

Urbanismo, globalização e etnicidade

Livio Sansone

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SANSONE, S. Urbanismo, globalização e etnicidade. In: PINHO, AO., and SANSONE, L., orgs. *Raça: novas perspectivas antropológicas* [online]. 2nd ed. rev. Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 151-191. ISBN 978-85-232-1225-4. 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/).

Urbanismo, globalização e etnicidade

- *Livro Sansone* Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos e Programa Fábrica de Idéias, CEAO, FFCH, UFBA.

Em um livro centrado na revisão crítica das categorias centrais usadas pela antropologia no estudo das relações e hierarquias étnico-raciais, parece-me oportuno refletir sobre a relação entre modernidade, urbanismo (a forma específica que toma a vida urbana), globalização e os processos identitários. Na primeira parte do texto a seguir quero focar a história da urbanização da antropologia e da prática etnográfica. Começo com os anos vinte, com o surgimento da etnografia urbana – que desafia a predileção etnográfica pelo “primitivo” chegando até a modernidade tardia ou hiper-modernidade, que, por sua vez, contempla novos desafios para a prática etnográfica em tempos de globalização (JENCKINS, 1997, p. 6-9). Na segunda parte, debruçar-me-ei sobre o estudo da alteridade étnica – com o dilema da etnicidade na modernidade, da heterogeneização dentro de um processo de relativa homogeneização. Priorizarei a produção mais recente e algumas boas revisões bibliográficas. Logo depois, finalizarei com a tentativa de responder uma pergunta enfática: como aprimorar nossa etnografia para que ela possa dar conta da sociedade complexa do terceiro milênio? Sem pretender ser exaustivo, peço de antemão desculpa pelas generalizações e os esquecimentos.

A urbanização da antropologia

Já foi dito muitas vezes que a antropologia surge como o estudo do “primitivo”, do outro, do distante e do exótico – *the absolute elsewhere*. Antes em

forma de tribo, depois de comunidade, grupo étnico e sociedade. Esta é a tese central de duas importantes antologias de antropologia urbana (HANNERZ, 1980; GMELCH; ZENNER, 1996) e de uma série crescente de trabalhos que refletem sobre a prática etnográfica “perto de casa” (PEIRANO, 1998).

Até, digamos assim, nos anos 1920, a cidade de fato seduziu os sociólogos e apavorou os antropólogos. Os primeiros, para os quais a cidade é tanto um recurso como o coração da sociedade, eram atraído pelas “*bright lights of the city*” (as luzes brilhantes da cidade), pelo menos tanto quanto o camponês polonês do livro clássico homônimo de Thomas e Zanieki se sentia seduzido pelos arranha céu de Chicago. Os segundos, para os quais a cidade representa um problema, se comportavam, ao contrário, como pescadores de trutas – para procurar sua prenda precisavam sempre mais subir o leito dos rios se afastando dos núcleos urbanos. É evidente que isso também corresponde a duas vertentes no pensamento ocidental, uma enfatiza a mudança e o moderno, enquanto a outra, de cunho romântico, salienta o resgate do passado, das tradições. É como se uma das polaridades constantes na nossa prática etnográfica, aquela entre pureza e manipulação, tradição e modernidade, perpassasse a história e a vida de gerações de cientistas sociais e definisse, embora em termos ambíguos, a diferença real entre sociologia e antropologia. Trata-se de uma polaridade que divide os cientistas sociais em grupos e/ou tipo de abordagem, pelo menos, tanto quanto a mais reconhecida polaridade, aquela que opõe uma explicação causal a partir da cultura ou da estrutura.

Não obstante estas diferenças, para a maioria, tanto dos sociólogos como dos antropólogos, a modernidade era encarada a partir de um prisma evolucionista: ela levaria à secularização, des-hierarquização, crescente segmentação e especialização do mercado de trabalho, e à impersonalização das relações sociais. De fato, até há pouco tempo, com o insurgir da desordenada crítica pós-modernista e dos autores assim ditos “subalternos”, a modernidade era tida nas ciências sociais como um fenômeno que, a depender do gosto, poderia ser considerado como positivo ou negativo, mas que assumiria contornos substancialmente parecidos nos quatro cantos do mundo. Era algo a ser pensado no singular, ao longo de um modelo de evolução pensado e elaborado por Simmel, Durkheim, Weber, Elias e Redfield – de *status* a contrato; de solidariedade mecânica para solidariedade orgânica; de cortesã para burguesa; de *God Town* para *Commerce Town*, *Coke Town* e, hoje, na linguagem de Castells (1996), *Informational Town*. Em síntese, as pesquisas salientavam que a cidade se diferenciaria de outros contextos devido à regra matemática chamada de “lei dos grandes números”: grandes universos numéricos permitem mais e novas combinações. Haveria mais especialização, redes

e papéis mais complexos e variados, mais estilos e subculturas – embora sempre compartilhando um núcleo de regras e código, o comportamento *blasé* (George Simmel) e o olhar desencantado (Walter Benjamin) seriam tanto a reação como a estratégia para lidar com estas novas solicitações socioculturais. O cotidiano requereria um enorme esforço de *impression management* (Erwin Goffman), e, por fim, o *quantum* de afetividade seria distribuído de forma nova e menos centrado na família e no “familismo amoral”.¹

Para a antropologia tradicional a cidade e suas dinâmicas quase que ameaçavam alguns dos postulados. Ameaçavam, em particular, a própria noção de cultura – e de cultura “ideal” – que estava na base da antropologia cultural norte-americana. Segundo esta noção, a cultura estaria associada a uma população e a um território. Numa associação, salientada por Kuper (1999), imbuída da noção “alemã” de cultura de *Volksgeist* enquanto resultado da relação intrínseca entre *Blut und Botem* (sangue e território). A noção de cultura hegemônica na antropologia americana, originada por Taylor, passando por Boas e Kroeber e Kluckhohn, atualizada por Benedict, Landes e Herskovits, e popularizada por Mead, é inspirada pela tríade Dilthey, Spengler e, obviamente, Nietzsche (STOCKING 1983; KUPER 1999). Ademais, a cidade ameaçava a preferência pelas culturas de tipo “apolíneo” que era hegemônica na antropologia cultural da época. Talvez o exemplo mais claro nos mostrou Ruth Benedict no livro *Padrões de cultura: em comparando três povos indígenas nos Estados Unidos* e podendo escolher entre os apolíneos Puebla, que não choram nem fazem magia negra e os dionisíacos Kwakiutl, que são invejosos, barulhentos, chorões e supersticiosos, assim como entre as culturas tidas como autênticas e os sincréticas a escolha do antropólogo quase sempre ia para os primeiros.

Mas a cidade tampouco se encaixa com facilidade no arcabouço do estrutural – funcionalismo hegemônico na antropologia social britânica – pela qual a sociedade e a cultura ideal a serem pesquisadas e compreendidas eram, se me permita uma paródia, aquelas que, em pesquisando o povo nilótico Nuer, o Evans-Pritchard podia contemplar em seu conjunto a partir da entrada de sua cabana (e não de qualquer cabana!). Neste sentido o povo/tribo/comunidade ideal para o antropólogo pesquisar devia atender aos seguintes critérios: pequena escala relativo isolamento, identidade e cultura nitidamente definidas, poucos empréstimos culturais de povos limítrofes e, finalmente, estrutura social interpretável sob o prisma holístico da época – a definia como o elo entre linhagem, religião, ecologia e grupos etários.

Na (grande) cidade a segregação nunca funcionou perfeitamente e sempre se criaram espaços para a transgressão das castas, classes, cores e gêneros – embora estes espaços possam variar a depender da cidade. Quiçá, seja propriamente por este papel de grande des-construídora e miscigenadora que a cidade me seduz e que vale a pena analisar esta relação cidade-antropologia.²

A antropologia na cidade e da cidade nascem, de fato, dentro da sociologia e, concretamente, na Universidade de Chicago. É curioso que as monografias clássicas foram (quase) todas escritas por sociólogos, até porque na Universidade de Chicago sociologia e antropologia se separam tardiamente como disciplinas – talvez a última dessa série foi *Street-Corner Society* de Foot-White (1943). Admito candidamente que eu sinto ainda uma profunda inveja daquelas monografias tão simples teoricamente e tão movidas por uma visão prometeica da etnografia – coisas de outra época!

Não é que os antropólogos não tivessem pesquisado na cidade até aquela época, mas não faziam pesquisa da cidade. O tema de suas pesquisas era urbano, mas o enfoque não era a relação entre cidade e formas sócio-culturais. A antropologia urbana se institucionaliza somente em torno dos anos 1960 (HANNERZ, 1980; SANJEK, 1990; GMELCH; ZENNER, 1996), embora, já a partir dos anos 1940, ela era *in nuce* presente nos estudos de três diferentes temas que, quase por definição, eram urbanos e que, mais tarde, se tornarão os carros chefe da antropologia urbana: pobreza (pensamos na obra de Oscar Lewis); migração e mudança social (pensamos no debate sobre o contínuo folk-urbano começado por Robert Redfield, que segundo alguns dá início ao interesse por América Latina entre antropólogos norte-americanos); etnicidade e etnogenese (pensamos na série sobre a Copperbelt do Zambia de Gluckman, Epstein, Mitchell e outros).

A antropologia tradicional tem sua história ligada à experiência colonial, e, de alguma forma, reflete em suas escolas nacionais (penso, sobretudo à francesa, inglesa, americana e holandesa) tanto o funcionamento de cada estilo colonial como as agendas políticas e morais associadas à prática colonial. Para agências financiadoras, prioridades de pesquisa (co-determinadas pela noção do que é relevante para as *polícies*) e escolas de formação são, em muitos casos, parte da máquina e do mundo colonial. Isso, porém, leva também a um aparente paradoxo: a antropologia, tanto aquela de ênfase universalista como a de cunho particularista, não é somente uma função da tradição colonial, mas também da tradição anti-colonial e do etno-nacionalismo. Vários autores – por exemplo, Desai (2001), Gilroy (2001) e Handler (1988) – mostram como, sobretudo na África, se deu um verdadeiro processo de alimentação recíproca entre antropólogos e lideranças

anti-coloniais ou étnicas. De qualquer forma, não é um acaso que, em etapas diferentes, os museus coloniais viraram, depois da des-colonização, “museus etnográficos” ou mais recentemente museus das “artes primárias” (L’ESTOILE, 2007; DUPAIGNE, 2006). Tampouco é casual que a Grã Bretanha teve um papel muito mais central na antropologia tradicional do que na constituição da antropologia urbana a partir dos anos setenta, que era e é muito mais baseada nos Estados Unidos. O caso das revistas, das associações e das conferências é exemplar. As duas revistas mais importantes, *Urban Anthropology* (há poucos anos mudou de nome, incluindo a palavra mágica globalização em seu título) e *Urban Life*, são baseadas nos Estados Unidos (EEUU).

A história da sociologia e, depois, da antropologia urbana é absolutamente ligada ao desenvolvimento do *welfare state* e, em geral, ao debate em torno do pacto social, do combate à pobreza e, sobretudo nos EEUU, da pobreza etnicamente conotada. As agências financiadoras se tornam os ministérios de assuntos sociais, os departamentos de segurança social, as fundações e os *trusts*. Este tipo de apoio aparece nos obrigatórios agradecimentos nos prefácios das monografias hoje clássicas, e tão diferentes entre si, como aquelas da Escola de Chicago, de Melville Herskovits e seu colega e adversário Franklin E. Frazier – ambos pesquisando a “família negra”, de Wilmott e Young sobre a família operária na Grã Bretanha, de Oscar Lewis e de seus adversários Charles e Betty Lou Valentine ou Anthony Leeds sobre a pobreza e suas culturas – o último pesquisando no Brasil.

É evidente que tanto a ligação com o poder colonial quanto com as instituições e as agências centradas no controle do pacto social abrem espaços e oferecem poder como também limitam a liberdade de manobra dos antropólogos.³ Neste sentido, o surgimento de escolas antropológicas em países relativamente subalternos, com relação aos centros mundiais da antropologia, como Índia, México e Brasil, caracterizados por escassez de fundos para pesquisa e pelo fato deles próprios terem sido colônias, oferece um importante termo de comparação e de relativização da associação automática entre antropologia e colonialismo.

