

SER NEGRO: UM ESTUDO DE CASO SOBRE “IDENTIDADE NEGRA”

Francisco Carlos de Lucena*

Jorge dos Santos Lima**

Resumo:

O artigo reflete sobre a necessidade de pensar o “ser” como “identidade” uma vez que se quer interpretar fenômenos no mundo. Assim, faz-se um estudo de caso sobre militantes negros da cidade de Mossoró no Rio Grande do Norte com o objetivo de demonstrar como o “ser”, ao participar de um movimento dialético, constrói-se como “identidade” a partir da diferença. Assim, o “ser”, expresso como “ser negro” enquanto “identidade negra”, é pensado como um fenômeno dinâmico e contextual. A identidade não se torna uma realidade estanque, mas sujeita as transformações e mudanças tanto ao nível grupal como da sociedade. De modo geral, o artigo procura articular uma discussão na qual a identidade negra possa ser pensada como produto dos contatos e da mistura das raças; além de outros fatores como a relação com o continente africano e o uso do corpo negro. Com isso, buscamos, através deste estudo de caso, apresentar como o “ser”, a “identidade”, pode ser construído pela alteridade.

Palavras-Chave: Ser Negro. Identidade. Alteridade. Brasileiro.

A cidade de Mossoró localiza-se no semi-árido do Rio Grande do Norte, distando 277 Km de Natal, a capital do estado. No Censo de 2007 do IBGE, a população de Mossoró foi estimada em 234.390 habitantes. É considerada atualmente a segunda cidade mais desenvolvida do estado, sendo suas principais atividades econômicas a extração e industrialização de sal, a extração de petróleo realizado pela Petrobrás, a agricultura irrigada e o comércio logístico.

O surgimento do movimento negro de Mossoró está relacionado ao mundo do teatro mossoroense e a participação de pessoas ligadas à igreja católica. Ele se formou na década de 1980 através do grupo de teatro *Terra* e do grupo *Tártaros*. Foi basicamente desses dois grupos teatrais que saíram os militantes do movimento negro. Esses grupos de teatro eram formados, em sua grande maioria, por atores “negros”. Havia entre eles o interesse em abordar, em seus espetáculos, questões relativas ao preconceito racial. Perseguindo tal objetivo, tentavam inserir a questão do racismo na agenda das apresentações teatrais. Apesar

* Instituto Superior de Educação de Salgueiro-PE-ISES, fcluc@yahoo.com.br

** Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, prof.jorge@ufrnet.br

de existir uma certa mobilização desses atores, o movimento somente começou a se organizar em 1985 (Lucena, 2007). O processo de organização foi fortemente influenciado pela visita do Frei David a Mossoró⁸. No ano de 1985, Frei Davi realizou um seminário, em Mossoró, no qual se discutiu sobre aspectos do racismo na sociedade brasileira. Esse seminário foi o estopim para que os atores começassem a organizar o movimento negro na cidade.

É importante enfatizar que, neste artigo o movimento negro está sendo pensado como uma forma de organização política dos “negros” com o objetivo de lutar por igualdade racial, buscando colocar a cultura como base valorativa da atividade ético-política (Hanchard, 2001; Guimarães, 1999). No caso de Mossoró, o movimento negro se expressa através do bloco carnavalesco *Maria Espia Brasa* e da *Louvação a Baobá*.⁹ Então, quando falamos em movimento negro mossoroense estamos nos referindo, essencialmente, à organização e realização dessas duas atividades. Também é importante esclarecermos que o sentido de militância negra empregado no artigo se refere ao engajamento dos militantes na efetivação dos eventos do movimento negro local.

A discussão, neste estudo, sobre “ser negro” não limita esse “Ser” numa visão metafísica ou essencialista. Aqui, Ser negro é uma questão de “identidade social” na sua dimensão seletiva e relacional. Entendemos que, abordando o “Ser” dessa forma, evita-se pensá-lo de maneira estática. É nessa perspectiva relacional que desenvolvemos a discussão sobre “Ser negro” enquanto indicador de “identidade negra”. Em relação à “raça” e o discurso da mestiçagem, estamos nos apoiando num referencial teórico que entende tais realidades como historicamente determinadas e constantemente atualizadas nas práticas sociais. Dessa forma, portanto, pretende-se afastar da discussão uma visão monolítica da elaboração de “identidades negras”.

