

Notas

Vera Ribeiro (transl.)
Livio Sansone

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SANSONE, L. Notas. In: *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil* [online]. Salvador: EDUFBA, 2003, pp. 299-313. ISBN 978-85-232-1197-4. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

NOTAS

1. No português do Brasil, as pessoas às vezes se referem a brasileiros descendentes de italianos, de espanhóis ou de libaneses. Muito menos se ouve a expressão “italo-brasileiro”.

2. Para uma visão crítica muito útil da timidez dos antropólogos com respeito à “raça”, nas duas últimas décadas, ver Shanklin, 2000.

3. No anti-semitismo popular anterior à Segunda Guerra Mundial, o judeu era visto como não tendo nenhum compromisso de fidelidade com o território, sentindo-se à vontade em transações e espaços transitórios, e sendo, por conseguinte, uma ameaça à nação (Calimani, 1987). Naturalmente, Walter Benjamin reconstruiu a existência dele ao lidar com esse estereótipo e invertê-lo por completo – celebrando a incompletude, as situações transitórias e o cosmopolitismo engajado e atormentado.

4. Na última década, desenvolveu-se nos Estados Unidos um movimento que reivindica maior atenção, em termos da pesquisa e da política censitária, para as pessoas de “raças mistas”. A publicação política *Race Traitor* foi um veículo importante desse movimento. A despeito dessas tendências recentes, os Estados Unidos e o Brasil ainda parecem diferir consideravelmente quanto ao lugar que atribuem à mistura de “raças”. Se, no Brasil dos últimos cinquenta anos, o mestiço foi construído como o melhor representante da “raça” brasileira – a face da Nação – e não veria a si mesmo como parte de um grupo étnico, nos Estados Unidos, de um modo que faz lembrar a moderna África do Sul, para uma parcela importante do recente movimento de mestiçagem racial, as pessoas de ascendência mista devem reivindicar um lugar num país multiétnico, como representantes de mais um grupo étnico. Não é à toa que um livro recente sobre esse tema, organizado por Spickard e Burroughs (2000), leva o título de *We are a people* [*Somos um povo*].

5. A pesquisa histórica recente mostra que as “culturas negras” começaram a se formar já na África, antes do início do tráfico transatlântico de escravos, ao longo dos primeiros contatos com missionários católicos e protestantes e através das viagens transatlânticas de africanos livres, ou, pelo menos, ao longo da costa africana, onde, muitas vezes, os deportados tinham que esperar anos para fazer a travessia. Esse processo de construção de uma cultura negra na própria África foi documentado no tocante à invenção de uma nação “ioruba”, por volta da passagem do século XIX para o XX, que logo serviu de inspiração para os descendentes de africanos em Cuba e no Brasil (ver, entre outros, Matory, 1999), e no tocante ao sul da África equatorial, onde ela certamente se beneficiou da proximidade entre as línguas bantas (ver, entre outros, Thornton, 1998; Slenes, 1995).

6. A maneira como os “índios” têm sido interpretados como grupo racial e/ou étnico também mostra muitas semelhanças nos diferentes países da América Latina. *Grosso modo*, os índios e nativos têm sido associados à condição de camponeses, a ponto de palavras como *indígena* e *campesino* terem sido usadas indiferentemente na história política do México e do Peru, ou ao se discorrer sobre as regiões da floresta tropical, a natureza, a vegetação e até algumas doenças – e, em época mais recente, sobre a biodiversidade e a ecologia. É desnecessário dizer que essas são interpretações da diversidade étnica com as quais muitos jovens de origem indígena nem sempre se sentem à vontade – que mais não seja, pelo fato de elas pressuporem uma incompatibilidade “endêmica” com a modernidade e uma associação direta com localidades socialmente unidas (Warren, 2001). Embora, na tradição acadêmica, a identidade étnica entre os indígenas e os povos de ascendência africana

tenha sido abordada como concernindo a entidades distintas, essas duas populações, em muitos países da América Latina (certamente na Nicarágua, na Colômbia e no Brasil), têm-se voltado uma para a outra com mais frequência do que se costuma presumir, e desenvolveram novas formas de etnias segundo princípios mais semelhantes do que se costuma afirmar (Sansone, 2000).

7. Em minha terminologia, “cultura negra”, na forma singular, é um conceito taxonômico básico, que se refere a diversos traços comuns na produção cultural das populações negras, em diferentes contextos. “Culturas negras”, no plural, refere-se, ao contrário, às variantes locais ou aos subgrupos da cultura negra básica. A rigor, poderíamos ter usado, ao longo de todo o texto, a expressão “produção cultural negra”. Embora ela certamente transmita melhor a idéia de estarmos falando de um processo, e não de uma entidade fixa, tornaria pesada a leitura do texto.

8. Dentre as exceções notáveis encontram-se os trabalhos citados neste livro sobre a costa colombiana do Pacífico e do Atlântico e sobre algumas cidades costeiras do Brasil.

9. Para textos muito interessantes, em francês ou português, sobre os negros da Bahia, em particular sobre a relação entre a cultura negra e a cultura proletária, a etnicidade no candomblé e a criação de novas associações carnavalescas inteiramente negras, ver Agier, 1990, 1992 e 2000; Bacelar, 1989; Cunha, 1991; Vale de Almeida, 1999.

10. Por exemplo, a polémica entre Frazier (1942) e Herskovits (1943), a propósito das causas e origens da cultura negra e da “família negra”, foi desencadeada por um trabalho de campo realizado na Bahia em 1940–41.

11. Um exame do livro paradigmático organizado por Norman Whitten e Johns Szwed em 1970, cujo título expressivo é *Afro-American Anthropology* [*Antropologia afro-americana*], traz uma boa comprovação dessa visão desequilibrada. Apenas três dos vinte e dois artigos versam sobre a região afro-latina. Um exemplo mais recente e menos defensável desse viés “anglófono” é a *Enciclopédia africana*, organizada por Henry Louis Gates, do Centro Du Bois de Harvard, patrocinada pela Microsoft. O trabalho de Gates relega o mundo afro-latino ao pano de fundo da “ação”, que, a seu ver, localiza-se basicamente nos Estados Unidos. Para uma visão crítica da centralização nos Estados Unidos observada na produção instigante e paradigmática de Gates sobre a África e o Novo Mundo e, em particular, sobre seu documentário “Wonders of the African World” [Maravilhas do Mundo Africano], ver a edição especial da revista *The Black Scholar*, primavera de 2000.

12. O estudo da construção da branquidão no Brasil é meu próximo projeto de pesquisa.

13. De 1981 a 1991, realizei pesquisas em Amsterdã, onde me concentrei nas relações étnicas e raciais decorrentes da imigração maciça de pessoas de ascendência parcialmente africana, provenientes da antiga colônia holandesa do Suriname.

14. Acrescentei os dados do Censo de 2000 embora eles precisam ser analisados com cuidado porque faltam de rigor – por exemplo, eles sugerem um forte aumento do número de brancos assim como uma forte queda no número de pardos. De fato, uma análise cuidadosa mostra como esta surpreendente inversão da tendência de muitas décadas pela qual o número de pardos aumenta paulatinamente a cada década, enquanto diminuem os brancos e os pretos, somente aconteceu no norte e no nordeste, as regiões onde a infraestrutura do IBGE tem se deteriorado mais. No resto do Brasil a tendência ao leve aumento dos pardos continua. Ora, a auto-declaração da cor, é claro, reflete os processos culturais e políticos do País em lugar de ser um reflexo “natural” da distribuição da cor na população brasileira. Neste sentido, como veremos mais adiante, o aumento de pardos no censo pode ir *pari passu* com o aumento do número de pessoas que se declaram negras em outros momentos e âmbitos.

15. Essa mudança pode ser avaliada através de uma comparação das representações visuais do Brasil em guias turísticos importantes das séries *Lonely Planet*, *Rough Guide* e *Alternative Reizen*, de 1990 até hoje: o número de fotografias de afro-brasileiros aumentou, assim como a descrição da produção cultural afro-brasileira e das relações raciais no Brasil.