Para visualizar esta diferente perspectiva pensamos em termos de dois tipos ideais: o antropólogo tradicional e o antropólogo urbano. Ambos tendem a ser inspirados por ideais progressistas de cunho social-democrata, o que se manifesta em suas posturas críticas frente aos abusos do colonialismo e do poder repressivo do Estado, mas aquilo que norteia suas formas de descrever e, talvez, de coletar os dados difere. A narrativa do primeiro é inspirada pelos relatórios coloniais e, sobretudo, pela literatura da viagem (tradução de *travel literature*). A narrativa do

segundo e inspirada pelo jornalismo (pensamos na importância do *muck racking*, da crônica jornalística, literalmente catar o lixo urbano, nos autores da Escola de Chicago) e pelo romance social ou realista (pensamos na importância do livro de George Orwell, *The Way to Wigan Pier* para os trabalhos de Wilmott e Young e para muita antropologia urbana britânica).

Como é que antropologia brasileira enfrenta a problemática da cidade e da urbanização na sociedade complexa? As consequências das relações sociais decorrentes do processo de urbanização são uma constante de muitos cientistas sociais. Alguns, aliás, procuram nisso o cerne do específico da cultura e sociedade brasileiras. O esforço no sentido de pensar uma sociologia do espaço habitado em Gilberto Freyre vai nesta direção. Não é por um acaso que suas primeiras duas grandes obras se centravam em torno da comparação entre a vida em espaços e tipos de moradia diferentes: *Casa-Grande & Senzala*, *Sobrados e Mocambos*.⁴ Diria que a polaridade que Roberto DaMatta postula entre as regras e a socialidade da casa e a da rua se move na mesma direção. Também em alguns dos estudos de comunidade inspirado pela Escola de Chicago se encontra uma atenção especial para as consequências da urbanização – embora, na maioria dos casos, não seja isso o alvo central. Penso, sobretudo, em *Uma comunidade amazônica* de Charles Wagley, *Town and Country in Brazil* de Marvin Harris, *Os parceiros do Rio Bonito*, de Antônio Cândido e *Race and Class in Rural Brazil* organizado por Wagley. Os estudos sobre as religiões afro-brasileiras e o carnaval, dois fenômenos que se apresentam como quase que eminentemente urbanos assim como essenciais para a compreensão da interface entre desigualdades raciais e produção de cultura, poderiam ser vistos como um bom exemplo de antropologia na cidade.⁵ O mesmo vale para as pesquisas sobre relações raciais entre brancos e negros que no Brasil, como lembra Corrêa (1995, p. 80), até, pelo menos, os anos setenta eram um “especialismo” dos sociólogos enquanto os antropólogos se especializaram nas relações índios-não-índios. Refiro-me, sobretudo, a Donald Pierson, Thales de Azevedo, Florestan Fernandes, Roger Bastide, Fernando Henrique, Otávio Ianni, Oracy Nogueira, Guerreiro Ramos, Luiz Costa Pinto, Marvin Harris e Luis Borges Pereira e, até certo ponto, na pesquisa coordenada por Wagley com apoio da Unesco na Bahia. Todos estes autores – entre eles somente Borges Pereira, Wagley e Harris são antropólogos – colocam a modernidade, acelerada pela urbanização e industrialização quase como antinomia tanto do racismo como da negritude (HASENBALG, 1979). Em geral, estas pesquisas opinam sobre a

cidade – muitas vezes, de forma negativa – mas não tecem considerações sobre as novas formas socioculturais viabilizadas pela própria cidade.

Nos anos setenta do século XX grandes mudanças no contexto urbano estimulam novos interesses. Anthony Leeds, Janice Perlman e Klaas Woortman, dialogando com o debate internacional sobre a noção de cultura da pobreza, contribuem para des-naturalizar a própria categoria de pobreza no Brasil, insistindo numa antropologia das desigualdades que produzem pobreza. Eunice Durham e Ruth Cardoso investigam os novos movimentos populares urbanos.

Há que esperar mais um pouco para que, em minha opinião, se cristalice no Brasil uma linha de pesquisa em antropologia urbana, pelos menos, nos moldes do mundo anglófono e francófono. Os pioneiros são Gilberto Velho, Otávio Velho, Rubem Oliven e Guillaume Magnani. A eles se acrescentam logo Alba Zaluar, Antônio Arantes e Teresa Caldeira. Aqui me limito a mencionar estes autores. Há ótimas resenhas da bibliografia que podem ser consultados para ter uma imagem do conjunto e dos desenvolvimentos de uma antropologia urbana no Brasil (MELATTI, 1984; RAMOS, 1990; OLIVEIRA 1986 PEIRANO, 1992 CORREA, 1995; MAGNANI, 1993, 1996; FRUGOLI, 2007). Estes são os temas mais recorrentes: o lazer em público, a cultura e a música popular, a violência e o crime, as subculturas homossexuais, os estilos de moradia, os shopping centers e os condomínios fechados. Os temas da nova religiosidade e, em medida menor, das relações raciais e da cultura negra continuam populares.

Em 1990 Roger Sanjek (1971), um antropólogo com uma importante experiência de pesquisa sobre o sistema de classificação racial no Brasil, publica uma abrangente resenha de vinte anos de produção da antropologia urbana. Sua crítica principal, sustentada com dados sobre a quantidade de citações de trabalhos nas publicações que marcaram o debate na antropologia na década de oitenta, é que a antropologia urbana contribuiu muito pouco. Embora limitada à produção em língua inglesa, suas conclusões sobre as lacunas nesta produção também dizem respeito alguns aspectos da antropologia urbana no Brasil:

1. A preocupação com os pobres e os emigrantes não era contrabalançada com estudos das classes operárias e médias mais estabelecidas, dos ricos e dos políticos – os antropólogos não olhavam para cima (*did not study up*).
2. Os fatores culturais mais relevantes que contribuíam para atrair ou empurrar a migração rural-urbana e a migração internacional não eram contextualizados dentro de uma análise histórica da mobilidade e da recomposição do capital no contexto global.

3. Lugares e relações de trabalho receberam muita menos atenção do que os lugares e as atividades centradas em torno da residência.
4. Mulheres, gênero e sexualidade eram quase invisíveis.
5. Faltava uma perspectiva baseada no ciclo de vida, a etnografia não alcançava a juventude.
6. As atividades políticas de base eram raramente um tema central de estudo.
7. Religião urbana, saúde e cultura popular eram temas menores.⁶
8. A antropologia urbana vem enfatizando a ordem e interconexão da vida urbana. Fez pouco para investigar ou formular relações sociais de tipo efêmero, transitório ou tangencial, justamente aquelas que mais estariam expostas aos fluxos da globalização (SANJEK, 1990, p. 152).

Tais advertências são ainda mais atuais hoje, que nos encontramos mais adentro na modernidade, graças ao crescimento e espalhamento do processo de urbanização. Nos últimos trinta anos no Brasil a população urbana passou a ser de minoria a grande maioria. Este novo e intenso grau de urbanização está associado a redes diferentes, mais extensas embora talvez menos intensas, relacionadas à globalização das economias e das culturas, a aceleração e intensificação dos intercâmbios, as novas agregações e desagregações, e a conseqüente ampliação exponencial dos universos simbólicos que formam o marco de referência para a criação das identidades e das estratégias de sobrevivência tanto das camadas populares como das elites.

O que podemos entender por globalização? Proponho aqui um uso sóbrio deste termo, limitando-o a indicar a intensificação e aceleração de processos mais antigos, já operantes desde a primeira modernidade, aquela que se costuma identificar com o período iniciado com os assim ditos Grandes Descobrimentos. Em toda aquela que podemos chamar de globalização tradicional, os intercâmbios transatlânticos eram muito mais intensos ao interior de uma determinada tradição e estilo colonial (Francês, Inglês, Holandês, Hispânico etc.). Naquela que podemos definir de nova globalização, a época que alguns definem com o curto século dominado pelos EEUU, que começa definitivamente como o fim da Segunda Guerra Mundial, estes intercâmbios tornam-se mais verticais, procedendo, sobretudo, de Norte para Sul, sob a égide da cultura de massa dos EEUU e dos aspectos das culturas negras que ela escolhe para colocar no circuito.

Nas últimas décadas, a globalização configura o mundo como uma rede, com áreas mais densas de contatos e outras mais fracas. Onde os contatos são mais densos, o preço do intercâmbio é menor, o controle dos canais é menos ligado ao monopólio e mais à capacidade de gerir mercados especializados, a incidência na sociedade local é maior, embora o impacto de novos símbolos nem sempre é maior, devido a um processo de saturação. Onde os contatos são mais raros, geralmente no caso da relação entre centro e periferia (a não ser que tenha contatos neocoloniais e que a emigração tenha criado condições para a transnacionalização de uma comunidade) participa do processo de globalização mais ativamente a elite, enquanto o resto da população, freqüentemente excluído do mercado tende somente receber as escórias. Isso, diria, é o caso para a maioria dos brasileiros. Mesmo assim, na periferia o consumo de símbolos globais não é indiferenciado nem somente passivo.

Nem sempre é fácil medir a globalização e mais difícil ainda é realizar uma etnografia da globalização. O mercado em torno da produção e o consumo de música tem sido um âmbito onde alguma etnografia parece ser possível ver (PERRONE; DUNN, 2001), assim como o consumo mais em geral – tanto o percurso pelo qual algumas modas e estilos tem se tornados globais e a circulação de mercadorias dos centros para as periferias (GANNON, 1994) como a forma pela qual a periferia tem reinterpretado ou subvertido o valor e/ou as regras em torno de uma determinada mercadoria (MILLER, 1994). Outro âmbito tem sido o panorama das migrações pelos quais quem globaliza e por sua vez é globalizado são as próprias populações de migrantes e as comunidades de origem. Migrantes e comunidades de origem parecem se transformar em *transpoders* (mecanismo transmissor e repetidor) dos fluxos da globalização. Aliás, muitos grandes projetos étnicos, aqueles que por serem propriamente transnacionais não estão mais baseados em uma única localidade a não ser como recurso retórico (AGIER, 2001), se retro-alimentam dos fluxos migratórios ou diaspóricos. Trata-se de etnicidades enriquecidas e reforçadas por uma constante viagem de seus atores, ícones e veículos.

Parece-me importante fazer uma pequena genealogia deste termo, hoje tão popular. É possível afirmar, com quase certeza, que nas ciências sociais o termo se torna popular em 1990, após a publicação da coletânea organizada por Featherstone (1990). Globalização, de fato, substitui outros termos usados quase no mesmo sentido, embora, sobretudo enfatizando a dimensão econômica e a uni-direcionalidade dos fluxos, como sistema(s) mundo (WALLERSTEIN, 1974), imperialismo, (inter) dependência, relação centro-periferia ou primeiro-

terceiro mundo. Globalização, seja só por se apresentar poucos anos depois da queda do muro de Berlim e antes do 11 de Setembro, se afirma como um termo apontando por uma nova fase da história da relação entre povos e nações diferentes: um processo de circularidade das idéias e culturas, mais do que como uma nova etapa daquilo que nos anos 1970 se chamava de imperialismo cultural (e nos anos 1990 de MacDonaldização do mundo). A década de 90 do século passado é o período no qual se fixa também na antropologia o uso (e abuso) do prefixo pós, que os sociólogos e cientistas políticos já usavam abundantemente nos anos 1980 – pós-político, -industrial e -moderno. São os anos que se fixa na antropologia a noção de momento pós-estruturalista, que corresponderia a uma nova fase, menos sistêmica e mais sensível de prática da antropologia. Se o termo popular dos anos oitenta tinha sido identidade, globalização caracteriza a década sucessiva e, talvez, o ressurgido termo império os anos a partir de 2000 (HARDT; NEGRI, 2001; BORON, 2002; NEDERVEEN, 2004a). Vale a pena conferir o portal scielo.br para conferir como e quando, no Brasil, o prefixo “global”, de uma quase completa ausência começa a se afirmar como palavra chave – desde o meado dos anos noventa. Hoje (31 de dezembro de 2007) a palavra (ou, talvez, já um novo sufixo) global corresponde a bem 1272 entradas no sistema Scielo. De fato, há tanta globalização por todos os lados que, há anos, na língua inglesa já surgiu um termo para indicar o caráter efêmero de muito debate em torno da globalização: *globabble*, que pode ser traduzido como o bate-papo a cerca da globalização.