Para melhor delimitar o sentido em que está sendo empregada o “Ser” enquanto “identidade” neste artigo, partimos premissa, iniciada desde Platão no *Sofista* quando reflete sobre o princípio de alteridade, de que as “identidades” são construídas através de um jogo dialético entre semelhança e diferença. Essa dialética implica que as “identidades” não são elaboradas isoladamente, mas a sua produção se faz, sobretudo, com base na percepção da alteridade e nas relações estabelecidas entre os grupos. Para que um grupo ou uma sociedade

⁸ Frei Davi é diretor executivo da EDUCAFRO. A EDUCAFRO – Educação e Cidadania de Afro-descendentes e Carentes – é uma associação da sociedade civil sem fins lucrativos que atua no Sudeste do país. O seu objetivo é buscar promover a inclusão da população “negra” nas universidades públicas e particulares do Brasil. Site da EDUCAFRO: <http://www.educafro.org.br>.

⁹ As informações sobre o baobá são obtidas no site da Fundação Joaquim Nabuco. O site é: <http://www.fundaj.gov.br>.

configure um determinado processo de auto-afirmação faz-se necessário que exista um outro grupo ou sociedade tomados como contraste (Cardoso de Oliveira, 1976). As identidades, porém, não se elaboram a partir de uma polarização estanque entre o eu e o outro. Elas são marcadas por tensões e negociações, colocando-as sempre como realidades construídas mediante as subjetividades das pessoas e do contexto social (Valle, 1999). Isso sugere que as identidades nem são homogêneas em termos grupais e nem contínuas no tempo. Elas estão sujeitas às mudanças sociais e aos desdobramentos das conjunturas políticas locais e globais (Hall, 2006). Diante disso, é importante salientar que as “identidades” não obedecem a um modelo fixo. Para uma análise acerca da construção de “identidades sociais”, é muito mais proveitoso buscar entendê-las a partir das relações que os membros de certos grupos articulam com outros considerados como diferentes. De fato, é no interior dessas relações que as identidades se modificam. Vale enfatizar ainda que a “identidade” apresenta-se também como um elemento político e organizativo, podendo ser estrategicamente negada ou afirmada de acordo com a conjuntura social e política, na qual está inserida num dado momento histórico (Barth, 2000). Assim, pensar “ser negro” é pensar uma identidade vivida nas diferenças.

Como destacamos, a “identidade” é sempre definida em termos relacionais. Dessa forma, as categorias sociais de auto-identificação são produzidas no âmbito das relações sociais e das disputas de poder (Elias & Scotson, 2000). Isso implica que a “identidade” resulta da manipulação de uma imagem positiva ou negativa do grupo. Com efeito, os processos identitários se baseiam no fato de que somos sempre o outro de alguém; o outro de um outro (Platão, 1972. Agier, 2001). Assim, a identidade individual ou coletiva se forma a partir de um olhar sobre o outro; ou a partir do olhar que o outro possui sobre nós. Isso coloca em foco questões relativas a conflitos e alianças, dando a “identidade” uma roupagem, de certa forma, contingente. Desse modo, as “identidades” não devem ser pensadas como categorias fixas no tempo e no espaço. Elas se elaboram através de complexas interações dos indivíduos com seu grupo e com o grupo de fora, configurando um espaço de encontro de subjetividades (Du Bois, 1999 [1903]).

A “identidade” remete a se pensar sempre num caminho inacabado e renovável. Caminho esse que se constrói mediante um trabalho de elaboração de um passado mais ou menos comum e de uma memória coletiva que se diz compartilhado pelo grupo (Elias & Scotson, 2000). Como sugere Max Weber, é preciso que exista uma crença subjetiva numa origem comum para se criar laços de solidariedade e de comunhão no grupo (Weber, 2000

[1922]). Isso não exclui, de forma alguma, a presença do conflito e da heterogeneidade no interior da formação identitária. Mas, tal crença subjetiva é necessária e apresenta-se com um fio norteador da “identidade” social. Vale salientar que os discursos sobre a origem comum do grupo são usados como legitimadores da “identidade” grupal, perfazendo uma retórica estratégica no sentido de dar maior destaque ao processo identitário (Capone, 2005). De certa forma, os processos de elaboração de “identidades sociais” são marcados também por “enquadramento de memória” (Pollak, 1989). “Enquadramento de memória” é definido pelo autor citado como sendo o “trabalho de reinterpretação incessante do passado em função dos combates do presente e do futuro” (Pollak, *ibid*, p. 10). Dessa maneira, pode-se colocar que a formação de “identidades sociais” é permeada pelo trabalho de construção da sua história, utilizando os elementos considerados mais relevantes da memória coletiva do grupo. De modo que, quando vamos analisar as “identidades”, nos deparamos antes com inovações, invenções e uma grande abertura para as demandas do mundo presente.