16. No Brasil moderno, embora algumas comunidades rurais negras em locais remotos ainda conservem um léxico baseado nas línguas banto (Vogt e Fry, 1996), os negros não produziram nada que se aproxime de um “modo negro de falar português”, um estilo que tanto linguístas quanto leigos pudessem aceitar como um linguajar caracteristicamente negro. A existência de numerosas variantes regionais e de classe no português do Brasil é comumente reconhecida. Poder-se-ia dizer que

esse ponto de vista está ligado a uma abordagem – dominante no Brasil, inclusive entre os sociolinguistas – que evita enfatizar as diferenças étnicas entre os brasileiros e que, em vez disso, atribui a segmentação e os diferentes estilos de vida basicamente à classe social, ou a uma exposição diferenciada à modernidade e à globalização.

17. No Brasil, a distribuição da renda é medida pelo número de salários mínimos percebidos pela pessoa. Em novembro de 2003, o salário mínimo mensal era de 240 reais, ou aproximadamente 80 dólares americanos.

18. Para uma visão excelente e atualizada da segmentação do mercado de trabalho brasileiro, com base na linha divisória da cor, ver Hasenbalg *et al.*, 1999.

19. A razão de os pardos brasileiros freqüentemente terem renda e grau de instrução inferiores aos dos negros está em que eles têm uma representação exagerada nas áreas rurais, que são significativamente menos ricas.

20. Angela Figueiredo e eu realizamos nosso trabalho de campo durante pouco mais de vinte meses. Em cada uma das duas áreas, fizemos uma observação participativa, entrevistamos mais de 500 pessoas através de questionários e colhemos cerca de 50 entrevistas pormenorizadas. O trabalho de campo se fez e os dados quantitativos foram colhidos num bairro de baixa classe média de Salvador, capital do estado da Bahia, e em dois bairros de classe baixa do município de Camaçari (a 55 km de Salvador), entre 1992 e 1996. Acrescentou-se a eles a observação participativa. O bairro de Salvador tinha maior mistura social que os dois bairros de Camaçari, onde a renda média mensal por núcleo habitacional era de apenas um salário mínimo e meio. Em Salvador, o bairro compunha-se de uma favela, uma fileira de casas populares e um conjunto habitacional de baixa classe média. Deste ponto em diante, farei referência às duas áreas estudadas simplesmente como Salvador e Camaçari. Salvo indicação em contrário, os números aqui fornecidos concernem apenas a essas duas áreas de pesquisa.

21. A pesquisa realizada em 1996, num bairro de classe baixa do Rio de Janeiro, revelou um panorama muito semelhante. A única diferença fundamental foi que, no Rio, um conjunto de alternativas à vida convencional de trabalho era oferecido pelas numerosas quadrilhas de traficantes, que ofereciam a meninos e rapazes a possibilidade de uma carreira curta e perigosa, mas relativamente bem remunerada, através do crime (Sansone, 2002).

22. O que se deve entender por “espaço negro” são os rituais religiosos e as atividades de lazer (capoeira, samba, organizações carnavalescas etc.), áreas estas que, até o presente, eram mais comumente abordadas por pesquisadores da identidade étnica entre os afro-brasileiros.

23. Mencionar a terminologia da cor pode levar os informantes a se retraírem, ou deixá-los numa situação de embaraço (“foi você que me levou a isso... não sei o que dizer... nunca pensei nisso desse jeito”), quando o pesquisador insiste em empregar termos étnicos, como, por exemplo, os que se referem a um sistema racial polarizado. Ao contrário, utilizar uma linguagem mais próxima do cotidiano dos entrevistados (por exemplo, não insistindo em chamar de “negro” alguém que acabou de se definir como “moreno”) e utilizar suas prioridades (por exemplo, o homem/a mulher ideal, a moda, o cabelo e a “boa aparência”) pode deixá-los suficientemente à vontade para emitir opiniões bem elaboradas sobre as normas somáticas, as experiências pessoais de racismo e a identidade negra.

24. Uma pesquisa que realizei em 2000-2001, sobre as relações raciais na Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro e sobre a mobilidade social dos afro-brasileiros dentro dessa força policial, produziu um quadro relativamente parecido de classificações raciais “ambíguas”, apesar do contexto bem diferente e muito mais hierarquizado que a vida dos bairros da Bahia. Na Polícia Militar, identificamos quatro conjuntos de classificação racial, cada qual correspondendo a uma determinada posição: o modo como os policiais falam das relações raciais dentro da corporação é muito mais “delicado” do que sua maneira de falar dele em suas rondas; nas relações de uns com os outros, eles minimizam consideravelmente a cor; os soldados e os oficiais verbalizam a discriminação racial de maneiras muito diferentes; mas o grau de instrução, muitas vezes, é mais importante do que a posição na hierarquia militar (Sansone 2001).

25. Os dados demográficos mostram uma miscigenação crescente na população baiana entre 1940 e 1991. Em outras palavras, é possível que os brancos e negros estejam progressivamente cedendo lugar aos pardos. A PNAD de 1989 mostra que em todo o estado, no grupo etário de 0-17 anos, os

brancos correspondiam a 21,26%, enquanto, no grupo etário com mais de 60 anos, somavam 29,42%. Apresentamos abaixo os dados da PNAD de 1989 referentes às áreas urbanas do estado da Bahia, divididos por grupos etários, e, a seguir, a título de comparação, mostramos as percentagens totais encontradas nas mesmas áreas no recenseamento de 1980:

Grupo etário	Pretos - %	Pardos - %	Branco - %
0-17	9,07	70,70	20,25
18-59	10,83	65,96	22,92
60+	13,74	52,51	33,51
Total da PNAD de 1989	10,02	67,20	22,40
Total do Recenseamento de 1980	17,27	58,35	24,28

Enfatizamos que os dados da PNAD referentes à cor são mais criteriosos que os do Recenseamento, e que uma série de campanhas de informação, destinadas a conscientizar os negros da importância de se identificarem como *pretos* no Censo, pode ter contribuído para limitar, particularmente entre os jovens, o número de negros que se identificaram como pardos. Curiosamente, os dados do Censo de 2000, publicado durante a finalização deste livro, indicam uma diminuição dos pardos, um aumento dos pretos e um forte aumento dos brancos - o que sugere uma profunda alteração na forma pela qual os dados são coletados, sobre a qual seria oportuno refletir.

26. Nos últimos anos, um grupo de ativistas negros começou a utilizar o termo *afro-descendente*, que eles consideram mais apropriado do que *negro*. Em 1998, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística realizou um amplo levantamento sobre a descendência, do qual emergiu a constatação de que a população negra representa o grupo populacional menos inclinado a indicar qualquer outra descendência que não simplesmente a brasileira; vale notar que o levantamento oferecia a opção de se indicar a ascendência africana. Essa pesquisa demonstrou que o termo *afro-descendente* (ainda) não tem muita popularidade, e é bem menos usado do que *negro* (Schwarzman, 1999), embora, no passado, este último termo fosse mais depreciativo do que "*preto*" (Pierson, 1942). Os brasileiros de ascendência italiana, alemã, espanhola e japonesa mostraram-se bem mais inclinados - embora não de maneira surpreendente - a declarar sua descendência de uma nacionalidade estrangeira.

27. Para uma reavaliação recente e muito completa do trabalho de Roger Bastide, ver Peixoto, 2001.

28. Inspirado em W. Du Bois, Paul Gilroy (1993) elaborou um discurso substancialmente diferente sobre a dupla consciência dos negros no Atlântico Negro, considerando-os capazes de manobrar dentro e fora da cultura e da modernidade "brancas". Segundo Gilroy, a glória da cultura negra está exatamente nessa capacidade de manobrar e tirar proveito da consciência dupla, o que ele não considera que cause esquizofrenia alguma nos negros.

29. Harris *et al.* (1993) contestam o uso do termo *pardo* nos estudos do IBGE e sugerem que ele seja substituído pelo termo *moreno*, que é muito mais "êmico". Silva (1994) e Telles (1994) refutam essa crítica e afirmam que o termo *moreno* daria margem a uma ambigüidade ainda maior, acabando por unificar numa mesma categoria pessoas de cores muito diferentes, em particular no caso dos estudos quantitativos.