Sem presunção de ser exaustivo e ciente que há já uma grande produção em torno da questão, sobretudo por sociólogos, mas de forma crescente, também por antropólogos, quero aqui somente indicar algumas questões que precisam ser levantadas em pesquisando a globalização. Tratar-se-ia de uma realidade nova ou, mais simplesmente, de uma nova perspectiva, que corresponde a uma vontade de pesquisar redes e intercâmbios mais que comunidades ou guetos, a respeito de fluxos globais que já operam há muito tempo? Trata-se de uma condição objetiva ou de uma situação liminar – por definição indefinida e inacabada (BAYART, 2004)? Será que não pode ser útil, do ponto de vista da pesquisa etnográfica, identificar um conjunto de âmbitos, ou como sugere Appadurai (1990) panoramas, dentro do magma que pode vir a se tornar a globalização? Gostaria de poder indicar os seguintes panoramas: política, capital e finanças, tecnologias, produção e consumo de cultura, religiões e identidades, idéias de liberdades e emancipação. É evidente que todos estes âmbitos são interligados, mas pode ser interessante, por assim dizer, cortar a globalização em fatias para poder operacionalizá-la e torná-la etnograficamente pesquisável. Objetivo desta operacionalização seria poder

identificar quando, num âmbito específico, começaria a globalização e em que ela se diferenciaria de outras fases. Também importante é pesquisar como a globalização é percebida em grupos diferentes, por idade (suspeito que os jovens sejam mais globalizáveis), classe, grau de urbanização e pertença étnica ou religiosa (será que católicos e evangélicos tem uma experiência diferente a respeito?). Será que a globalização, em si, abre ou fecha oportunidades? Liberta ou oprime? Leva para mais unicidade ou mais pluralidade, para uma maior hetero- ou homogeneização? Não pode nos surpreender que, como indicam muitos observadores entre outros (NEDERVEEN, 2004b) em torno da globalização vem se definindo visões positivas e negativas, com conservadores e progressistas em ambas as frentes. Há quem acredita que a globalização poderá levar para uma cidadania global, com novos direitos civis, étnicos e até sexuais (positivos progressistas); existem também aqueles que acreditam que a globalização levará á afirmação mundial das regras do jogo do capitalismo (positivos conservadores). Entre os negativos há os conservadores, preocupados com o colapso de tradições, hierarquias e até privilégios “locais”, mas também os progressistas, que identificam na globalização um processo de aniquilamento de direitos trabalhistas, movimentos sociais e culturas “locais”. Talvez uma solução de compromissos seja pensar a globalização, como já antes a modernidade, no plural – globalizações que correspondem a épocas, grupos e regiões diferentes.

Seja qual for a exatidão de sua definição, a globalização tem profundos impactos tanto pela prática e a teoria da antropologia – muda o objeto assim como a relação sujeito-objeto – como para o contexto dentro do qual se constroem as identidades. De alguma forma globalização e identidade são, tanto como noções tanto como realidade, instâncias que se influenciam reciprocamente. Isto se deve a dois motivos: entre antropólogos a atenção pelas conseqüências da globalização pode ser considerada resultado da nova sensibilidade para com as formas de se construir e representar a diversidade suscitada durante a “década das identidades” (os anos oitenta do século XX), quando a antropologia começou massivamente a experimentar com objetos de pesquisa menos “estáveis” que a comunidade, como as identidades; por causa do fato de ambas as noções terem se afirmado nas ciências sociais em época recente e caracterizada por um constante debate sobre a crise das ciências sociais e o fim das grandes narrativas metodológicas e políticas. Logo, pode se dizer que, nas ciências sociais, não haveria globalização sem antes ter tido identidades.

Este meu insistir que pesquisar antropologicamente a globalização pode corresponder mais a uma perspectiva nova, perante o objeto de pesquisa, do que

ao reconhecer que estamos diante de uma fase autenticamente nova, não significa desconhecer de uma série de importantes e radicais mudanças nas formas de se pensar e construir as identidades. Se for verdade que hoje nos encontramos numa outra fase da modernidade, mais avançada, que Giddens (1990) chama de modernidade tardia ou alta modernidade, podemos imaginar que as identidades e a vida social se devem articular de forma nova. Vemos quais fenômenos sociais caracterizariam esta nova fase, se se postula uma ruptura radical com o passado como consequência da globalização. Faço isso por meio de uma breve síntese das idéias de alguns autores influentes, Anthony Giddens, Ulf Hannerz, Arjun Appadurai e Mike Featherstone. Todos eles elaborando uma linha de pensamento sobre a vida urbana originada por Durkheim, Simmel, Weber e Elias, pela qual a cidade (ocidental) seria motor e vitrine do progresso e da mudança social. Esta linha de pensamento postula que haveria:

1. uma crise dos grandes ideais e da pretensa universalidade das noções ocidentais de ciências, humanismo, socialismo ou barbárie, direitos humanos e cidadania.
2. a progressiva evaporação das distinções entre cultura erudita e cultura popular ou de massa, e entre arte e cotidiano.
3. mudanças nas formas das produções culturais: haveria uma transição de discursiva para visual, de reflexiva para primária, de distanciada para submergida na realidade.
4. um processo pelo qual o passado se apresenta mais como um conglomerado de imagens, espetáculos e fragmentos do que como um sistema ordenado. Para o pesquisador julgar se torna menos importante do que representar um fenômeno; descrever uma cultura seria vivê-la. As oportunidades para se distanciar – na reflexão – desaparecem.

Estas mudanças afetariam a vida urbana de varias formas:

1. as inovações na forma de funcionar da memória, já desencadeadas com a afirmação da escrita (GOODY, 1977), e hoje possibilitados pelas imagens e tecnologias eletrônicas, e pela globalização de idéias, símbolos e teorias, levam a um aumento exponencial dos símbolos e ícones que podem ser aproveitados no processo de recriação das identidades.

2. os estilos, protestos, subculturas e criações artísticas são sempre mais o resultado de citações. Tudo se pode citar, mesmo o que vem de muito longe. A genealogia étnica e social de cada novo estilo se torna gradualmente mais complexa. Vale mais do que nunca o ditado: nada se cria e nada se destrói.
3. o “criativo” de hoje, mais do que um *bricoleur*, é um “malandro cultural”, armado dum bom jogo de cintura metropolitano, que explora rotas já percorridas pela vanguarda e que cruza a divisa entre cultura de massa e Belas Artes.
4. as subculturas juvenis, aquela porção do universo juvenil que quer e consegue ser mais estilisticamente saliente, representam os pioneiros neste movimento. O que estes jovens experimentam tem conseqüências importantes para os demais: primeiro porque a participação em algum estilo juvenil deixa uma marca na idade adulta e depois porque estes comportamentos e estilos originariamente juvenis estão migrando para faixa etárias superiores. Isto porque, mais do que antes, aos adultos é concedido ser meninos, e aos meninos ser adultos.
5. haveria uma ampliação do olhar turístico. Primeiro, aumenta o número das pessoas que viajam e fazem turismo. O olhar destes turistas e suas procura de (fortes) emoções e exotismo criam novos espaços e profissões no meio urbano, assim como mecanismos que fortalecem a diversificação, espetacularização e estetização das identidades e suas culturas. Também criam novos nichos étnico-culturais no mercado de trabalho e podem redefinir a aura de uma cidade. Salvador da Bahia representa um bom exemplo. À era dos viajantes seguiu a época dos cientistas sociais com seu olhar forasteiro. Hoje o olhar turístico co-participa muito mais na redefinição das identidades sociais das cidades alvo de turismo (URRY, 1988). Segundo, o crescimento e a popularização do turismo possibilitam a criação de novos espaços mirabolantes: transformação dos museus em lugares que incorporem o pós-moderno; shopping centres que tornam o fazer compras uma “experiência”; parques temáticos (tipo, *acqua-park*; Disneyland; safari-park; *tropical swimming paradise*). Não é tanto a autenticidade que vende, quanto a produção de sensações fortes. Museus e comércio se misturam, tanto em termos de espaço como em termos financeiros (CANCLINI, 1988). É um fenômeno que já começou nas

Expôs Universais e no redesenhar do espaço urbano ocidental do século passado – *arcade*, galerias, passagens e *panopticum* (Zukin) – e que hoje pode ser visto nos museus assim dito pós-etnográficos, como o famoso Museu do Quai Branly inaugurado em 2006 em Paris.

6. os critérios de assinação de capital cultural a uma cidade estão mudando e se ampliando. A criação artística é mais importante do que a posse de obras de arte, isto é devido à nova função dos artistas na sociedade e ao papel dos novos intermediários culturais – associados a profissões emergente do supérfluo, do marketing, *design*, propaganda, promoção de eventos, etc. Neste sentido, Nova Iorque é uma capital cultural, Roma uma cidade histórica.
7. a realidade se torna uma hiper-realidade: a racionalidade perde valor como categoria pela qual o espaço urbano deveria ser organizador, planejado e pesquisado. Dentro das ciências sociais, em contraste com a austeridade modernista, se pensa o urbano em termos de paisagem informada pela cultura do consumo hedônico (DEAR, 1991) ou pela exploração mais desenfreada (HARVEY, 1993).

Estes postulados apontam para mudanças importantes, mas precisam ser relativizados, pelo menos, no que diz respeito cinco pontos:

- a. Trata-se de fenômenos realmente novos ou de desenvolvimentos de fenômenos antigos?
- b. Quantas pessoas participam neste estilos de vida pós-modernos, e quantos ficam, relativamente, locais? Quantos ainda não compartilham do olhar turístico?
- c. Quais âmbitos da vida são menos atingidos por estes fenômenos?
- d. Porque não pensar a cidade na modernidade tardia como um contexto que cria tanto o global como o local, que abriga *urban villagers* (Gans) e novos cosmopolitas, relações de status e de contrato, diferentes fases da modernidade (de pré- até pós-modernidade)?
- e. Será que o típico da cidade pós-moderna seria ser polivalente, pouco planejada, personalizada, anárquica, com pouco estado e muito mercado? Nesse sentido a cidade do Terceiro Mundo talvez sempre fosse “pós-moderna”!

É claro que o prisma sob o qual se avalia tanto o impacto destes fenômenos como a vida urbana em geral depende, em boa parte, da postura do pesquisador para com a modernidade. Estes desenvolvimentos libertam ou oprimem? Agregam ou segmentam? O aumento exponencial dos símbolos e estímulos aos quais está exposto o indivíduo hoje nos torna todos melhor informados e mais cosmopolitas ou coloca de forma nova o problema do poder? Afinal, os grupos intermédios e de elite continuam a usar a informação a respeito do consumo para construir pontes com parecidos e se distinguir dos outros.

Antropologia, vida urbana e etnicidade

A forma pela qual a antropologia tem se relacionado com a modernidade tem influenciado fortemente a abordagem do tema da identidade étnica ou etnicidade – termos que eu uso como sinônimos. O tema da etnicidade apresenta aqui uma dupla utilidade. Por um lado, a persistência e até o crescimento da etnicidade dentro da cidade nos obriga a repensar a cidade de forma menos apocalíptica de como fizeram os antropólogos “tradicionais” – segundo os quais a cidade é a Sodoma e Gomorra dos costumes tradições – e menos fria do que na opinião dos sociólogos “tradicionais” – para os quais a cidade é o motor da modernização e da sucessiva impersonalização das relações sociais. Por outro lado, o estudo da etnicidade pode ser considerado um exemplo de como, no curso do tempo, mudam tanto as perspectivas dos antropólogos como os próprios fenômenos étnicos e raciais.

A fascinação da antropologia com o tema da etnicidade – ou, melhor dito, das minorias étnicas – é antiga. Começa, na interface com a experiência colonial na África que abre possibilidade para o crescimento e a institucionalização da disciplina. Nesta, segundo Quijano (2000), no final do século XIX e primeiras décadas do XX os franceses se questionavam sobre o “grupo étnico” enquanto os ingleses sobre a “raça” em suas colônias – por sua vez, reverberando e reformulando a tradição de conhecimento do Outro construída no Novo Mundo a partir do século XV (MIGNOLO, 2005).

Passou-se de “raça”, e a conseguinte biologização da cultura e da diferença, para “etnia”, “tribo” e “nação” – expressões de operações prévias de classificação. Em época mais recente o termo mais em voga foi “grupo étnico” – o termo sugerido pela própria declaração sobre a raça da Unesco (1950). Com efeito, tratava-se de categorias naturalizadas ou pouco problematizadas, quase sempre consideradas

de valor universal (haveria “grupos étnicos” no mundo inteiro) e, substancialmente, imutável. Pouca atenção dava-se ao etnocentrismo embutido no uso destas categorias – corroborado pelo fato que raramente os brancos eram vistos como sendo também um “grupo étnico” – como há possibilidade destas categorias mudar de sentido no tempo – uma tribo pode se tornar “nação” para depois virar “grupo étnico”, “raça” e, novamente, “nação”. Mesmo assim, o uso de termos diferentes, referindo-se à etnicidade, corresponde com uma modificação de enfoque, abordagem e dimensão do universo pesquisado.

