressão de suas demandas e interesses. Escolhemos nessa contribuição um aspecto menos explorado das mudanças observadas, qual seja, o processo de pluralização das identidades e dos discursos culturais, sobretudo a partir dos anos 70.

A expectativa é que mesmo o panorama muito superficial e ligeiro que pôde ser traçado no espaço desse artigo revele a dimensão e a importância dos processos estudados. Se os anos 1930 representam uma inflexão no discurso sobre a nação, a partir da “invenção” de uma ideologia da mestiçagem, no período analisado esse discurso é virado ao avesso pela emergência de novas etnicidades. Estas põem o discurso da mestiçagem em xeque sob dois pontos de vista fundamentais. No plano cultural, elas indicam a insuficiência das políticas assimilacionistas para abarcar um novo conjunto de diferenças que passa a ser articulado. No plano político, as novas etnicidades impõem a revisão da idéia de que a sociedade brasileira não discrimina qualquer grupo populacional. Ou seja, a politização das diferenças étnicas serve para mostrar ao conjunto da nação que a dinâmica social brasileira leva ao desfavorecimento sistemático de grupos populacionais. Mais do que isso, exige a reparação das desvantagens acumuladas. Em que medida critérios de justiça distributiva mais avançados poderão ser estabelecidos sem que se oblitere a convivência política e pessoal entre todos os grupos populacionais, para além das adscrições raciais, característica em parte mitificada, em parte empiricamente observada na sociedade brasileira, é a questão que intriga, mas que permanece sem resposta. Só um balanço futuro poderá responder se a sociedade brasileira ficou mais justa e melhor para se viver depois do ciclo presente de transformações.

Bibliografia

- Bastide, Roger (1972, ¹1952): *O negro na imprensa e na literatura*. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Burdick, John (1998): *Blessed Anastácia. Women, Race and Popular Christianity in Brazil*. New York/London: Routledge.
- Chagas, Patrícia S. Pinho (2001): *Em Busca da Mama África – Identidade africana, cultura negra e política branca na Bahia*. Campinas: UNICAMP, tese de doutorado inédita.
- Costa, Sérgio (2002): *As cores de Ercília*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