30. Até aproximadamente dez anos atrás, a cor era indicada nas certidões de nascimento. Aos poucos, os cartórios começaram a expedir certidões de nascimento sem essa indicação. Não se sabe ao certo se isso resultou de um decreto ou, simplesmente, de uma norma informal. Eu costumava pedir a meus informantes que me mostrassem suas certidões de nascimento e não encontrei nenhuma que indicasse a cor *preto* - possivelmente porque o funcionário do cartório não quisera rotular um bebê pobre com esse termo, que ele teria que carregar pela vida afora. Os informantes de tez muito escura sempre tinham a palavra *pardo* em suas certidões de nascimento.

31. A existência desse grupo de dimensões consideráveis mostra que, apesar do que presumem com frequência os detratores direitistas do Estado de bem-estar social, uma geração não trabalhadora também pode produzir-se entre os jovens, num país que não disponha de um sistema de seguridade social.
32. O Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Cândido Mendes possui um arquivo de recortes de jornal sobre questões como a discriminação racial e a cultura afro-brasileira. Ele é diariamente atualizado desde 1988, e compõe-se agora de mais de 30 mil recortes.
33. Os “africanismos” são traços ou artefatos culturais cuja origem Herskovits atribuiu à cultura africana ocidental anterior à escravatura. Naturalmente, pode-se argumentar que reduzir a complexidade das culturas africanas a um grande padrão cultural da África Ocidental, como postulou esse autor, é hoje teoricamente insustentável.
34. Esse ainda é um ponto sumamente controverso entre os historiadores; para uma visão geral do debate, ver Chor Maio e Ventura Santos (orgs.), 1996.
35. Os textos do francês Alain Kardec sobre a vida depois a morte e a reencarnação inspiraram uma multiplicidade de cultos, frequentemente associados com o espiritismo, em países tão diferentes quanto o Brasil e o Vietnã.
36. Em Salvador, esses álbuns de fotografias são tão procurados pelos turistas, que custam mais caro do que no Rio de Janeiro ou em São Paulo.
37. Essa escala é uma classificação de formas culturais afro-americanas, baseada na quantidade de traços de culturas africanas que, segundo Herskovits, as primeiras parecem haver preservado ao longo do tempo.
38. O termo *banto* foi lançado como vocábulo lingüístico, para definir um grande grupo de línguas, pelo filólogo alemão Wilhelm Bleek, em 1852 (Bank, 1999; Lopes, 1997). Ao chegar ao Brasil, passou a representar, mais do que um termo lingüístico, um conjunto de idéias raciais e culturais predominantemente derivadas de uma comparação especular com o sudanês, representado como o tipo mas apolíneo entre os africanos (ver Mendonça, 1933).
39. Também no Haiti, a cultura negra e o panteão de divindades vodun usou uma polarização entre Guiné – os puros e dignos – e Congo – os impuros e indignos (Montilus, 1993) – que faz lembrar a polaridade entre os “iorubas” e os “bantos” no Brasil e em Cuba.
40. Agradeço ao historiador Carlos Eugênio Soares por essa informação.
41. Infelizmente, ainda hoje, os termos *ioruba* e *banto*, quando referidos ao Brasil, nem sempre são usados pelos estudiosos com o devido rigor pós-colonial (ver, entre outros, Drewel, 2000).
42. O número de terreiros de candomblé tem crescido sistematicamente, desde a primeira vez em que foi registrado, na década de 1930. As estimativas atuais vão de 200 a mais de 2.000. Naturalmente, nem todos esses terreiros estão registrados na Federação de Cultos Afro-Brasileiros.
43. Por outro lado, pessoas brancas, amiúde de elevada posição social, encontraram lugar no candomblé, especialmente na posição de *ogãs* ou protetores sociais dos terreiros, que participavam dos rituais, mas não entravam em transe, ou não podiam fazê-lo. Já desde os anos trinta, alguns antropólogos de renome tornaram-se *ogãs*, a exemplo de Arthur Ramos, Edson Carneiro, Pierre Verger e Roger Bastide. Pode-se dizer que, em suas muitas variantes, as formas culturais negras na América Latina foram, historicamente, abertas à participação dos brancos, sob certas condições. Se os brancos brasileiros não podiam ser negros, ao menos podiam sentir-se “africanos” de quando em quando. É desnecessário dizer que isso influiu no tipo de transformação da cultura negra em mercadoria, posto que, na América Latina, esta tende a ser mais aberta do que nos Estados Unidos, onde os brancos não tentaram e, em geral, não tiveram permissão de participar da cultura negra.
44. Ao longo das décadas de 1930 e 1940, muitos desses intelectuais tiveram alguma associação com o Partido Comunista. A simpatia do etnógrafo Edson Carneiro pelo Partido Comunista era conhecida. Numa comunicação pessoal, a antropóloga Mariza Correa informou-me que, nesses anos do regime militar de Vargas, o Partidão parece ter usado os terreiros e os circuitos do candomblé para promover suas atividades e seu recrutamento. Além disso, o partido certamente identificou algumas expressões da cultura negra como formas (potenciais) de protesto, tal como aconteceu com a capoeira, em especial a capoeira da linha de Angola (Liberac, 2001).

45. Na verdade, segundo Capone (1999), Bastide acreditava que o mundo africano e o mundo ocidental não eram compatíveis entre si e, portanto, não tinham possibilidade de se misturar.
46. Como se pode ver e ouvir no livro/CD de Hill (1993).
47. Os filmes de Spike Lee, inclusive seu documentário dramatizado sobre a Marcha de Um Milhão de Homens, costumam ser encontrados até nas menores locadoras de vídeo e se tornaram fontes importantes de “informação” sobre a militância e as condições de vida dos negros norte-americanos para os ativistas negros do Brasil.
48. Vale a pena lembrar que, até o advento da televisão a cabo, que começou a ser oferecida ao público a partir de 1993, mas só se popularizou em 1996 – depois de uma redução drástica do preço da assinatura –, “televisão” significava apenas os canais abertos brasileiros: uma rede educativa, financiada pelo Estado e com pouco dinheiro, e quatro redes nacionais particulares, entre elas a poderosa Globo, e algumas emissoras locais.”
49. Desde então surgiram outras revistas. Em sua maioria, elas tiveram dificuldade para sobreviver por mais de alguns meses, a exemplo das revistas mais radicais *Povo Negro* e *100% Negro*. Essas publicações negras são um fenômeno tão novo que já se tornaram objeto de um documentário do BBC International Service e de algumas estações de TV norte-americanas.
50. Outro fator que contribui para a internacionalização da visão das relações de brancos *versus* negros baseada nos Estados Unidos é a circulação mundial de paradigmas científicos dos estudos étnicos produzidos na América do Norte, onde eles refletem maciçamente a visão nacional da raça, sendo depois exportados para a periferia, como é o caso do Brasil, com a poderosa ajuda dos órgãos estatais e fundações norte-americanas (Bourdieu e Wacquant, 1998 e 2000). Em debates recentes, por outro lado, tem sido ressaltado como no Brasil entre intelectuais e ativistas tanto negros como brancos existe a capacidade de lidar de forma oportunista e criativa com as demandas e as prioridades das fundações norte-americanas (por exemplo, Ford, Rockefeller e MacArthur) assim como com a suposta americanização dos panorama étnicos (ver Araújo Pinho e Figueiredo 2002 e todo o número especial da revista Estudos Afro-Asiáticos que inclui este artigo).
51. No que diz respeito ao consumo de cinema entre os informantes desta pesquisa, seja nas salas de cinema seja em casa, a americanização é, pelo contrário, marcante. Isso, de alguma forma, salienta que o tipo de mídia determina em boa parte o grau de exposição à globalização e, sobretudo, aquela corrente desta que é a americanização. Tem se mostrado muito mais difícil construir, desenvolver e exportar na base de uma indústria cinematográfica nacional do que na base de uma muito mais sólida indústria discográfica brasileira.
52. Por essa razão, ao se elaborar uma metodologia para as comparações internacionais no Atlântico Negro, talvez valha a pena concentrar o foco nas cidades, e não em regiões ou nações inteiras.
53. O mesmo se pode dizer sobre as organizações negras e as ONGs em geral (ver ISER, 1988). Não há uma correlação direta entre a percentagem de negros no total da população e o grau de organização negra. Sob muitos aspectos, a negritude moderna é mais uma função da relativa riqueza e “modernidade” do que da concentração demográfica e da intensidade da cultura afro-brasileira tradicional numa determinada região. Assim, na mídia popular atual, o estado da Bahia e o nordeste em geral são associados às “raízes” da cultura afro-brasileira, ao passo que o “sul maravilha” – o sudeste mais rico, composto por São Paulo e Rio de Janeiro – é associado à origem de uma cultura negra brasileira moderna.
54. Valeria a pena refletir sobre a importância da famosa escala de africanismos de Herskovits (Herskovits, 1941) para a transformação das culturas negras locais em mercadoria: nos Estados Unidos, esse processo teve que prescindir da África, enquanto, no Brasil, teve que dar-se com a África.
55. Sobre o desenvolvimento de uma relação de amor e ódio entre gerações de intelectuais negros norte-americanos e o Brasil, ocorrida durante o último século, ver Hellwig (1990). Esse livro mostra que o próprio Du Bois, em sua longuíssima vida de ativista, mudou de atitude a respeito da situação da “raça” no Brasil, passando da admiração ao extremo oposto da perplexidade e até da condenação.
56. Na Bahia, as coisas chegaram a tal ponto que, a partir dos anos trinta e, em certas ocasiões, antes mesmo dessa época, vários cientistas sociais de peso tiveram uma participação ativa na vida