Acompanhando a produção antropológica sobre a identidade étnica na cidade, segundo as abordagens tradicionais presentes em três grandes conjuntos de pesquisa, a Escola de Chicago, as pesquisas sobre a Copperbelt realizadas pelo Instituto Rhodes Livingstone e a série de monografias sobre os guetos negros nos EU realizadas nos anos sessenta e setenta, passa-se por interpretações diferentes. No começo chicogoano, etnicidade, cultura, comunidade e grupo étnico eram vistos, de fato como equivalentes, sendo que a etnicidade era como uma dádiva muito mais do que uma estratégia. Já para os pesquisadores da Copperbelt a etnicidade começa a ser vista como uma função da mudança social – a versão moderna do antigo “tribalismo”. Os estudos sobre os guetos avançam nessa direção, abordando a identidade negra como o resultado do sistema de relações raciais e como a forma nativa de vivenciar a própria posição social subalterna. Este processo de atualização da noção de etnicidade aconteceu aos poucos e deixou um rastro de dor e nostalgia do passado. Cada nova leva de antropólogos sentindo saudade da “comunidade”.

Estes três conjuntos de pesquisa mostraram algo extremamente importante. A cidade, e mais em geral o processo de urbanização, além de integrar e/ou estigmatizar o outro étnico, também é heterogênea – cria diferença, diversidade e novas oportunidades para o processo identitário, e torna mais amplo e variado o banco de símbolos ao qual um grupo étnico pode atingir no processo de redefinição da sua identidade coletiva.

A partir dos anos sessenta e até os anos oitenta a identidade étnica torna-se, junto com a pobreza⁷ o tema principal das primeiras duas décadas da antropologia urbana (HANNERZ, 1980; GMELCH; ZENNER, 1996).⁸ Essa predileção por pobres e minorias étnicas apresenta, a meu ver, prós e contras. O aspecto positivo é a atenção pelos grupos subalternos. Algo mais pronunciado do que nas outras disciplinas limítrofes da antropologia. O aspecto negativo é que esse interesse reflete uma autêntica obsessão com os universos de pesquisa relativamente delimitados, como a “tribo”, o gueto, a “comunidade” e as subculturas

“desviantes” – de cunho juvenil, criminal, homossexual etc. (HANNERZ, 1980, 1996). A isso se junta uma homologação de etnicidade, com um grupo particular e, às vezes, com sua cultura – resultado da noção de cultura como todo abrangente, como o sistema simbólico de um grupo, algo que, por definição, há que ser um todo harmônico, ao qual seus integrantes participam sempre em *full time*, ademais, isolando-se do resto do mundo e sempre priorizando uma identidade social específica. Como se a personalidade de um negro ou de um punjabi se esgotasse na identidade étnica negra ou punjabi. Isto é, existe uma obsessão, digamos assim, operacionalizadora, em muitos antropólogos em associar cada grupo social, com uma (sub)cultura, um território, um estilo de vida, uma *Weltanschauung* e, obviamente, uma única identidade étnica⁹. Por isso que receberam pouca atenção aspectos como mobilidade e segmentação social dentro de um mesmo grupo étnico, o processo de construção da identidade étnica e a existência de múltiplas (in)fideliades étnicas e sociais nas trajetórias dos indivíduos.

Mas o que é, hoje, este novo carro chefe da antropologia, a etnicidade? As interpretações mudam radicalmente, na direção anti-essencialista, após a publicação e a popularização de duas obras, Barth (1969) e Cohen (1974), seguidas por duas obras de cunho histórico: *A invenção das tradições*, uma coletânea organizada por Hobsbawm e Ranger (1983), e *As comunidades imaginadas* de Benedict Anderson. Em muitos aspectos estes autores modernizam uma interpretação da etnicidade que já se encontrava em Weber (1972).

Segundo os autores inspirados pela teoria da escolha racional (TER), como Barth, o grupo étnico e, substancialmente, um grupo de pressão – pelo menos, potencial. Por outros, como Cohen (1974) as etnicidades devem ser vistas como novas culturas políticas.

Em minha opinião, a criação da identidade étnica é uma resposta à crise de valores e à “grande confusão” da vida moderna e, ao mesmo tempo, pode ser algo instrumental – o discurso de um grupo étnico definido como grupo de in-teresse que está tentando adquirir status ou cidadania. Nesse sentido, esta identidade tem aspectos “racionais” e outros “irracionais” (EPSTEIN, 1978) – tem a ver tanto com a cabeça quanto com o estômago.

É preciso combinar não somente a atenção tanto pelo *homo economicus* como pelo *homo honoris*, mas também a história com a contemporaneidade. Por um lado, é preciso estudar as relações raciais ou interétnicas, mais do que as culturas dos grupos como tais. Avaliam-se as culturas não em si, como fazia Murdock em seu homérico esforço classificatório e, hoje, faz a assim dita opinião pública. No estudo da identidade étnica não são as hipotéticas originalidade e genuinidade da

cultura de referência que são interessantes, mas o contexto e a criação de diferenças que dão sentido de pertencimento. Por exemplo, o jeito dos negros de usar e reinterpretar a África no Brasil é bem mais relevante do que identificar na cultura negra a percentagem de África “verdadeira” (os africanismos, como os chamava Herskovits, (1990). Por outro lado, isso não significa que todas etnicidades assumem conotações políticas relevantes ou que todos os símbolos identificados como característicos de um grupo podem ser utilizados para criar etnicidade. Há um grande leque de possibilidades, neste sentido, mas o número dos símbolos por meio dos quais se pode construir etnicidade não é infinito (SMITH, 1990). Depende do contexto histórico e das tradições étnicas. Neste sentido, conceitos como o de área cultural ou família de culturas podem ser retomados, uma vez despidos de sua carga culturalista. Hoje a internacionalização das expressões culturais acontece mais facilmente dentro de uma família de cultura – por exemplo, do mundo afro-latino – do que entre duas famílias de culturas. Esta minha abordagem da etnicidade se reconhece naquela que se define construtivista (GOVERS; VERMEULEN, 1997; JENCKINS, 1997; LOMNITZ, 1994).

A identidade étnica pode ser entendida como aquela di-mensão da identidade social, relacionada ao fato de pertencer a um grupo étnico. Um grupo étnico é como qualquer outro grupo, exceto pelo fato de sua identidade ser baseada numa linhagem (*kinship*) metafórica ou fictícia – muitas vezes centrada em um mito de origem comum. A associação com ancestralidade e com o tema do sangue confere, em muitos casos, à etnicidade um forte poder de explicação e narração num contexto de sociedade complexa.

Na identidade étnica podem ser identificadas duas dimensões, os aspetos simbólicos e os aspetos sociais-organizacionais (a coesão étnica, a organização social de um grupo étnico). A primeira dimensão, de natureza ideológica, consiste no uso simbólico de aspectos de uma cultura; através dele, um grupo étnico procura intensificar a sua coesão interna, assim como re-forçar o que o distingue de outros grupos. É tarefa dos antropólogos pesquisarem a relação entre estas duas dimensões.

Existe um consenso analítico sobre de três tipos de etnicidade, que se influenciam mutuamente, associados com 1. migrações; 2. minorias nacionais (por exemplo, negros, indígenas e chicanos nos EEUU) e 3. regionalismo/nacionalismo.

Estas identidades se cristalizam em torno de diferenças de tipo lingüístico, religioso ou fenotípico. Mas a noção de “diferença” é bastante relativa. O que é certo, é que não precisa sempre de “raça” para que exista etnicidade. Aliás, poucos

dos conflitos étnicos recentes são na base racial, no sentido de opor grupos definidos pelos interessados e os observadores externos como fenotipicamente diferentes, a não ser aqueles embutidos em alguns países ocidentais – por isso bastante visíveis no cenário internacional, graça à globalização – como no caso da polarização branco/negro nos EEUU.

Como as outras identidades sociais, a identidade étnica cria-se e faz sentido num contexto relacional – só pode ser medida contrastando-o com algo, como a pressão em física. Sobretudo numa situação complexa – como a da grande cidade, onde a pessoa se (re)define espelhando-se em muitos outros estilos de vida, modas e “diversidades” – a identidade étnica cria-se também em relação com a definição das outras identidades sociais, fundadas sobre a classe, a profissão, o sexo, a idade, localidade ou território, etc. Fazer parte de um grupo étnico particular (os índios, os negros, os gaúchos, etc.) junta-se a ser – alternativamente ou até ao mesmo tempo – por exemplo jovem, mulher, pobre, “moderno” ou “tradicional”, religioso praticante ou não, morador de um bairro específico. Neste sentido pertencer a um grupo étnico pode concorrer com a fidelidade a outras identidades sociais e nunca define inteiramente uma personalidade. Em alguns momentos e aspectos da vida, o indivíduo e os grupos são infiéis a todos os diferentes componentes da própria identidade social. Esta combinação de in/fidelidades múltiplas acrescenta o ecletismo da identidade étnica. Ela não é, como tal, politicamente revolucio-nária ou simpática, mas geralmente de forma ambígua e mutável. Deste ponto de vista, pode-se talvez estudá-la como se fosse uma religião, um discurso ou uma ideologia política – tomando-a *cum grano salis*. A identidade étnica contém aspectos “revolucionários”, mas também “conservadores” – bem como pode estimular a consciência coletiva, pode também ser um obstáculo a ascensão social de tipo individual. De toda forma a etnicidade não é, como tal, de esquerda ou de direita. Sua função política depende do contexto. Em geral, pode-se dizer que a “velha etnicidade” e o nacionalismo utilizam um vocabulário de direita, enquanto a “nova etnicidade” um vocabulário de esquerda.

O recente aumento de vitalidade cultural da parte de diferentes minorias étnicas e a maior popularidade de alguns símbolos étnicos em sociedades economicamente complexas (novos nacionalismos no leste da Europa, cultura negra, imigrantes na Europa, América e Oceania, etc.) distinguem-se por não serem simplesmente a redescoberta de velhos símbolos e tradições, mas a redefinição, num novo contexto, daqueles símbolos e tradições étnicos que, segundo os indivíduos em questão, podem ajudar a dar status, créditos e dignidade na sociedade moderna. A identidade étnica muda em relação ao processo de socialização e – no

caso de imigrantes – ao processo de ambientação nas sociedades hospedeiras. Ela deve ser renegociada no dia-a-dia. Quanto mais esta identidade desenvolve-se no meio urbano moderno e é baseada em tradições reinventadas (HOBSBAWM; RANGER, 1983) e comunidades imaginárias (ANDERSON, 1983), tanto mais rápida é a mudança, a negociação e o sincretismo. Muitas destas que alguns chamam “novas etnicidades” (NOVAK, 1979; REITZ, 1980) testemunham – mais do que uma volta ao passado – um desejo de utilizar símbolos do passado para participar melhor no presente e para se “modernizar” sem perder a própria especificidade e – em alguns casos – individualidade.

A situação moderna estimula certo tipo de identidade étnica, no qual a procura de símbolos que podem ser utilizados para se distinguir de outros grupos étnicos e a revitalização das tradições é mais relevante do que a prática efetiva de uma cultura diferente. Trata-se de identidades étnicas que podem se combinar com a “modernidade” e com outras identidades sociais, e que permitem uma filiação em tempo parcial – durante a noite, no lazer e no fim de semana. São identidades étnicas que não atrapalham e podem até estimular a participação e mesmo a integração na sociedade metropolitana.

Mesmo que se apresentem como momento de heterogeneização da vida sócio-cultural, estas novas identidades étnicas refletem o processo de homogeneização cultural e social no qual todos os grupos, de uma maneira ou outra, participam. O processo de assimilação do particular/local ao universal – a homogeneização – e a contemporânea (re)descoberta do particular e da adesão aos interesses particulares, através da (re)invenção das tradições – a heterogeneização – não estão em contradição, mas desenvolvem-se sempre mais juntas, uma em função da outra.

Essa diferença entre etnicidade de tipo tradicional e novo corresponde à diferença, estabelecida por Hobsbawm, entre invenção das tradições e práticas culturais tradicionais – as segundas requerem práticas sociais muito intensas, enquanto as primeiras tendem a ser vagas com relação à natureza dos valores, direitos e obrigações do pertencer a um grupo que elas querem inculcar. Por outro lado, a invenção de novas tradições e de novas etnicidades no contexto moderno requer mais fantasia, criatividade e capital simbólico que no passado – são obras de pessoas informadas e com redes sociais multivariadas.