- (2003): “Nachhaltige Folgen der Plantagenwirtschaft. Tückische Ungleichheiten”. Em: Dietrich, Eva/Rossfeld, Roman/Ziegler, Béatrice (eds.): *Der Traum vom Glück. Schweizer Auswanderung auf brasilianischen Kaffeepflanzungen 1852-1888*. Baden: hier und jetzt, pp. 127-138.
- Costa, Sérgio/Werle, Denilson (1997): “Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil”. Em: *Novos Estudos*, 49, pp. 159-180.
- Flores, M. Bernadete R. (1997): *Oktoberfest. Turismo, Festa e Cultura na Estação do Chopp*. Florianópolis: Letras Contemporâneas.
- Fry, Peter (2000): “Politics, nationality, and the meanings of race in Brazil”. Em: *Daedalus*, 129, 2, pp. 83-118.
- (2001): “Feijoada e soul food 25 anos depois”. Em: Esterci, Neide/Fry, Peter/Goldenberg, Mirian (eds.): *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP & A Editores/CAPES, pp. 35-54.
- Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gois, Antônio (2003): “Só 36,6% entram na Uerj fora das cotas”. Em: *Folha online*, 25-2, <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/educacao/ult305u12540.shtml>> (página visitada em março de 2003).
- Gomes, Nilma L. (2003): “Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra”. Trabalho inédito preparado para o II Seminário Rizoma (Florianópolis). Em: <<http://www.rizoma.ufsc.br/semint/Oficina%2001.htm>> (página visitada em novembro de 2003).
- Grin, Mônica (2001): “Esse ainda obscuro objeto de desejo. Políticas de ação afirmativa e ajustes normativos: o seminário de Brasília”. Em: *Novos Estudos*, 59, pp. 172-192.
- Guimarães, Antonio Sérgio A. (2002): *Classes, raças, democracia*. São Paulo: FUSP/Editora 34.
- Hall, Stuart (1997): “The local and the global. Globalisation and ethnicity”. Em: McClintock, Anne/Mufti, Aamir/Shohat, Ella (eds.). *Dangerous Liaisons. Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota, pp. 173-187.
- Heringer, Rosana (2001): “Mapeamento de ações e discursos de combate às desigualdades raciais no Brasil”. Em: *Estudos Afro-Asiáticos*, 23, 2, pp. 291-334.
- Hofbauer, Andreas (1999): *Uma história de “branqueamento” ou o “negro” em questão*. São Paulo: USP, tese de doutorado inédita.
- Hutchinson, John/Smith, Anthony D. (eds.) (1996): *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.
- Iraci, Nilza (2000): “O desafio das mulheres negras”. Em: <<http://mj.gov.br/sedh/dpdh/noticias/not9.htm>> (página visitada em fevereiro de 2004).
- Jaccoud, Luciana/Beghin, Nathalie (2002): *Desigualdades raciais no Brasil. Um balanço da intervenção governamental*. Brasília: IPEA.
- Lesser, Jeffrey (1999): *Negotiating National Identity. Immigrants, Minorities and the Struggle for Ethnicity in Brazil*. Durham/London: Duke University Press.
- Maggie, Yvonne (ed.) (1989): *Catálogo: Centenário da abolição*. Rio de Janeiro: CIEC/Núcleo da Cor/UFRJ.
- Mombelli, Raquel (1996): *Mi soi italian gracia a dio: Identidade étnica e separatismo no oeste catarinense*. Florianópolis: UFSC, trabalho de mestrado inédito.
- Nascimento, Sebastião/Thomaz, Omar Ribeiro (2003): *Entre a intenção e o gesto: a conferência de Durban e a elaboração de uma pauta de demandas de políticas compensatórias no Brasil*. São Paulo: NUPES, Universidade de São Paulo (Série “Documentos de Trabalho” 6/03).
- Pena, Sérgio D.J./Carvalho-Silva, Denise R./Alves-Silva, Juliana/Prado, Vânia F./Santos, Fabrício R. (2000): “Retrato Molecular do Brasil”. Em: *Ciência Hoje*, 27, 159, pp. 16-25.
- Pinho, Osmundo A. (1998-1999): “Espaço, poder e relações raciais: o caso do centro histórico de Salvador”. Em: *Afro-Ásia*, 21-22, pp. 257-274.
- Sansone, Livio (2000): “A internacionalização da cultura negra: jovens pobres do Brasil e da Holanda”. Em: *Novos Estudos*, 56, pp. 111-139.

- Santos, Jocélio T. (2000): “O negro no espelho: imagens e discursos nos salões de beleza étnicos”. Em: *Estudos Afro-Asiáticos*, 38, pp. 49-65.
- Schaeber, Petra (1997): “Música negra nos tempos de globalização. Produção musical e *management* da identidade étnica – o caso do Olodum”. Em: Sansone, Livio/Santos, Jocélio T. (eds.): *Ritmos em trânsito: socio-antropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis, pp. 145-160.
- Seyferth, Giralda (1997): “A assimilação dos imigrantes como questão nacional”. Em: *Mana*, 3, 1, pp. 95-131.
- Silva, Vagner G. (1999): “Reafricanização e sincretismo. Interpretações acadêmicas e interpretações religiosas”. Em: Caroso, Carlos/Barcelar, Jefferson (eds.): *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, pp. 149-158.
- Telles, Edward E. (2003): *Racismo à brasileira. Uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (2003): “Documentos para Inscrição ao Vestibular 2004”. Em: <http://www.uems.br/vestibular/doc_inscricao.php> (página visitada em fevereiro de 2004).
- Vianna, Hermano (1988): *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Wade, Peter (1997): *Race and Ethnicity in Latin America*. London/Chicago: Pluto Press.
- Weller, Wivian (2003): *HipHop in São Paulo und Berlin. Ästhetische Praxis und Ausgrenzungserfahrungen junger Schwarzer und Migranten*. Opladen: Leske + Budrich.