dos terreiros de candomblé e, em muitas ocasiões, defenderam esses centros religiosos – em geral, deixando implícito que “seu” terreiro era mais puramente “ioruba” do que outros e dando respaldo científico à dessincretização do culto, através da eliminação de símbolos e práticas associados ao catolicismo popular. Essa ligação entre a antropologia e a teologia desafia os antropólogos que acreditam que as ciências sociais devem ser basicamente seculares (Capone, 1999; Gonçalves da Silva, 2001).

57. Alisar e trançar o cabelo podem ser feitos com produtos e instrumentos baratos, ao passo que muitos dos produtos necessários a uma aparência mais em dia com a moda, como o cabelo ondulado e as tranças longas e finas, são muito caros, especialmente por serem importados dos Estados Unidos, ou produzidos no Brasil sob licença.

58. Os músicos e cantores baianos sempre desempenharam um papel central na música popular brasileira. A partir da década de 1960, quando foi criado o movimento musical tropicalista, os músicos e cantores baianos Caetano Veloso, Gilberto Gil, Maria Bethânia, Gal Costa e outros atraíram atenção nacional e internacional para a Bahia, como o berço de um som tropical específico. Na verdade, ao lado do Rio de Janeiro, a Bahia não pode ser desconhecida em nenhuma representação da cultura brasileira, tanto no Brasil quanto no exterior. Essas representações são quase sempre centradas na música, nos artefatos culturais negros e no carnaval. Entretanto, embora comece a haver uma produção fonográfica na Bahia e apesar de, nos últimos anos, os gêneros musicais baianos do axé e do pagode terem tido boa vendagem nacional, o centro da indústria fonográfica brasileira tem estado, tradicionalmente, no Rio de Janeiro e em São Paulo. Quanto ao que se conhece como música negra baiana (que nada tem a ver com um gênero musical produzido por negros, mas apenas com uma batida “africana” discernível), que é basicamente de percussão, suas bandas têm sido convidadas a tocar com diversos artistas baianos e não baianos importantes. Nessas produções, entretanto, a maioria das quais faz parte da categoria da *world music*, a música de percussão baiana é uma espécie de batida de fundo, e nunca a atração central. Foi esse o caso dos discos produzidos, por exemplo, por Paul Simon, David Byrne, Sérgio Mendes e o grupo Sepultura. Recentemente, o grupo Olodum voltou a tocar como um pano de fundo pitoresco na megaprodução do disco “They Don’t Care About Us”, de Michael Jackson, que foi dirigida por Spike Lee.

59. Vale a pena assinalar que falo aqui de representações de comunidades negras norte-americanas como as divulgadas pelos filmes de Spike Lee, que são muito populares no Brasil. Uma comparação sociológica adequada entre as condições de vida e as formações da identidade negra nos bairros de classe baixa da Bahia e nos Estados Unidos faz-se necessária, mas ultrapassa o âmbito deste livro.

60. Obviamente, isso constitui uma grande diferença da situação encontrada nos Estados Unidos, onde há uma tradição de sublevações que muito prontamente ganham o rótulo de “tumultos raciais”. No Brasil, seguindo uma norma não escrita, a mídia se abstém de rotular os protestos freqüentes e amiúde violentos da classe baixa – como os quebra-quebras em que ônibus e barricadas nas ruas são incendiados para protestar contra o aumento do preço das passagens – de fenômenos de origem racial, muito embora a maioria das pessoas envolvidas e vistas nas fotografias publicadas nos jornais seja negra e mestiça.

61. O termo “negrofilia” foi usado pela primeira vez na Paris da década de 1920: “A negrofilia tem a ver com a maneira como a vanguarda parisiense reagiu às pessoas negras durante a década de 1920, quando o interesse pela cultura negra ficou em alta voga e se transformou num sinal de modernidade” (Archer-Straw, 2000, p. 9). Sobre a negrofilia, ver também Gendron, 1990.

62. Uma versão mais abreviada deste capítulo foi publicada in Charles Perrone & Christopher Dunn (orgs.), *Brazilian Popular Music and Globalization*, Gainesville, University of Florida Press, 2001. Sou muito grato a todos os participantes do projeto de pesquisa SAMBA, da Universidade Federal da Bahia. Sem eles, não teria sido possível escrever este capítulo. Em particular, tenho uma grande dívida de gratidão para com Suylan Midlej e Silva, que realizou um estudo pioneiro sobre o funk na Bahia.

63. A tensão entre o indigenismo e o cosmopolitismo parece ser uma constante na maioria dos gêneros de música popular (Bilby, 1999).

64. A popularidade dessa expressão, tanto na mídia quanto nas ciências sociais, reflete o sucesso comercial do trabalho do sociólogo francês Michel Maffesoli no Brasil (Maffesoli, 1987). Recentemente, o termo “tribo” entrou no vocabulário dos escalões mais altos das polícias Militar e Civil do estado do Rio de Janeiro.

65. Essa tendência pode ser considerada a principal deficiência do que, sob outros aspectos, constitui o trabalho seminal do Centre for Cultural Studies, de Birmingham, que, na década de 1970 e início da de 1980, insistiu em dividir os jovens em grupos bem definidos, cada qual com seu estilo juvenil específico e um tipo de música própria, retratados, na época, como uma seqüência mais ou menos composta pelos grupos Teddy Boys, Rockers, Mods, Skinheads, Trashers e Punks. Para um exame minucioso do Centro de Birmingham, ver Cohen, 2000.

66. Um bom número de pesquisas recentes, baseadas em cidades do noroeste da Europa, e não dos Estados Unidos, mostrou que os estilos juvenis, inclusive os que costumam ser tidos como "negros", são muito mais misturados do que é usual presumir, e que os símbolos étnicos (negros) nem sempre são exibidos em oposição aos não negros, podendo também ser usados para respaldar o status do indivíduo, especialmente no campo do lazer (ver Hewitt, 1986; Hebdige, 1978 e 1987; Wulff, 1988; Sansone, 1994; Back, 1996).

67. Os Lomax representam para a etnomusicologia o que representa para a antropologia a idéia de africanismo, de Melville Herskovits: a busca de traços "originais" e substancialmente puros, relacionados com as origens africanas, dentro da cultura (negra) contemporânea.

68. Em São Paulo, os "rapeiros", músicos de rap da classe baixa, em sua maioria não brancos, enfatizam mais as letras do que a dança, e gostam de se vestir num estilo que tem por modelo as imagens de grupos de rap norte-americanos, que eles recebem pela TV e pelas capas de discos e, em menor grau, pelos poucos espetáculos ao vivo feitos no Brasil por grupos de rap norte-americanos. O hip-hop vem-se disseminando de São Paulo para outras cidades brasileiras. Esse crescimento certamente deve muito à popularidade e ao sucesso comercial do grupo paulista "Os Racionais", que inspirou algumas bandas de sucesso entre os presidiários do (pavoroso) sistema penitenciário do estado de São Paulo. Nos últimos dois ou três anos, o hip-hop também começou a crescer no Rio, cidade que, muitas vezes, é simbolicamente contraposta à dura e fria São Paulo como uma capital alegre e ensolarada. Mais recentemente, um primeiro grupo começou a atuar na parte pobre do bairro de Jacarepaguá, na zona oeste do Rio, e foi lançado um CD ("Hip Hop Rio", da Net Records) que, em 25 de setembro de 2001, foi elogiado pela *Folha de São Paulo*, um jornal de primeira linha que nunca traz matérias sobre música funk e que acolheu esse lançamento como a primeira expressão do hip-hop no Rio. Entretanto, na mesma reportagem, o hip-hop do Rio foi descrito como tendo uma visão bem menos sombria da vida que o de São Paulo, que é tido como mais "eficiente e realista" – como se até o estilo hip-hop absorvesse a imagem brincalhona do Rio.