As novas tradições, sejamos claros, têm conseguido preencher somente uma pequena parte do espaço deixado pela secularização das velhas tradições e costumes. Na vida privada das pessoas elas tomam muito menos espaço (o mesmo pode-se dizer com relação à necessidade de magia na sociedade moderna, que é

diferente do papel da religião no passado (PRANDI, 1991). De qualquer forma, estas práticas semi-rituais – a maioria das quais são historicamente novas e bastante inventadas – representam a forma pela qual muitos grupos exprimem sua consciência e reivindicações com relação à cidadania.

Não pode haver dúvidas que as novidades trazidas por modernização e globalização modificam o quadro para a etnicidade. Característico desta época é que hoje a diferença supõe mais do que antes, conhecimento do outro, proximidade simbólica e compartilhar os sonhos. Hoje sabemos que (hiper) modernidade não quer dizer, como tal, secularização, embora, sem dúvida, leve a alguma mudança radical ainda a ser definida com mais precisão.

Mesmo neste contexto, aparentemente mais fluido do que antes, a forma pela qual sociólogos e antropólogos definem sua postura de pesquisador frente ao objeto faz que se mantenham, de alguma forma, perspectivas diferentes, quando se desce no detalhe, para avaliar os resultados da modernidade, como nos mostra de forma exemplar o caso do laudo sobre os índios Mashpee citado no livro de James Clifford *The Predicament of Culture* (1988). Os antropólogos se entregam mais ao seu objeto de pesquisa, mais facilmente se tornando se não seu porta-voz, sua caixa de ressonância. Em geral pode-se dizer que se os sociólogos eram seduzidos com a cidade. Hoje eles, junto com seus aliados espontaneístas nos *cultural studies*, tendem a ser seduzidos com a globalização, salvo algumas interessantes dissonâncias como Robert Kurz [199-?] e o Grupo Krisis e os epígonos da escola de Frankfurt. Entre os antropólogos, a globalização suscita um sentimento ambivalente. Ela assusta a maioria dos antropólogos, e chega até a criar uma sensação de ameaça para a existência de uma disciplina baseada no estudo da alteridade e de algo que por definição não deveria corresponder com a hiper-modernidade; e seduz uma minoria que, embora às vezes com um passado de sólida prática etnográfica, hoje pensa que a antropologia deva se tornar parte das *humanities* ou até do estudo da literatura – no extremo, a realidade seria um texto e a descrição narrativa. Alguns importantes autores desenvolveram sua antropologia neste sentido: George Marcus, James Clifford e Fischer juntos a, embora numa posição menos extrema, Ulf Hannerz e Arjun Appadurai.

Mas quais são as razões e os motivos da persistência ou até aparição da (nova) etnicidade no contexto urbano moderno? O fortalecimento de muitas identidades étnicas tem efetivamente a ver com um conjunto de desenvolvimentos universais e universalizantes interligados entre si, com uma série de novas condições culturais e estruturais. É preciso definir de forma sistemática quais são estas novas

condições que facilitam este tipo de identidade. Aqui me limito a detalhar as principais:

1. O aumento da complexidade social e produtiva leva à crise da classe operária. Isto está combinado com a crise, mais forte ainda, dos ideais e das organizações, que explicavam o mundo, sobretudo em termos de classe. Quanto mais o mundo é complexo e o capitalismo demonstra ser um sistema produtivo elástico e sincrético, mais parece fácil classificar o mundo em termos culturais e, sobretudo étnicos ou raciais. Chega-se ao absurdo de que, com o aumento da complexidade das sociedades, parece aumentar a popularidade das explicações maniqueístas ligadas às polaridades de tipo étnico ou racial (Sérvio e Croata; cristão e islâmico; branco e negro). Ao maniqueísmo da classe está se substituindo o da etnia. Também entre antropólogos, historiadores e outros pesquisadores parece hoje haver um maior interesse pela identidade étnica, junto a uma perda de interesse pelo conceito de classe. Pelo fato de publicarem e de serem, às vezes, personagens públicos, estes pesquisadores podem contribuir, conscientes ou inconscientes, a nova vitalidade de alguns símbolos étnicos. A opinião de quem escreve é que, se no passado, muitas vezes os pesquisadores exageraram tentando explicar todas as contradições só em termos de classe, hoje eles estão se adaptando rapidamente à nova popularidade de alguns símbolos étnicos. A consequência disto pode ser uma perda de curiosidade para o que “de classe” se esconde por trás do uso de símbolos étnicos.
2. A queda de fronteiras geográficas e culturais devida a migrações, viagens e turismo.
3. A vida na grande cidade moderna tem profundas influências sobre as identidades étnicas das diferentes minorias e comunidades que a habitam. De um lado, a metrópole – e a “vida moderna” mais geral – seculariza, dilui as comunidades tradicionais e despersionaliza, que pode ser visto, entre muitos outros, (BELL, 1975 COHEN, 1985); de outro lado, a metrópole – em particular aquela multiétnica e multicultural – oferece oportunidades para a criação de novas identidades, mais complexas e sincréticas (HANNERZ, 1980, 1996). Um conjunto de novas oportunidades é oferecido pelos grandes números (de pessoas, instituições, recursos, etc.) presentes na metrópole, os desenvolvimentos de novos meios de comunicação de massa e o papel da indústria do lazer. Esta indústria,

para crescer, estimula a agregação de grupos específicos, cria novidades – e então diferenças – e as distribui.

4. A globalização cultural devido ao funcionamento da mídia, dos meios de comunicação de massa e da indústria do lazer. TV, rádio, vídeo, fax, internet e indústria musical globalizam, mas também veiculam as específicas reivindicações de grupos. Assim, por exemplo, os cantores Paul Simon e Sting se tornaram, provavelmente quase inconscientemente, mensageiros e *transponders* internacionais da situação do negro e do índio no Brasil. Dentro deste processo, globalizam-se também os sistemas intelectuais/culturais e as reivindicações e estratégias políticas (a idéia de nacionalismo desenvolve-se, junto com a idéia de internacionalismo e os primeiros acordos internacionais; quanto mais forte o fervor étnico ou nacionalista no mundo, mais os diferentes nacionalismos e discursos étnicos são parecidos, se imitam e se contagiam) (WALLERSTEIN, 1991). A globalização do poder mundial traz a tona muitas das idiossincrasias dos sistemas étnico-raciais nacionais e locais, impõe discursos novos e os torna hegemônicos e coloca o problema da colonialidade do pensamento racial local frente a discursos suportados pelas forças e os interesses da globalização. Por um lado, este processo torna visíveis nos quatros cantos do mundo o que acontece em outros países, sempre segundo uma lógica hierárquica pela qual o que acontece nos EEUU étnicos é superior e faz mais notícia, e o que se vê deste país são sempre seus extremos – horrores (por exemplo, O. J. Simpson) ou glórias (por exemplo, o Gen. Powell). Por outro lado, na periferia a globalização pode desarticular, tornando-as quase anacrônicas, respostas aos novos desafios que são baseados em estratégias que alternam a entrada com a saída da modernidade.

Hoje, os países da América Latina estão sujeitos a mais uma pressão modernizadora, a de tornar-se sociedade “multiculturais” ou “multiétnicas” como as “mais avançadas” – o dogma diz que para este se situar a pleno título no panteão das nações “avançadas” ele terá que ser multicultural. Nenhum esforço pode e deve se poupar nesta tentativa de reduzir a distância com a modernidade. Este processo é uma faca a dois gumes. Por um lado, pode ser visto como mais uma das tentativas por parte da única super-potência de mostrar para a mundo inteiro que seu modo de pensar a diferença não somente é o mais justo, mas também é o único viável para que se alcance o mais alto grau de modernidade. Por outro lado,

este processo está tendo também o efeito de dinamizar e até galvanizar algumas – porém não todas – identidades étnicas até então relativamente locais, propondo meios para que estas se projetem no cenário internacional, passando da invisibilidade local para o espetáculo global, ou para que estas venham a ter mais reconhecimento local graças a sua inserção em redes e projetos internacionais – e sabemos que, na província do extremo ocidente que é a América Latina, o reconhecimento internacional, por exemplo, de uma ONG indígena, pode aumentar de muito seu status local. Se o primeiro processo, de cunho homogenizador, apresenta contradições, assim também o segundo processo, de cunho heterogenizador, apresenta novos problemas, sobretudo, devido à sua seletividade no que diz respeito as identidade e as reivindicações que são dignas ou indignas de reconhecimento internacional. Este processo de seleção está permeado de colonialidade – como de fato são escolhidas as entidades que merecem apoio, e com base em quais prioridades e agendas?

Neste sentido, a tentativa de muito objeto da pesquisa antropológica, penso em primeiro lugar no negro, de tornar-se sujeito, acontece dentro de um contexto caracterizado pela cacofonia, mais do que simplesmente pelo relativo sumiço da diferença entre cultura culta e popular favorecido pelo avanço tecnológico e o processo de democratização e des-hierarquização da sociedade.

5. A progressiva uniformização das expectativas em termos de consumo, direitos e qualidade de vida. Esta uniformização dos (novos) desejos é muito mais forte que as possibilidades reais de realizá-los. Os desejos e os sonhos são sempre mais parecidos; o que faz a diferença – entre, por exemplo, um jovem de um bairro pobre de Salvador e outro de um bairro de classe baixa no Primeiro Mundo – é a possibilidade de concretizá-los. Esta consciência dos próprios limites leva à frustração e insatisfação que, geralmente, não se exprimem através das formas convencionais do protesto político.

O resultado de todas estas mudanças é que as comunidades étnicas são sempre menos “ilhas na cidade” (STEINBERG, 1988) e que hoje, em relação ao passado, têm, pelo menos no meio urbano, mais subculturas e identidades complexas, mas estas são mais interligadas e compartilham um núcleo de valores e símbolos com a cultura popular hegemônica (HANNERZ, 1980). Trata-se de identidades ecléticas, nas quais a auto-segregação mistura-se com a procura da

integração e da cidadania, e o processo de secularização – “modernização” – com a nostalgia do passado e das tradições. Todos estes desenvolvimentos demonstram como qualquer idéia de incompatibilidade intrínseca entre “modernidade” e (a revitalização de) sentimentos étnicos é hoje superada, dando prova que não é somente a partir da era da globalização que categorias e ideais étnicas viajam entre as três beiras do Atlântico, como às vezes hoje se tende a pensar. Este é o caso das categorias negro, etnia, tribo, mas também, Bantu e Yoruba. Todas estas categorias se constroem no contexto social, geográfico e simbólico que Gilroy define de Atlântico Negro. Porém o próprio intercâmbio transatlântico faz com que o sentido desses conceitos mude com tempo e a depender do lugar, mais ainda, quando seu uso se populariza. Penso no uso e abuso de termos como etnicidade/étnico, negro, cultura branca etc. Com efeito, tanto as teorias da dominação como aquelas da resistência se criam nessa que podemos chamar de triangulação atlântica, algo que perpassa tanto o pensamento culto como o popular, sendo que em algumas situações o grau de contaminação entre culto e popular, e entre “branco” e “negro” é maior de que em outras. É claro também que muita da resistência se baseia num aproveitamento inteligente ou até genial, dizemos assim, sincrético, de alguns instrumentos, recursos e meios de comunicação dos opressores. No caso da música, por exemplo, as músicas negras no Novo Mundo souberam reinterpretar e reutilizar instrumentos das fanfarras militares ou da música das igrejas. Neste sentido, o sincretismo, a mistura e as *travelling cultures* não são exclusividade da modernidade tardia.