69. Agradeço a Michael Herschmann e Fatima Cecchetto por sua orientação quanto a essa visão geral do funk no Brasil.

70. A pesquisa foi conduzida nos meses de julho e agosto de 1995. Entrevistaram-se quarenta pessoas na faixa etária de 15-25 anos. O trabalho foi possibilitado por uma bolsa do Programa de Raça e Etnia da Fundação Rockefeller/UFRJ e realizado juntamente com Olívia Gomes da Cunha.

71. O termo proveio do substantivo "pagode" e, originalmente, significava uma construção simples de madeira, coberta por um telhado, que servia apenas para proteger da chuva. Atualmente, refere-se a dois gêneros diferentes de samba: a forma "caseira", também chamada de "samba de quintal", muitas vezes executada informalmente, inclusive por músicos amadores, e o samba de luxo, proveniente sobretudo de São Paulo e Belo Horizonte e encontrado em sucessos comerciais como os conjuntos Raça Negra, Grupo Raça e Só pra Contrariar, cada um dos quais alcançou recordes de vendagem acima de um milhão de exemplares. Convém frisar que os conjuntos Raça Negra e Grupo Raça, a despeito de seus nomes e do fato de todos os seus componentes serem negros, jamais cantaram qualquer canção que sugerisse a negritude, sendo o amor e o glamour dos guetos os temas de todas as suas letras (ver Galinsky, 1996).

72. É preciso ter em mente que grande parte do intercâmbio social entre o asfalto e o morro, relacionado ou não com os bailes funk, girava em torno do uso da cocaína e, em menor grau, da maconha. Jovens do asfalto subiam o morro, em pequenos grupos, para comprar e usar drogas à vontade, longe dos olhos dos pais e da polícia.

73. O termo "playboy" era usado para definir as "patricinhas" e os "mauricinhos" do asfalto, ou os jovens bonitos e de boa classe social. De vez em quando, o termo era conjugado no feminino, transformando-se em "playboya".

74. O termo *brau* tinha uma interpretação negativa entre a garotada de classe média e um interpretação positiva entre os demais jovens. Para os primeiros, era basicamente cafona, enquanto, para os jovens negros e mestiços de classe baixa, *brau* era a quintessência do visual negro moderno e sensual.

75. Esse estilo tradicional concerne, basicamente, a um traje feminino, composto de bata e turbante de algodão branco, pano-da-costa (grande faixa de tecido de algodão bordado, usada como xale), saias amplas e colares de contas (longos colares coloridos, cada um dos quais tem a cor dedicada a um orixá específico). A melhor interpretação desse código de vestuário encontra-se nas mães-de-santo do candomblé e nas baianas do acarajé. Somente os homens que são pais-de-santo ou têm outras funções nos terreiros de candomblé aderem a esse traje tradicional, usando roupas de algodão inteiramente brancas nas ocasiões especiais. Também o uso de amuletos (visíveis), como fitas bentas nos braços e figas (geralmente usadas nos colares), faz parte desse visual, sobretudo entre os homens.

76. Sempre observei muito mais mulheres nos bailes funk de Salvador e do Rio do que nas sessões de hip-hop em que estive, na Holanda e em Nova York. Além disso, nestas duas últimas cidades, as mulheres não eram muito ativas na criação de coreografias.

77. Vale a pena observar que, em muitos países, os membros das “gangues” de jovens denominam seus grupos de maneiras semelhantes, usando nomes em que certas palavras – muitas vezes retradas do inglês – aparecem com frequência, a exemplo de *cobra*, *boys* e *Mafia* (ver Sansone, 1990 e 1991).

78. Os tênis feitos no Brasil são muito mais baratos, mas têm a fama de ser de qualidade inferior.

79. As pesquisas têm mostrado que, no Rio de Janeiro, a maioria dos membros das muitas quadrilhas de tráfico de drogas, que existem em quase todos os bairros de classe baixa e de baixa classe média, morrem na faixa etária de 23-25 anos (Zaluar, 1994).

80. Nas nações modernas, presume-se que o exército e a polícia detenham o monopólio do uso de armas. Na maioria dos países, como no Brasil, os cidadãos particulares só podem possuir ou portar armas em circunstâncias específicas, depois de registrá-las e obter permissão para usá-las. No Brasil, entretanto, especialmente nas grandes cidades, as quadrilhas de traficantes costumam ter armas melhores e mais pesadas que as da polícia. Além disso, nessas cidades, o grau de impunidade dos assassinos é surpreendentemente elevado – no ano de 2000, menos de 10% de todos os casos de homicídio, em Salvador e no Rio, foram solucionados, e menos de 5% dos criminosos foram condenados. Essa combinação de um número elevado de armas em circulação com a impunidade dos assassinos cria um clima de insegurança e incerteza que afeta profundamente a vida social, especialmente entre os jovens, que são particularmente atingidos pela violência.

81. O enorme sucesso popular do funk *soft* (por exemplo, o do Bonde do Tigrão), freqüentemente apimentado por letras pornográficas, alterou drasticamente essa situação, a partir de 2000. Naquele ano, esse funk leve, mas pornográfico, podia ser ouvido em toda a cidade, praticamente em qualquer discoteca.

82. A polaridade tradição-inovação, no samba, também tem produzido uma longa série de ensaios populares e polêmicos. Ver, entre outros, Lopes (1992).

83. João, um baterista e percussionista septuagenário, com quinze anos de experiência em grandes orquestras do Rio das décadas de 1950 e 1960 e, por ocasião da redação deste texto, proprietário de um botequim num dos bairros em que fiz meu trabalho de campo em Salvador, contou-me que, naquela época, havia-se mudado para o Rio porque, na Bahia, não havia mercado para os músicos que quisessem tocar com grandes orquestras – as gafeiras eram muito poucas: “na Bahia, não havia ninguém com dinheiro que quisesse investir numa boa gafeira. As pessoas eram muito provincianas.”

84. A simples compilação de diferentes gêneros musicais num único CD é muito pouco comum no Brasil. É no exterior, sobretudo na Europa, que se encontram coletâneas de diferentes gêneros musicais brasileiros. Esses gêneros costumam ser reunidos em torno de termos ou critérios dos quais raramente se ouve falar no próprio Brasil, tais como “música brasileira de raiz”, “percussão afro-brasileira” ou “batucadas baianas”.

85. Peter Manuel (1995, p. 7-9) assim define as características sociomusicais da música africana e afro-caribenha: o arranjo como participação coletiva, ênfase no ritmo, e tema e repetição, ou estrutura celular (ostinato).

86. Tradicionalmente, por exemplo, a música que se costuma considerar negra desempenhou um papel central na música baiana e carioca. Ao contrário, nas cidades europeias anteriormente citadas, talvez também em decorrência do tamanho relativamente reduzido da população negra, os estilos musicais tidos como “negros” têm uma conotação de música étnica (a música de uma minoria étnica), mesmo que tenham forte influência sobre as preferências e o consumo musicais entre jovens não negros.

87. interação entre gêneros musicais eruditos e populares, ao longo da história da música popular brasileira, foi tema de vários livros do estudioso José Tinhorão.

88. O mercado musical brasileiro divide-se em produções “nacionais” e “regionais”, referindo-se estas últimas à música distribuída em apenas uma região, como é o caso do “carimbó”, gênero dançante no estilo do merengue, muito popular nos estados nortistas do Pará e do Maranhão.