Se a possibilidade de etnicidades que viajam de um lugar para outro já era presente no passado, mais ainda hoje pode se dizer que uma etnicidade não precisa sempre estar associada com um grupo sociologicamente definido ou uma comunidade étnica com um próprio território. Hoje as novas etnicidades se caracterizam por serem identidade estilizadas e altamente simbolizadas, se quiser, etnicidades sem comunidade e até sem cultura étnica – *weekend ethnicity*. Negritudes sem comunidades e até sem culturas negras de tipo tradicional. Trata-se de um fenômeno já revelado por Herskovits se referindo aos negros norteamericanos e comparando-os com os negros brasileiros que vivenciaram o revés, uma cultura negra sem negritude. Herskovits chegou a essas conclusões por meio da criação da sua “escala de africanismos”. Utilizando uma metodologia que para a nossa geração é bastante impressionista, Herskovits concluiu que a Bahia, junto como Suriname e o Haiti, era a região do Novo Mundo onde traços africanos podiam mais facilmente ser detectados. De qualquer forma, segundo muitos

autores, nas últimas décadas, passa-se, aos poucos, de um mundo caracterizado pela diversidade para outro caracterizado pela diferença – dentro de um contexto de relativa homogeneização. Como dizia Gans já em 1979, lançando mão da expressão “etnicidade simbólica” ou até *Saturday ethnicity*, típico da sociedade moderna é a utilização de símbolos de contraste, mais do que de cultura diferentes.

A etnicidade, assim como seu parceiro o nacionalismo, não é um fenômeno residual e anacrônico, algo do passado que se redescobre no presente. A etnicidade não precede a modernidade, assim como o nacionalismo não antecede a criação do estado-nação. Ambos os fenômenos são, se não produtos, função da mudança social que acompanha a modernidade e do desenvolvimento do estado-nação. Pelo contrário, não obstante esta dimensão relativamente efêmera, toda revivescência étnica, assim com a continuidade de alguns etnicidades no tempo ou seu sumiço, diz algo importante a respeito da sociedade hospede e do processo de modernização. Este é o caso, por exemplo, da persistência do “problema do negro” no âmbito da “sociedade branca”, um problema do branco, como insistia o sociólogo negro Gueirero Ramos já nos anos de 1950.

Ademais, nos últimos anos os estudos étnicos têm se tornado mais urbanos, mais atentos à relação maioria-minoria (passando, finalmente, a considerar como “étnico” também o comportamento do grupo de maioria), menos centrados numa comunidade, mais interessados em rede e fluxos (com relação à globalização), mais interessados na gênese das idéias étnicas. Enfim, leva-se em conta a nova complexidade embutida na vida urbana. São exemplares os trabalhos de Gerd Bauman sobre como se redefinem as identidades étnicas em um bairro londrino, de Alexander sobre a arte de ser negro sempre em Londres, de Les Back sobre a relação entre cultura juvenil e etnicidade – a luta contra o racismo pode conter uma dimensão lúdica ou ser uma forma de evitar o enfrentamento mais duro – e de Thomas Hylland Eriksen sobre a modernização da antiga polarização negro-índios em Trinidad.

Esta nova abordagem não questiona somente a reificação das culturas e das identidades (étnicas) para a qual têm contribuído muito tanto os historiadores como os antropólogos, parte integrante da invenção e corroboração das tradições, mas também levanta o problema de como os pesquisadores podem se libertar do “jogo do essencialismo” – um jogo que, de muitas maneiras, temos ajudado a criar. Como pesquisar um grupo étnico, criando empatia, mas sem se tornar um dos seus porta-vozes de mais alto status? Como se livrar da visão do mundo que este tipo de abordagem acompanha – feita de dicotomias mais do que de fluxos,

de universos de pesquisa facilmente operacionalizáveis, segundo uma lógica de *small is beautiful*.

A título ilustrativo de quanto explicado acima, é emblemático o caso das relações raciais e da identidade negra no Brasil contemporâneo, tanto com relação às novas formas que assume a etnicidade como pelas dificuldades que os antropólogos têm tido em abordá-las. Citarei dois exemplos para explicá-lo, a concentração de entidades negras no Sudeste – como mostra o Atlas do Ativismo Negro (INSTITUTO..., 1988) – e o fato que não existe nenhuma incompatibilidade entre aumento do número de mestiços e o crescimento do orgulho negro. A negritude não é nem uma função da demografia nem da distância cultural entre brancos e negros; nem é tampouco o resultado da opressão racial. Ser preto, pobre e discriminado não é o suficiente para tornar-se “negro”. Pelo desespero de quem ainda acredita que o negro só pode praticar “sua cultura” enquanto pobre, a história e a contemporaneidade do negro no Brasil mostram que quase todas organizações negras têm visto negros em ascensão social em sua liderança.¹⁰ Assim, não somente parece ser que ascender socialmente é uma das condições para descobrir e praticar a nova identidade negra, mas também que estes negros conseguem muito bem tecer suas trajetórias profissionais de classe média e seu desejo de individualidade com uma perspectiva coletiva em termos étnicos. Por isso no Brasil mais moderno do próximo futuro teremos mais mestiços (pardos) e mais “negros”. O meu trabalho mais recente pretende aprofundar justamente esta complexidade na construção da negritude dentro das relações raciais brasileiras – tentando ressaltar o papel tanto do consumo como do pesquisador neste campo, em particular, no processo de “comoditização” da cultura negra (SANSONE, 2004, 2006).

Para uma etnografia da complexidade

Se é verdade que, hoje, nesta fase da modernidade caracterizada por uma crescente globalização, muito dos âmbitos tradicionais da pesquisa antropológica – como “comunidade” e “grupo étnico” – estão sendo colocados em discussão em sua qualidade de objetos “nitidamente” demarcados, enquanto outras categorias, digamos assim, mais fluidas, parecem se tornar mais populares entre os pesquisadores – penso no relativo redescobrimto de termos antigos como raça, diáspora e império – como pensar uma antropologia da etnicidade e da racialização? Se tornar a disciplina da reflexividade, a seção empiricamente fundada dos *cultural studies*? Como evitar degenerar naquela coisa que, em um polêmico artigo, Sidney

Mintz (2000) chamou de “pensamento sobre pensamentos sem um objeto”. Será que não há um futuro etnográfico para a antropologia nessa época de complexidade e globalização? Afinal, se é verdade que todo mundo pode fazer etnografia, somente a antropologia tem feito da prática etnográfica sua essência e sinal de reconhecimento das outras disciplinas (cf. WADE, 1996).

No esforço rumo uma antropologia da sociedade complexa nos deparamos com uma série de grandes problemas:

1. Uma antropologia da sociedade complexa e da globalização, que também é antropologia na complexidade, não pode funcionar sem algum modelo ou perspectiva sistêmica, sem a capacidade e a pretensão de generalizar, detectar regularidades e comparar. É necessário unir a isso o rigor etnográfico – antídoto contra a midiaticização que transforma em espetáculo quase todos os aspectos da vida moderna. Lembramos que somos diferentes de outro tipo de observadores como jornalistas, profissionais da mídia, assistentes sociais e ativistas, embora sempre fiquemos próximos e dialogando com eles.
2. A antropologia opera num campo muito mais saturado de valores e símbolos do que antes. Com efeito, o etnógrafo tem que concorrer por atenção com todos estes símbolos e precisa adequar a este novo contexto seu constante exercício de *impression management*.¹¹ Ademais, hoje muitos dos “objetos” convencionais da nossa etnografia questionam a passividade que pode estar embutida na relação sujeito-objeto, assim como a autoridade/direito do etnógrafo de falar em prol do grupo pesquisado. Bourdieu já dizia que o problema das ciências sociais é que seu objeto de pesquisa fala. Eu acrescentaria que hoje este objeto também opina, escreve, filma e grava!
3. A revolução na relação espaço-tempo, e a conseguinte redução das “distâncias culturais” que levam a uma “aproximação inusitada entre ‘sujeito’ e ‘objeto’” na prática antropológica” (VELHO, O., 1995, p. 222), fazem alguns antropólogos interpretativos declarar, de forma, exagerada, que hoje “somos todos nativos/exóticos”, e levam a transformar o debate sobre “distância”, desde sempre atual na antropologia urbana (VELHO, G., 1979), no debate sobre os pró- e contra do *ethnic insiderism*, que questiona se pertencer a um grupo étnico significa, em si, uma vantagem para o pesquisador que faz deste grupo seu objeto de pesquisa (GILROY,

1993; BACK, 1996). O que garante, sobretudo, no contexto urbano, melhor conhecimento prévio, familiaridade e curiosidade – os pré-requisitos de uma boa etnografia? De toda forma, representa-se o velho problema, desta vez numa nova confecção, da “simpática antropologia”. Uma das formas, talvez a principal, utilizadas pelos antropólogos para estabelecer um diálogo com seu objeto de pesquisa tem sido a procura de empatia com a situação deste. Isso tem se manifestado mais na pesquisa realizada em sociedades complexas. O antropólogo quer amar seu objeto, e quer ser querido por ele. Trata-se de uma procura que visa tornar o antropólogo em um, digamos assim, *insider*. Os limites da observação participante, desde sempre algo relativo, se tornam nestes casos mais flexíveis ainda. Essa procura por empatia e simpatia, presentes em diferentes estilos etnográficos, inclusive naqueles que preferem se definir de “dialógicos”, pode render imagens e discursos não acessíveis por outros meios, mas traz consigo algumas importantes consequências.

Em primeiro lugar, no esforço de descrever seu objeto de forma simpática, o antropólogo não somente tende a descrever “sua” comunidade ou grupo objeto de pesquisa com algo mais homogêneo, integrado e harmônico de como ele seria descrito por outros olhares, mas ele pode até se tornar um dois mais prestigiosos – e prestigiados – porta-vozes da comunidade, grupo ou religião em questão. O antropólogo é chamado assim não somente para produzir conhecimento, mas também para conferir status e cientificidade às diferenças culturais.

Em segundo lugar, esta simpatia antropológica é bastante seletiva como salienta a preferência pelos povos e causas “apolíneos” e a rejeição de qualquer “lógica mestiça” (Anselme) presente em muitos dos pais e mães da antropologia como Ruth Benedict, Margaret Mead, Melville Herskovits e Roger Bastide. Por exemplo, a tendência a escolher alguns temas mais “simpáticos” em lugar de outros – que acaba criando grande lacunas e vazios em termo de conhecimento – sempre foi presente no estudo das religiões afro-brasileiras (ver diferentes artigos de Peter Fry; Beatriz Gois Dantas; Jocélio Teles dos Santos; Vagner Gonçalves da Silva e Reginaldo Prandi).¹² É evidente que, pelo menos em igual medida, pesquisar objetos, temas ou fenômenos “antipáticos”, como a traição ou delação, também contribuiriam a uma melhor compreensão da complexidade globalizada.

É preciso discutir esta problemática, se livrando da visão do mundo romântica que o acompanha – feita de dicotomias e oposições binárias – na convicção que, hoje, a antropologia está sendo vítima do jogo do essencialismo

étnico e cultural – um jogo por todos nós abominado, mas que a própria antropologia tem, em muitos casos, ajudado a criar. Isso nos leva a questionar-nos sobre mais três pontos: a antropologia como advocacia (cf. WADE, 1997); como estabelecer um diálogo com o objeto, aceitando algumas das sugestões da nova crítica epistemológica, sem, porém, renunciar à prática da etnografia; a necessidade de tornar explícitas as agendas que norteiam tanto a prática etnográfica como o estilo narrativo dos antropólogos. Esta ênfase nas agendas e biografias dos antropólogos não quer dizer tornar o próprio antropólogo o objeto da antropologia – de uma ego-antropologia.

4. O uso pouco econômico de (novos) termos, cujo objetivo é salientar a descontinuidade que deveria caracterizar a época da hiper-modernidade e da globalização com relação àquelas que são definidas como épocas precedentes. Valeria a pena pensar em um uso conservador de novos termos, que reconheça a origem antiga de muitos dos termos usado pelos pós-modernistas (MINTZ, 2000). Termos em voga e fenômenos “novos” seriam então:

- Globalização e, mais recentemente, império;
- hibridização e sincretismo (entre culturas populares e de elite ou entre culturas hegemônicas e subalternas);
- creolismo e transculturalismo;
- mestiçagem e culturas/lógicas mestiças;
- cultura e comunidades como fluxo e em fluxo;
- cultura viajante;
- migrações e diásporas;
- transnacionalismo.

5. De fato, hoje se tornam visíveis fenômenos que já existem, muitas vezes, desde o início da história, embora os pós-modernistas gostam de associá-los com a fase atual – sugerindo que, antigamente, as culturas eram menos sincréticas e híbridas do que hoje (GOVERS; VERMEULEN, 1997). São todos fenômenos sobre os quais a antropologia tem muito a dizer. Dois exemplos neste sentido. Eric Wolf mostrou com força que tanto os mercados de trabalho quanto os intercâmbios culturais sempre foram regionais mais do que nacionais ou locais – menos locais do que nos retratos românticos dos estados-nação modernos. Todos os principais

estudos de guetos negros nos EEUU (Elliott Liebow; Ulf Hannerz; Elijah Anderson), realizados a partir dos anos sessenta, mostraram que, para amplas parcelas da população, no mercado de trabalho as divisas reais entre formal, informal e criminal sempre foram tênues.