89. Em 2001, era possível comprar três CDs piratas por apenas 10 reais (US\$3.5) nas mãos de vendedores ambulantes do Rio e de São Paulo. Em Salvador, os mesmos CDs piratas tinham o preço unitário de 5 reais (US\$1.5). Em dois “camelódromos” do Rio de Janeiro, também era possível como que produzir o próprio CD pirata: por US\$3.5, podiam-se escolher até 40 faixas de discos diferentes, para serem gravadas na hora num único CD.

90. O prestigioso jornal *Folha de São Paulo* informa semanalmente quais são os CDs mais vendidos nos Estados Unidos e em São Paulo (que tende a possuir um público de orientação ligeiramente mais internacional que o do restante do Brasil). Na primeira semana de agosto de 1997, as listas da *Folha de São Paulo* foram as seguintes:

Estados Unidos: 1. *Men in Black*, vários artistas; 2. *Surface*, Sarah McLachlan; 3. *Supa Dupa Fly*, Missy Misdemeanour Elliott; 4. *Spice*, Spice Girls; 5. *The Fat of the Land*, Prodigy; 6. *Middle of Nowhere*, Hanson; 7. *God’s Property*, Kirk Franklin’s Nu Nation; 8. *Everywhere*, Tim McGraw; 9. *Bringing Down the Horse*, The Wallflowers; 10. *Pieces of You*, Jewel.

São Paulo: 1. *Só pra contrariar*, Só pra contrariar (pagode); 2. MC Claudinho & MC Bochecha, sem título (funk); 3. *A Indomada* nacional, trilha sonora da telenovela do mesmo título; 4. *Acústico*, Titãs (rock brasileiro); 5. *Zezé de Camargo e Luciano*, sem título (música sertaneja); 6. *Secrets*, Tony Braxton (artista estrangeiro que estivera presente, nos meses anteriores, nas listas dos dez mais vendidos); 7. *Vida*, Roberta Miranda (conhecida como Rainha dos Caminhoneiros, música sertaneja); 8. *Planeta do Swing*, vários artistas; 9. *En Exaxis*, Thalia (rock latino); 10. *Luz do Desejo*, ExaltaSamba (samba-pagode).

No caso da lista de São Paulo, se fossem incluídos os LPs e as fitas cassetes (piratas), juntamente com os CDs, a música teria sido, provavelmente, ainda mais “local”.

91. Vide o disco de Paul Simon intitulado “*Rhythm of the Saints*”, que, entre muitos ritmos tropicais, incluiu a percussão poderosa do grupo baiano Olodum, e o disco de David Byrne intitulado “*Brazil*”, (“dedicado aos diferentes sons do Brasil”), que lançou internacionalmente a cantora negra baiana Margarete Menezes.

92. Uma versão mais longa deste capítulo foi publicada sob o título de “The internationalization of black culture. A comparison of lower-class youth in Brazil and the Netherlands”, in Hans Vermeulen e Joel Perlman (orgs.), *Immigrants, Schooling and Social Mobility*, Londres e Nova York, MacMillan/St. Martin’s Press, 2000, p. 150-183.

93. O Brasil é o país em que tenho vivido desde 1992 até hoje, e a Holanda foi onde vivi e pesquisei durante mais de uma década, entre 1981 e 1992.

94. Por suas sugestões sobre o texto, sou muito grato a Hans Vermeulen, Joel Perlmann, Fernando Rosa Ribeiro, Antony Spanakos, Tijno Venema, Edward Telles e Carlos Hasenbalg. Naturalmente, sou responsável por todo o conteúdo do capítulo.

95. Literatura popular vendida em livretos baratos, nas feiras e mercados, sobretudo do nordeste.

96. Edward Telles (1994) retratou a seguinte relação entre a pirâmide social e o mercado de trabalho no Brasil: a base da pirâmide é muito larga e contém sobretudo negros e mestiços, mas também a maioria dos operários brancos; a parte intermediária é estreita e quase toda branca, e o topo é ainda mais estreito e quase exclusivamente branco. Telles mostra que essa estratificação é praticamente o inverso da encontrada nos Estados Unidos, o que talvez nos ajude a compreender a importância

da solidariedade de classe e a relativa ausência de animosidade étnica nas classes proletárias brasileiras. A solidariedade inter-racial é marcante nos níveis inferiores da pirâmide, enquanto o racismo é mais acentuado nos escalões superiores. Fazendo uma generalização, seria possível dizer que, no Brasil (assim como na maior parte da América Latina), a *tendência*, tanto de autóctones quanto de estrangeiros, a interpretar os conflitos sociais como baseados na classe, juntamente com a forte influência do neomarxismo nas ciências sociais, talvez tenha impedido o desenvolvimento de uma política da identidade tal como a conhecemos nos Estados Unidos e em muitos países da Europa. Entretanto, ainda que, do ponto de vista dos brasileiros, a etnicidade tenha sido *eclipsada* pela classe, isso não significa necessariamente que o racismo e a etnicidade não sejam forças significativas na sociedade, do ponto de vista do *pesquisador*. Para uma visão do conjunto da pesquisa realizada no Brasil ao longo de uma década pelo sociólogo Edward Telles ver Telles (2003).

97. O *Creool* (no plural, *Creolen*) é o surinamês de ascendência africana ou misturada com a africana. Neste texto chamaremos o *creool* de crioulo.

98. Embora não seja possível tecer comparações exatas entre os diferentes anos com base nos dados estatísticos disponíveis, alguns estudos forneceram uma indicação das tendências observadas no período de 1972 a 1990. Em 1977, o desemprego atingia 22% dos surinameses e 5% da população nativa branca (Gooskens *et al.*, 1979, p. 112). Em 1990, havia subido para 40,5% entre os surinameses e 16% entre os holandeses étnicos (Serviço de Estatística de Amsterdã, 1991, p. 30). As estatísticas oficiais não costumam distinguir os crioulos dos demais surinameses.

99. A pesquisa foi realizada em três fases: 1981-82 (Vermeulen, 1984), 1983-84 (Sansone, 1986) e 1988-90 (Sansone, 1990). Entrevistou-se um total de 157 informantes de 14 a 37 anos de idade, sendo 46 do sexo feminino. Tive alguns contatos superficiais com muitos outros jovens. Um grupo nuclear de 75 informantes foi entrevistado em todas as três fases. Travei conhecimento com a maioria deles numa instituição voltada para a juventude, na parte oeste do centro da cidade de Amsterdã, onde eu trabalhava como voluntário. Conheci outros num centro de formação para jovens surinameses com baixo nível de instrução, e entrevistei todos os seus 22 participantes em 1982. Em 1983-84 e 1988-90, realizei um trabalho de campo nos bairros de West e Zuidoost, em Amsterdã, para onde, nesse interim, alguns dos respondentes do grupo nuclear haviam-se mudado. Isso me permitiu registrar a história de vida de 75 informantes centrais, dentre eles 15 mulheres. Na escolha dos entrevistados, não busquei uma representatividade estatística, mas sim a obtenção de um corte transversal dos jovens crioulos de classe baixa de Amsterdã. Por exemplo, procurei restringir o número dos que exibiam um comportamento claramente marginal – embora alguns outros viessem a desenvolver esse tipo de conduta no decorrer da pesquisa.

100. Por exemplo, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) registra como trabalhador qualquer pessoa com mais de 10 anos que exerça algum tipo de atividade econômica informal durante, pelo menos, 20 horas semanais.

101. Num artigo recente, Bourdieu e Wacquant (1998) sugeriram que a globalização e também algumas fundações norte-americanas espalharam pelo mundo inteiro, especialmente pela América Latina, certas abordagens teóricas das relações raciais e possíveis “soluções políticas” para o racismo que são geradas nos Estados Unidos. Esses autores afirmaram que a mentalidade colonialista dos intelectuais latino-americanos facilita essa forma de “imperialismo acadêmico”. Ao debate sobre este polêmico e estimulante artigo a revista *Estudos Afro-Asiáticos* dedicou um inteiro dossiê no número (vol. 22, n. 2, 2002).

102. Curiosamente, em alguns bairros de Salvador freqüentados por turistas europeus, a negritude é “encenada” de maneiras que me fizeram lembrar Amsterdã. Alguns negros jovens e atraentes, principalmente mulheres, que inventaram a estratégia de sobrevivência de acompanhar turistas brancos em suas férias na Bahia, são chamados de “come-gringo” ou “negros de carteirainha” por outros jovens negros.

103. Entre os crioulos de classe baixa do Suriname (Braná-Shute, 1978) e, mais tarde, da Holanda, podemos encontrar o personagem popular do *wakaman* (literalmente, o andarilho). Sua capacidade de evitar o trabalho monótono torna-o muito parecido com o malandro. O *malandro* e o *wakaman*, com seu estilo de vida hedonista e sua capacidade de fugir do trabalho maçante, foram figuras fundamentais na construção da atitude dos informantes das duas cidades perante o trabalho. No Brasil, embora a maioria dos *malandros* seja negra, eles não são celebrados como figuras negras nas

letras dos sambas e nos romances populares, mas como protótipos de um caráter nacional e da “brasilidade” popular. As pesquisas sobre o *malandro* levaram a numerosas publicações (ver, por exemplo, Da Matta, 1979).

104. Não existem cifras exatas sobre a cor na polícia baiana. A título de referência, no estado do Rio de Janeiro, segundo as estatísticas oficiais do Departamento de Estatística da Polícia Militar, em 1998, apenas cerca de 30% da força policial, composta por 28.000 profissionais, identificaram-se como brancos. Destes, cerca de um terço declararam ter cabelo pixaim, o que significa que, na verdade, eram “brancos da terra”, ou mulatos de tez clara.

105. De meados do século XVIII até a década de 1930, o Brasil absorveu uma quantidade maciça de imigrantes, vindos principalmente da Itália, Portugal, Espanha, Japão, Império Otomano e Alemanha. A integração e a miscigenação eram incentivadas por lei, enquanto a formação de minorias étnicas era desestimulada, quando não proibida – na década de 1930, o regime de Vargas chegou até a proibir escolas bilingües para imigrantes e seus descendentes, e promoveu uma campanha em que a utilização em público de outras línguas que não o português foi desestimulada ou até proibida (Lesser, 1999; Seyferth, 1996).

106. Fernando Rosa Ribeiro (1998) assinalou que um padrão semelhante, enfatizando a separação e a identidade étnica, prevaleceu na maioria dos países que fizeram parte do império holandês, ou que foram submetidos à colonização holandesa durante muito tempo, como é o caso da Indonésia, da África do Sul e do Suriname. Por exemplo, mais ou menos de 1900 a 1930, alguns grupos étnicos importantes do Suriname, como os hindustanis e os javaneses, dispunham de tribunais especiais, nos quais a maioria dos pequenos delitos e alguns crimes graves eram julgados segundo seus próprios conjuntos de direitos étnicos. Quanto aos crioulos urbanos, por outro lado, implantou-se uma política de assimilação aos costumes holandeses (Van Lier, 1971). Na verdade, de meados do século XVIII em diante, o Suriname foi o protótipo da sociedade pluralista, na qual os crioulos urbanos (*stadscreolen*) coexistiam com diversos outros grupos étnicos.

107. Embora não tanto quanto o brasileiro, o sistema holandês de classificação racial é ambíguo e permite um certo grau de manipulação da identidade étnica. Há também uma defasagem entre as estatísticas oficiais e o uso cotidiano. O crioulo pode ser um *allochtoon* para as estatísticas oficiais e, na vida cotidiana, ser *zwart*, *Surinamer*, *donker*, *Creool*, ou até o termo pejorativo *neger*.

108. Um passo nessa direção foi o livro organizado por Livio Sansone e Jocélio Teles dos Santos (1998), que contém diversos artigos sobre aspectos da indústria da cultura negra na Bahia.

109. Esse foi o título do enredo e do samba-enredo da G.R.E.S. Estação Primeira de Mangueira no desfile carnavalesco de 1988, no qual a escola obteve a segunda colocação.

110. Nos Estados Unidos, também se utilizam outras definições similares dessas novas formas de etnicidade, tais como etnicidade de fim-de-semana, etnicidade dos sábados e etnicidade de meio expediente.

111. As identidades reflexivas baseiam-se em sistemas de símbolos, construídos pela combinação de uma variedade muito maior de fontes e “origens” que requerem o ato de reflexão – escolha entre uma multiplicidade de opções – do que costumava acontecer e ainda acontece na cultura parental. Talvez possamos contrapor as atuais identidades reflexivas às culturais e identidades mais espontâneas e menos ecléticas que são criadas pelas pessoas cuja vida social se dá em redes sociais mais simples. Como convém admitir, essa polaridade entre as identidades reflexiva e espontânea, além de se basear nas teorias dicotomizadas da vida urbana (Hannerz, 1980), é apenas um instrumento analítico, tal como a contraposição da cultura afro-baiana tradicional à nova cultura negra juvenil. Vimos que os dois tipos de cultura negra podem coexistir no mesmo espaço e tempo.

112. Talvez possamos até falar de “identidade étnica sem cultura”.

113. Credo que, na verdade, o rastafarianismo nunca foi um fenômeno “local”, uma vez que se inspirou na realeza etíope, desenvolveu-se originalmente na Jamaica e logo se estendeu e se modernizou, através de ligações internacionais com o Reino Unido, os Estados Unidos e o restante do Caribe.

114. Ao explicar o sucesso e o fracasso de determinados grupos etnicizados ou racializados, os meios de comunicação de massa e a opinião pública, em termos mais gerais, interferem como um fator complicador, visto que sua tendência é fornecer uma explicação totalmente culturalista e, em

geral, individualizada, segundo a qual todos os méritos e deméritos se devem ao contexto cultural (os mores) e à conduta individual (o comportamento). Essas “explicações” culturalistas do sucesso e do fracasso, oferecidas pela mídia e pela opinião pública, freqüentemente recorrem ao uso espetacular e não detalhado de “vitrines” – por exemplo, a ilha de Porto Rico e a comunidade cubana de Miami como provas de sucesso econômico no Caribe (Grossfoguel, 1996).

115. Uma das poucas exceções é o uso feito pelo sambista, biógrafo e etnógrafo autodidata Nei Lopes, do Rio de Janeiro.

116. A edição de domingo do prestigioso jornal *Folha de São Paulo* publica uma coluna sobre esse tipo de música, chamada “Black Music”.

117. Esse mecanismo de auto-exclusão tem sido afetado, recentemente, pelo aumento do número de negros na classe média e também pela crise da maioria das sedes dos movimentos trabalhistas organizados, como clubes pertencentes a sindicatos e associações de bairro.

118. Richard Price, apesar de contestar muitos dos pressupostos de Herskovits, explorou parte da mesma trilha. Para ele, era importante identificar a “primeira vez” das formas culturais africano-americanas (Apter, 1991). Recentemente o casal de antropólogos Richard e Sally Price (2003), num sagaz e divertido livrinho sobre o aventureira pesquisa realizada pelo famosos casal Melville e Frances Herskovits no Suriname nos anos de 1920, tomaram novamente distancia de todos os pressupostos da abordagem de Melville Herskovits aos “africanismos”.

119. Isto é, a internacionalização, através do processo geral de globalização, de panoramas étnicos e de símbolos e produtos correlatos, associados à representação da cultura e da identidade negras nos Estados Unidos.

120. Não pretendo sugerir que essa participação se dê sem nenhum problema, ou até sem racismo, nem tampouco que a presença de brancos, por si só, diminua a força da cultura negra (ver Oro, 1999; Liberac, 2001, e, para uma visão mais polêmica sobre o “roubo” branco da cultura negra, no caso do carnaval do Rio de Janeiro, Rodrigues, 1984).

121. A recente introdução de urnas eletrônicas reduziu um pouco o número de votos nulos, mas, comparando as eleições imediatamente posteriores à redemocratização, no começo dos anos oitenta, com a eleição nacional de 1998, a queda da participação e do interesse torna-se óbvia. A eleição de Lula em 2002, neste senso, reverte o quadro de desencanto e perda de interesse pelo contexto eleitoral por parte de um crescente grupo populacional. Para dados pormenorizados sobre as eleições nacionais e locais das últimas décadas no Brasil, ver www.iuperj.br.

122. Ver as publicações de Ângela Figueiredo, na Bibliografia.

123. A diferença entre a cultura como modo de vida e a cultura como estilo de vida, segundo a qual esta última representa uma tendência associada às chamadas novas etnicidades das sociedades contemporâneas, foi cuidadosamente detalhada por Hans Vermeulen num artigo recente (2001).