Na realidade, como a diferença entre tradicional e moderno, aquela entre local e global é de tipo analítico. Podemos concordar que esta fase corresponde com a aceleração de fenômenos já presentes em épocas precedentes e que levam a uma reformulação da relação espaço-tempo. Porém, como sempre, quando se fala de uma nova fase histórica, nunca fica muito claro si, efetivamente, se trata de uma época nova ou de uma nova perspectiva, que corresponde a uma crise epistemológica. A segunda hipótese parece a mais provável, dado que se começa a falar de globalização, pelo menos dentro do meio acadêmico, quase contemporaneamente com o surgimento de outros termos que sugerem uma ruptura radical com o passado: pós-moderno, pós-industrial e pós-político.

Se toda abordagem “pós” pressupõe des-territorialização e a subversão dos relacionamentos tradicionais em termos de tempo e espaço, isto vale mais ainda para o conceito de globalização. De acordo com este conceito, a unidade de estudo perpassa o local, o estado-nação, o mercado regional, e se torna o mundo inteiro. Isso coloca um problema sério de operacionalização e delimitação do universo de pesquisa. Quais aspectos e fenômenos associados à globalização podem ser pesquisados etnograficamente? Como os antropólogos podem contribuir para o debate sobre globalização se não por meio de uma abordagem etnográfica?

6. Mais um problema na construção de teorias sobre a etnicidade que querem ter uma perspectiva e uma validade universal está representado pelo fato destas teorias, implícita ou explicitamente, estar baseadas na realidade, nas categorias nativas e nas agendas acadêmicas dos EEUU ou, eventualmente, de outros países do mundo anglo-saxão, como Canadá, GB e Austrália. Em parte esta influência se justifica por se tratar de países que vivenciam formas efetivas de multiculturalismo e onde se encontram a grande maioria dos centros de produção de paradigmas científicos – e só ver quais são os autores que eu cito neste artigo. Porém, se assumimos, por um momento, que na ecumênia anglo-saxã a construção da identidade se dá de uma forma bastante específica, como sugere Sollors, logo temos que tomar um certo cuidado em extrapolar para o mundo

afora, sugerindo que o mundo é nada mais que uma réplica, muitas vezes infeliz, do que acontece na ecumênia anglo-saxã. Ademais, um número crescente de trabalhos coloca em séria questão da universalidade das noções de identidade e cultura. Penso, entre outros, tanto no trabalho de Handler (1988), como naquele de Kuper (1999). Esta autentica globalização de teorias e paradigmas, e sua conseqüente descontextualização, nos apresenta um desafio. Obriga-nos, no Brasil, como em outros países ainda subalternos, com relação aos centros de produção principais das ciências sociais, a gastar muitas energias para ficarem informados, interpretarem o que chega “de fora” e, quando podemos, tentar replicar. Fazemos isso quase sempre timidamente. Com efeito, a globalização também atinge os paradigmas científicos – além dos *ideoscapes*, como sugeriu Appadurai (1990), haveria também *theoryscapes*. O uso criativo e até eclético de teorias, desenvolvido de forma crescentemente interdisciplinar, nos obriga a um esforço particular em contextualizá-las (como nos alertam Mintz, Lomnitz, Bourdieu e Wacqüant e Quijano). Os antropólogos têm mais uma tarefa: participar ativamente no debate sobre as “idéias fora de lugar” na América Latina. Um debate até então dominado pelos *cultural studies*, os cientistas políticos e os analistas do “pensamento social brasileiro”.

7. Deparamo-nos com duas visões evolucionistas, diferentes, porém convergentes e ambas caracterizadas por uma “obsessão” central por cultura e identidade:
 - Primeiro, o paradigma construído pela Escola de Chicago. A adaptação dos imigrantes era interpretada em termos de cinco etapas: estranhar, resistir, adaptar, integrar e assimilar. A etnicidade era um dado, quase equivalente a cultura e origem e a tradição, algo, de toda forma, em contraste com a modernidade – residual. Na sociedade moderna é a classe que irá contar mais.
 - Segundo, o paradigma, menos definido que o precedente, que chamaria de pós-modernista. Neste, a etnicidade, mais do que um dado é uma escolha, algo e sua substância simbólica, que cresce na e graças à (hiper) modernidade. A adaptação de qualquer novo grupo ao contexto urbano moderno é caracterizada por outro trio: negociar, reinterpretar, hibridar. Nesta visão, a etnicidade seria algo em constante e linear crescimento. A integração numa outra cultura algo impossível e, de toda forma, não desejável. A identidade seria algo universal e

transcultural, assim como a necessidade de manifestá-la em público e de reconhecer-se em um grupo. Na sociedade (hiper) moderna mais do que a classe contam as (novas) identidades setoriais, sobretudo aquelas centradas na etnicidade, gênero e faixa etária. Neste tipo de sociedade, a etnicidade se exprime mais livremente, sobretudo na arena do lazer, que se configura como a única autentica *melting pot* – onde se produzem novas misturas, como as *youthnicities*.

Com efeito, ambas as visões sobrevalorizam a importância causal da cultura e do poder da identidade (SANSONE, 2004). Passa-se da crença na integração cultural como meio e resultado da ascensão social para a crença na diversidade cultural enquanto capital. Na primeira fase, a cultura, tanto aquela do país de origem do imigrante como aquela do país hóspede, era vista como um mundo relativamente impermeável à mudança, e o conhecimento de culturas e maneiras do país hóspede, enquanto tal, era visto como algo absolutamente necessário para a ascensão social. Isso subentendia que o sucesso de um grupo étnico de minoria dependia, principalmente, de seu capital cultural, que pode ser visto em Steinberg (1988). Na segunda fase, associada à popularização do multiculturalismo, há uma nova simplificação e reificação da noção de cultura, pelas quais a manutenção da diferença e da singularidade cultural seria a *conditio sine qua non* da ascensão social de um grupo de minoria étnica no contexto da (pós)modernidade – como se o encontro entre culturas fosse, de fato, um conflito entre blocos e como se, mais uma vez, a posição social dependesse da vida cultural.

Encerrando estas considerações sobre a antropologia da etnicidade, é oportuno lembrar que a nossa disciplina tem preferido analisar a etnicidade por meio de associações lineares e exageradas. Primeiro, na perspectiva romântica, entre *Blut e Botem*. Segundo, na perspectiva da Teoria da Escolha Racional, pela qual a etnicidade é a linguagem pela qual se exprimem as tensões de classe. Terceiro, na perspectiva hoje hegemônica nos Estados Unidos, que, com Kuper, chamarei de multiculturalista, pela qual a etnicidade é sempre a identidade social principal – mais do que as identidades baseadas na classe ou no gênero. Não podemos mais nos permitir este tipo de simplificações.

Conclusões, ou seja, fineza com geometria

Se na modernidade tardia a cidade, a globalização e a etnicidade realmente apresentam os aspectos que eu descrevi, que etnografia pode ser pensada no contexto urbano onde distâncias geográficas, culturais e até sociais diminuem ou ficam menos claras? Será que, como se pergunta Marc Augé (1999), pode ter uma antropologia não exótica? O próprio Augé parece indicar um caminho, embora difícil porque não sabemos quantos de nós antropólogos teríamos a paciência e a curiosidade que precisamos para pesquisar os hiper-modernos “não-lugares”. Será que é possível fazer uma antropologia que seja autenticamente *at home* (Jackson)? Oscar Lewis e mais tarde Sandra Wallman (1982) mostraram, de forma magistral, que é possível até fazer uma *home anthropology*. Mas a pergunta continua valendo. Será que conseguimos funcionar como antropólogos sem uma visão romântica e sempre em pequena escala das culturas e do mundo? Estas perguntas nos colocam dois problemas chave que dizem respeito à curiosidade e a metodologia. Como nutrir curiosidade por algo que se percebe como não-exótico, como próximo? E qual método pode ser utilizado para investigar fenômenos que se apresentam de forma tão fluída e até escorregadia?

Eu consigo somente pensar numa série de, digamos assim, antídotos, bastante norteados no próprio olhar “tradicional” da antropologia e avessos ao pós-modernismo fundamentalista, seu etnocentrismo e obsessão com a descontinuidade dos processos sociais, como preocupar-se com a profundidade histórica como contextualização da etnografia e trabalhar para uma compreensão universal do tema das identidades sociais a partir de uma abordagem que enfatize a continuidade, a longa duração dos fenômenos, as interconexões causais entre passado e presente, mais do que a mudança e a ruptura – a descontinuidade. Essa minha insistência, num contexto dominado por uma inegável globalização, é ditada pela convicção que dentro dos fluxos da globalização podem se encontrar continuidades históricas e culturais. Por isso que é preciso insistir em falar no específico das regiões e das “famílias de culturas”. O que pode ser combinado muito bem com um cuidado pelos processos de desterritorialização e transnacionalização, e com uma revisão crítica do papel da noção de comunidade dentro da antropologia.

Também acho importante promover a pesquisa interdisciplinar e o trabalho de equipe, e medir empiricamente a mudança social, por exemplo, decorrente do processo de globalização, por meio de pesquisa longitudinal, em lugar da prática futuroológica das previsões que se encontra em muitos pesquisadores da globalização. Mais apropriado me parece ser contextualizar e relativizar as

conseqüências da globalização, quantificando redes e fluxos, e reconstruindo a biografia dos símbolos e objetos que são distribuídos – recuperando da “velha” antropologia urbana a metodologia da análise de rede.¹³

Desenvolver uma nova metodologia comparativa que possa funcionar nesta fase de globalização tanto dos fenômenos sociais como das abordagens teóricas é imperativo a comparação internacional, sobretudo entre “famílias de culturas” diferentes¹⁴, é uma boa arma contra o (novo) essencialismo das identidades no plano local e permite relevar a dimensão “absurda” embutida na etnicidade. Dar-se conta que noções como aquela de identidade étnica são menos universais no sentido local do que nos ícones que utilizam; tomando cuidado em explicar fenômenos diferentes em lugar e momentos diferentes por meio de uma única e reificada noção de identidade. Pensar não somente a modernidade, mas também a globalização no plural, em termos de variantes que podem se diferenciar a até enfrentar entre si. Deixar de pensar as identidades sociais de forma linear ou binária: assimilação cultural e revivescência étnica podem ir juntas; em lugar de identidades exclusivas (ou X ou Y) podem ter identidades combinadas (X e Y).

Mais um antídoto contra o exagero poderia ser preocupar-se com a classe e as desigualdades, justamente neste contexto de modernidade tardia. É evidente que é necessário utilizar uma visão dinâmica e abrangente da noção de classe. Todo etnógrafo deveria, de vez em quando, consultar a recente trilogia do sociólogo Manuel Castells, para aprender como é possível lidar com os fenômenos da globalização e da modernidade tardia sem perder o nexos com os sistemas mundiais da economia e da cultura. Por fim, vale à pena lembrar que debater com os paradigmas hegemônicos, centrados no mundo anglo-saxônico, deve significar ser ciente que isso no Brasil se faz a partir de uma posição subalterna determinada pela existência da colonialidade.

Declaro-me a favor de uma antropologia que corteja tanto a sociologia como a história, mas que mantenha uns cuidados com quem acredita que sua narrativa, no fundo, seria só mais um texto a interpretar. Ciente que uma metodologia que precisa combinar diálogo etnográfico com distanciamento analítico, interpretação e procura de regularidade, obriga-nos a conviver com dilemas. Mas não é exatamente essa uma das constantes da vida intelectual na modernidade tardia deste Extremo Ocidente que é o Brasil? Acredito na necessidade de uma etnografia como olhar intersticial cuja pretensão não é produzir um quadro da sociedade inteira, mas um bom recorte. Um olhar crítico de quem confia que, nesse mundo sempre mais cacofônico, o ato de escutar o outro, sobretudo aquele que fala baixo, possa ser, ainda, fonte de prazer.

Nesta época de extremos, após eu também ter sido seduzido por idéias extremas, sinto-me, como muitos antropólogos, um radical que, porém, não quer alimentar-se de exageros. Deixo-me inspirar pelo *pensiero debole* e admiro os que o filósofo alemão Enzesberger (1996) chama de “heróis do meio”, os políticos e estadistas que são capazes de ir contra os humores e os sentimentos étnicos de quem os votas, para fazer que avance a humanidade.