124. Há uma falta de equivalentes brasileiros da etiqueta norte-americana negra de roupas Fubu – For Us, By Us [Para nós, por nós] – e de gravadoras pertencentes a negros, tais como a Bad Boy e a Death Row Records, que se voltam para um público negro, mas também desfrutam de uma considerável audiência não negra. Devo a Gabriella Pearce essa informação.

125. Quanto à transição que levou o Brasil de país retratado como um paraíso racial para a epítome do inferno racial, ver Hellwig (org.), 1992. Segundo outros autores, a atitude de sedução ou repulsa em relação à mestiçagem racial e a aparente cordialidade da vida social brasileira são, na verdade, mais resultantes da orientação do observador do que um reflexo da realidade (Sepúlveda, 2001).

126. Em 1999, o consulado norte-americano doou algumas coleções de livros, que somavam oitenta títulos, aos principais centros de pesquisa de estudos étnicos no Brasil. Nenhum desses livros tinha qualquer caráter de teoria racial crítica, sendo todos biografias de africano-americanos bem sucedidos, textos de história canônica dos negros (por exemplo, a coleção que abarcava quatro livros de J. H. Franklin, na época assessor do presidente Clinton), descrições de sítios históricos, ou romances de autores negros. Por enquanto, tenho a impressão de que o governo Bush continua a promover no Brasil a mesma imagem adocicada da raça nos Estados Unidos, embora a retirada da delegação oficial norte-americana da Conferência Mundial sobre o Racismo, realizada em Durban, na África do Sul, no ano de 2001, á qual se acrescentou a postura isolacionista associada á guerra

internacional contra o terrorismo”, tenha afetado seriamente a autoridade do governo dos Estados Unidos aos olhos dos ativistas negros brasileiros.

127. Atualmente, os países da América Latina encontram-se sujeitos a mais uma pressão modernizante: diz o dogma que, para se igualem aos países “mais avançados”, também eles têm que se transformar em sociedades “multiétnicas” e “multiculturais”. Não se deve poupar nenhum esforço nessa tentativa de reduzir a distância da “modernidade”. Esse processo tem um duplo aspecto. Ele postula, mundialmente, que só existe um modo ideal de lidar com a “diferença”, o único capaz de nos conduzir à suprema modernidade. Mas esse processo também tem dinamizado algumas identidades étnicas – embora nem todas – que até aqui se haviam mantido bastante locais, estimulando sua projeção internacional e fazendo-as passar da invisibilidade local para a exposição global. Sabemos, por exemplo, que, na América Latina, o reconhecimento internacional de uma organização não governamental indígena norte-americana pode constituir um enorme estímulo para o status local. Se o primeiro desses processos tende a ter conseqüências homogeneizadoras, o segundo, apesar de basicamente heterogeneizador, apresenta novas contradições, especialmente no que tange à seleção que introduz entre as identidades e as reivindicações que merecem ou não o reconhecimento oficial e as doações de instituições internacionais.

128. Nesse aspecto, é uma pena que certas obras-primas sobre o tráfego transatlântico de idéias e pessoas, em torno da experiência da escravidão e de suas conseqüências, tenham-se restringido predominantemente a uma só área de linguagem, ou seja, ao mundo anglófono ou ao mundo lusófono, a exemplo de Gilroy, 1993; Lindenbaugh e Rediker, 2000; Alencastro, 2000.

129. Essa postura oficial foi aceita por aprovação da assembléia, sob forte pressão do próprio Stalin. Tempos depois, historiadores e líderes comunistas reconheceram que ela certamente havia contribuído para a conquista do poder, através das eleições, do partido nacional socialista da Alemanha. Em 1936, a Terceira Internacional inverteu sua política em prol da união das frentes populares – da aliança entre os partidos de centro-esquerda e os comunistas contra o nazi-fascismo (Spriano, 1976).

130. Precisamos estar cômnicos de que a cultura negra e até a conquista do poder através da reivindicação da africanidade também têm sido usadas para fins conservadores, e mesmo autoritários, como no caso do Haiti, da Guiana, de Trinidad, do Suriname e até da Bahia, nos tempos modernos. Ver também Gilroy (2000).

131. Esse, obviamente, é mais um exemplo do quanto é necessário nos posicionarmos nas definições de tempo e espaço da modernidade (avançada).

132. E, talvez, também à realidade do Rio de Janeiro.

133. Em muitos aspectos, tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, os meios de comunicação de massa celebram duas impossibilidades opostas. No Brasil, o que se declara impossível ou antinatural é a “pureza”; nos Estados Unidos, é exatamente a miscigenação que costuma ser retratada como indesejável e inoportuna. Os filmes de Spike Lee dão um claro testemunho dessa suposta inviabilidade do amor inter-racial. É claro que a realidade desses dois países imensos é muito mais complexa do que esses retratos racializados. Há muita “mistura” nos Estados Unidos e muita segregação no Brasil, embora ela não seja evidente em moldes raciais. Entretanto, essas imagens de miscigenação contribuem para criar um clima, um *habitus* racial, com um conjunto restrito de possibilidades e uma grande impossibilidade quanto à maneira de combinar o amor, a atração, o sexo e a “raça”.

134. Isso não se deu apenas ao longo de toda a história da mestiçagem (Gruzinski, 1999). Também pode ser visto, com facilidade, no debate sobre as “novas pessoas de cor” dos Estados Unidos, bem como na relação entre as reivindicações de reconhecimento dos “mestiços” e as categorias étnico-raciais do recenseamento norte-americano (Spencer, 1997).

135. Houve algumas irmandades católicas que, historicamente, excluíram os brancos e/ou mestiços, porém, na história recente, é claro que com exceção das associações militantes negras, somente o bloco carnavalesco afro Ilê Ayê, fundado em Salvador em 1974 e muito ativo desde então, proibiu a participação de brancos em seus desfiles de carnaval e, até cerca de dois anos atrás, também a de mulatos. Sobre o Ilê Ayê, ver Agier, 2000.

136. Como parece acontecer nos Estados Unidos, ao contrário, com os intérpretes brancos da música negra, como os Beastie Boys, o Vanilla Ice, o M&M e Bill Clinton.

137. Essa reivindicação da validade e do apelo universais da religião afro-brasileira faz lembrar uma versão popular da afirmação universalista de Léopold Senghor de que os africanos, por enfatizarem suas especificidades culturais, estavam, na verdade, contribuindo para a história e a cultura mundiais (Senghor, 1974). Para uma descrição detalhada da recusa dos afro-brasileiros a aceitar o papel de minoria étnica, ver Segato (1995 & 1998).

138. Vários autores (entre outros, Segato, 1995 & 1998) afirmaram que essa é uma diferença fundamental em relação à luta das pessoas de ascendência africana nos Estados Unidos, que tendem a construir sua identidade em torno da aceitação de seu status de minoria. Em reportagens jornalísticas, observou-se recentemente que, no Brasil, aqueles que se segregam costumam estar, antes, nas classes mais altas, nas quais uma grande parcela opta por viver em espaços isolados e levar uma vida que cultiva a distância dos brasileiros médios e de seus ritos populares. Como muitos sambas deixam claro, os pobres do Brasil querem ligar-se aos ricos, mas estes não suportam os pobres.

139. São pouquíssimas as pesquisas sobre as condições de vida nos presídios brasileiros, quase todos assustadores, mas as que existem mostram que essas instituições não têm uma segregação baseada em moldes raciais, embora os afro-brasileiros tenham uma representação maciça entre os detentos (Leitão, 2001).

140. Uma indicação dessa nova consciência encontra-se em várias declarações do presidente Fernando Henrique Cardoso, na nova preocupação do instituto de pesquisas da presidência (IPEA) com as desigualdades raciais, e na linguagem usada nos relatórios das estatísticas oficiais. Um prestigioso relatório recente do IBGE (2001) dá à seção que antigamente seria chamada de "grupos de cor" o título de "desigualdades raciais". Apesar disso, continuam a faltar medidas políticas efetivas que corrijam a discriminação racial. Até o fechamento deste livro é cedo demais para avaliar as mudanças neste sentido proporcionada pelo governo do Presidente Lula.