Notas

¹ O critério pelo qual a única moral que vale é ditada pela própria família e não há a coisa nem a moral pública, sendo o Estado identificado mais como inimigo, predador e parasito da família e comunidade. O familismo amoral, segundo Edward Banfield no controverso *The Moral Basis of a Backward Society* (1958), o inventor deste termo, seria justamente, uma característica típica de contextos pré-industriais e neo-coloniais como a Sicília do pós-guerra.

² Já no século passado a grande cidade seduziu muitos pensadores da modernidade, que pelo contrário ficavam, como no caso de Marx, apavorados com a “estupidez e o imobilismo camponês.”

³ É interessante que nas últimas duas décadas, o debate sobre o multiculturalismo nos EEUU e em alguns países europeus tem oferecido um terreno comum para a discussão sobre temas que, até então, tinham sido debatido de forma relativamente independente um do outro: os debates sobre o pacto social, os regionalismo (a alteridade interna) e como lidar com a diferença nas (ex)colônias (a alteridade externa) (SANSONE, 2003).

⁴ Freyre queria escrever mais uma obra neste estilo, *Jazigos e covas rasas*, que, porém nunca foi escrita. Agradeço a Afranio García por esta referência.

⁵ Nos últimos anos os trabalhos de, entre outros, Patrícia Birman, Vagner Gonçalves da Silva, Reginaldo Prandi, Jocélio Telles dos Santos e Ari Oro têm levado a análise da relação entre vida urbana e experiência das religiões afro-brasileiras muito adiante. Até o tema da globalização tem se tornado uma variável interessante a se cruzar tanto com a experiência religiosa quanto com o próprio funcionamento das igrejas ou movimentos religiosos, ver Oro e Steil (1997).

⁶ Isto não me parece o caso no Brasil.

⁷ Embora muito menos da questão mais ampla das desigualdades extremas e duráveis como muito bem apontou Tilly (1999) em seu livro hoje já clássico *Durable Inequality*.

⁸ De fato, minha pesquisa tem abrangido ambos os temas.

⁹ Aquela coisa que podemos chamar de síndrome do farmacêutico: um lugar para cada coisa, cada coisa em seu lugar.

¹⁰ Isso é bem evidenciado pelo trabalho de Figueiredo (2002).

¹¹ Um dos meus primeiros artigos, incorporado na introdução do meu doutorado (SANSONE, 1992), traz o título “Trabalho de campo como estilo de vida”. Nele argumento que, no meio urbano contemporâneo, o etnógrafo deve saber seduzir, divertir e entreter seus informantes – tendo que concorrer com muita mais diversão e informação sobre o “mundo de fora” do que em contextos menos complexos.

¹² Foi testemunha e participe de um mecanismo parecido no âmbito do projeto integrado de pesquisa UFBA/CNPq SAMBA (Sócio-Antropologia da Música na Bahia): a tendência era pesquisar os estilos de música que os próprios pesquisadores do projeto consumiam, mais do que a música que vende. As conseqüências disso deixam lacunas graves no conjunto da produção sócio-antropológica sobre a música no Brasil – em particular nos trabalhos escritos por brasileiros.

¹³ Ver, para uma síntese, Hannerz (1980) e Feldman-Bianco (1983).

¹⁴ “Família de culturas” é a expressão com a qual o historiador Anthony Smith (1990) define as áreas culturais da nossa época.

Referências

AGIER, Michel. Distúrbio identitários em tempos de globalização. *Mana*, v. 7, n. 2, p. 7-34, 2001.

ALEXANDER, Claire. *The art of being black*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*. London: Verso, 1983.

APPADURAI, Arjun. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In: Mike Featherstone (Ed.). *Global culture: nationalism, globalisation and modernity. A Theory and Society Special Issue*. London: Sage, 1990. p. 295-310.

AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papirus, 1999.

BACK, Les. *New ethnicities and urban culture*. London: UCL Press, 1996.

BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*, São Paulo: Edunesp, 1969. p. 185-228.

BAYART, Jean-François. *Le gouvernement du monde*. Paris: Fayard, 2004.

- BELL, Daniel. Ethnicity and Social Change. In: GLAZER, Nathan; MONYHAN, Daniel (Ed.). **Ethnicity, theory and experience**. Cambridge: Harvard University Press, 1975, p. 141-176.
- BORON, Atilio. **Império e imperialismo**. Buenos Aires: CLACSO, 2002.
- CANCLINI, Nestor García. Cultura transnacional y culturas populares: Bases teórico-metodológicas para la investigación. In: CANCLINI, Nestor G. ; RONCAGLIOLO, R. (Ed.). **Cultura transnacional y culturas populares**. Lima: IPAL. 1988. p. 17-76.
- CASTELLS, Manuel. **The rise of the network society**. Oxford: Blackwell, 1996.
- CLIFFORD, James. **The predicament of culture**. Cambridge; Mass.: Harvard University Press, 1988.
- COHEN, Abner. Introduction: the lesson of ethnicity. In: _____ (Ed.). **Urban Ethnicity**. London: Tavistock Cohen, 1974. p. 9-24.
- COHEN, Anthony P. **The symbolic construction of community**. London: Tavistock Cohen, 1985.
- CORREA, Mariza (Org.). **História da Antropologia no Brasil (1930-1960)**. Testemunhos: Emílio Willems e Donald Pierson. Campinas: Editora da Unicamp; Editora Vértice, 1987.
- CORREA, Mariza. **As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil**. 2. ed. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2000.
- DESAI, Gaurav. **Subject to colonialism: african self-fashioning and the colonial library**. Chapel Hill, NC: Duke University Press, 2001.
- DEAR, Michael. The premature demise of postmodern urbanism. **Cultural Anthropology**, v. 6, n. 4, p. 538-552, 1991.
- DUPAIGNE, Bernard. **Le scandale des arts premiers**. Paris: Fayard, 2006.
- ENZESBERGER, Hans Magnus. **Aussichten auf den Bürgerkrieg**. Frankfurt; Main: Suhrkamp, 1996.
- EPSTEIN, David. **Ethos and identity: three studies in ethnicity**. London: Tavistock, 1978.
- FEATHERSTONE, Mike (Ed.). **Global culture: nationalism, globalization and modernity**. Londres: Sage, 1990.
- FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**, Rio de Janeiro: Global, 1983.
- FIGUEIREDO, Angela. **Negros de classe média – classe média negra**. 2002. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro (IUPERJ), Rio de Janeiro.

- FOOT WHYTE, William. **Street corner society**. Chicago: University of Chicago Press, 1943.
- FRUGOLI, Heitor. **Sociabilidade urbana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- GANNON, Martin E.A. **Understanding global cultures**. Londres: Sage, 1994.
- GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Edunesp, 1990.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- GMELCH, George; ZENNER, Walter (Eds.). **Urban life: readings in urban anthropology**. Waveland: Prospect Heights, Ill, 1996.
- GOODY, Jack. **The domestication of the savage mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- GOVERS, Cora; VERMEULEN, Hans. From political mobilization to the politics of consciousness. In: GOVERS, Cora; VERMEULEN, Hans. (Ed). **The politics of ethnic consciousness**. London: MacMillan, 1997. p. 1-30.
- HANDLER, Richard. **Nationalism and politics of culture in Quebec**. Madison: University of Wisconsin Press, 1988.
- HANNERZ, Ulf. **Exploring the city: inquires toward am urban anthropology**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1980.
- _____. **Transnational connections**. London; New York: Routledge, 1996.
- HARDT, Michael; NEGRI, Toni. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.
- HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HERSKOVITS, Melville. **The myth of the negro past**. Boston: Beacon Press, 1990.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **The invention of tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- INSTITUTO DE ESTUDO DAS RELIGIÕES. **Atlas do ativismo negro**. Rio de Janeiro, 1988.
- JENKINS, Richard. **Rethinking ethnicity: arguments an explorations**. London: Sage, 1997.
- L'ESTOILE, Benoît. **Le gout des autres: de l'exposition coloniale aux arts premiers**. Paris: Flammarion, 2007.
- KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Florianopolis: EDUSC, 1999.

- KURZ, Robert. **Site**. [199-?]. Disponível em: < <http://obeco.planetaclix.pt/robertkurz.htm>>. Acesso em: 19 maio 2008.
- LOMNITZ, Carlos. Decadence in times of globalization. **Cultural Anthropology**, v. 9, n. 2, p. 257-267, 1994.
- MAGNANI, José Guilherme. A rua e a evolução da sociabilidade. **Cadernos de História de São Paulo**, v. 2, p. 45-54, 1993.
- _____. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, José Guilherme; TORRES, Lilian de Lucca (Org.). **Nametrópole: textos de antropologia urbana**. S.Paulo: EDUSP, 1996. p.12-53.
- MELATTI, Julio Cezar. A Antropologia no Brasil: um roteiro. **BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 17, p. 3-52, 1984.
- MIGNOLO, Walter. **The dark side of the renaissance**. Oxford: Blackwell, 2005.
- MILLER, Daniel. **Modernity: an ethnographic approach**. Oxford: Berg, 1994.
- MINTZ, Sidney. Sows'Ears and Silver Lining. A backward Look at Ethnography. **Current Anthropology**, v. 41, n. 3, p. 169-189, 2000.
- NEDERVEEN, Jan Pieterse. **Globalization and culture. Global Mélange, Lanham**. Maryland: Rowland & Littlefield Pubs, 2004a.
- _____. **Globalization or empire**. Nova Iorque/Londres: Routledge, 2004b.
- NOVAK, Micael. The new ethnicity. In: COLBURN, D. R.; POZZETTA, G. E. (Ed.). **America and the new ethnicity**, London: Kennikat Prress, 1979. p.15-28.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O que é isso que chamamos de antropologia brasileira? **Anuário Antropológico**, v. 85, n.1, p. 227-246, 1986.
- ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Globalização e religião**, Petrópolis: Vozes, 1997.
- PEIRANO, Mariza. **Uma Antropologia no plural: três experiências contemporâneas**. Brasília: Editora da UnB, 1992.
- PERRONE, Charles; DUNN, Christopher. Chiclete com Banana: internationalization in brazilian popular music. In: _____ (Ed.). **Brazilian popular music and globalization**. Gainsville: University Press of Florida, 2001. p. 1-38.
- PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec, 1991.
- UIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Ed.). **La colonialidad del saber**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- REITZ, J. G. **The survival of ethnic groups**. Toronto: McGraw-Hill, 1980.

SANJEK, Richard. Brazilian racial terms: some aspects of meaning and learning. *American Anthropologist*, v. 3, n. 50, p. 1126-1143, 1971.

_____. Urban anthropology in the 1980s: a world view. *Annual Review of Anthropology*, v.19, p. 151-186, 1990.

SANSONE, Livio. The making of black culture. The new subculture of lower-class young blacks of Surinamese origin in Amsterdam. *Critique of Anthropology*, v. 12, 4. P. 173-198.

_____. Multiculturalismo, Estado e modernidade – As nuances em alguns países europeus e o debate no Brasil. *Dados*, v. 46, n. 3, p. 536-556, 2003.

_____. *Negritude sem etnicidade*. Salvador: Edufba, 2004.

_____. Desigualdades duráveis, relações raciais e modernidade no Recôncavo: o caso se S. Francisco do Conde. *Revista USP*, v. 68, p. 234-251, 2006.

SMITH, Anthony. Towards a global culture? *Theory, culture & society*, v. 7. p. 171-191, 1990.

STEINBERG, Richard. *The ethnic myth: race, ethnicity and class in America*. New York: Atheneum, 1988.

STOCKING, George (Ed.). *Romantic motives: essays on anthropological sensibility*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.

TILLY, Charles. *Durable inequality*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

UNESCO. *La cuestion racial*. 1950. Disponível em: < <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001282/128289so.pdf>>. Acesso em: 19 maio 2008

URRY, Jack. Cultural change and contemporary holiday-making. *Theory, Culture & Society*. v. 5, n. 1, 1988.

VELHO, Gilberto (Org.). *O desafio da cidade: novas perspectivas da antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Campus, 1979.

VELHO, Otávio. *Besta-Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

WADE, Peter (Ed.). *Advocacy in anthropology*. Manchester: Group for Debates in Anthropological Theory, 1996.

WADE, Peter (Ed.). *Cultural studies will be the death of anthropology*. Manchester: Group for Debates in Anthropological Theory, 1997.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The modern world-system*. New York: Academic Press, 1974.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora UNB, 1972.