Em conseqüência disso, a análise sobre “identidade” deve se deslocar simplesmente do conteúdo cultural dos grupos para o estudo da emergência e da manutenção das formas de categorização desses grupos ou sociedades (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998). Ou seja, não existe uma correlação estreita entre traços culturais específicos e “identidade” de um grupo social. Então, bem mais importante para se pensar “identidade” é buscar entender como as pessoas, em seus contextos de interação, estão se definindo e definindo as outras pessoas como pertencentes ou não a um determinado grupo social. Dessa forma, categorias genéricas como “índio” ou “negro” não dão conta do processo de formação das “identidades”, sendo mais proveitoso refletir e buscar entender a forma como as pessoas estão se reportando as suas identificações, mediante os contextos de interação e de mudanças. Pois, quem se define como “negro”, em um dado contexto, pode não assumir a mesma auto-afirmação em outro contexto e situação sociais (Sansone, 2003). Portanto, a reflexão sobre “identidade” pressupõe sempre uma contextualização densa das especificidades das relações sociais vividas pelos indivíduos envolvidos. Nesse sentido, um Ser que, no contexto filosófico, é identidade imutável de si para si mesmo, em outros estudos, como na Antropologia, o Ser enquanto “identidade” é um fenômeno dinâmico, seletivo e situacional (Oliveira, 2003). Dessa forma, dependendo do contexto social e político, “identidades” podem ressurgir; outras podem ser silenciadas. Pensar assim as identidades permite considerar as pessoas como agentes sociais capazes de operar e construir sua cultura, modificando-a e transformando a si mesmo de acordo com seus

valores e com interesses políticos, mesmo que neste processo de transformação da cultura e das “identidades”, ajam muitas vezes de modo inconsciente.

É pertinente evidenciar que a formação de “identidades” envolve também os fluxos e símbolos culturais globais (Hannerz, 1997). O referido autor enfatiza que as “identidades” locais são influenciadas por dinâmicas globais, provocando modificações em seu interior. Hall (2006) também salienta que o processo de globalização e, sobretudo, questões relativas ao consumismo, seja como sonho ou seja como realidade, colocam as pessoas dos mais diferentes lugares do mundo numa situação de interação com símbolos globalmente vivenciados.

Em relação às “identidades negras” e suas relações com a modernidade e a globalização vale salientar a discussão acerca da diáspora negra (Gilroy, 2001). O autor sugere que a “cultura negra” e as “identidades negras” são criadas e redefinidas através de uma troca triangular entre o continente africano, o Novo Mundo e a diáspora negra na Europa. Para o autor, esses processos de reelaboração cultural são efetivados através de uma “conexão que deriva tanto da transformação da África pelas culturas da diáspora como da filiação das culturas da diáspora à África e dos traços africanos encerrados nessas culturas da diáspora” (Gilroy, *ibid*, p. 372). O que se destaca na argumentação de Gilroy (*ibid*) é, justamente, a ênfase na capacidade de “identidades negras”, formadas a partir da diáspora, em dialogarem com a modernidade. Isso implica em afastar a discussão sobre “identidade negra” de sua associação com a tradição e com essencialismos, como costuma ser associada em muitas interpretações (Sansone, 2003). A “identidade negra”, como qualquer outra “identidade”, é extremamente dinâmica.

A “identidade negra” é um valor disputado em conflitos sociais e intergrupais. A sua formação pressupõe um trabalho de organização do grupo ou sociedade. Esse trabalho de organização é feito através da reconstrução, pelo grupo, de sua própria história. A reconstrução da história do grupo se faz de acordo com as características históricas e sociais, com as quais se relaciona. Desse modo, a “identidade negra” somente torna-se inteligível dentro do seu contexto cultural. Assim, o conceito de “identidade negra”, empregado neste artigo, encaminha-se no sentido de entendê-la como uma realidade dinâmica e contextual, podendo ser sintetizada na argumentação de Sansone:

[...] A identidade negra, como todas as etnicidades, é relacional e contingente. Branco e negro existem, em larga medida, em relação um aos

outros; as “diferenças” entre negros e brancos variam conforme o contexto e precisam ser definidas em relação a sistemas nacionais específicos e a hierarquias globais de poder, que foram legitimados em termos raciais e que legitimam os termos raciais (Sansone, 2003, p. 24).

A “identidade negra”, entendida da forma como o autor citado coloca, permite uma discussão na qual se priorizam as particularidades do contexto social e cultural. Abordar a “identidade negra” dessa maneira viabiliza articularmos uma discussão sobre a “identidade negra” dos militantes, buscando evidenciar a maneira, até certa forma particular, de eles se auto-afirmarem como “negros”. Assim, a “identidade negra” não se torna uma representação genérica, onde se essencializa o significado de ser “negro”. Mas, é interpretada como um construto intersubjetivo, determinado pelo contexto social e pelos significados das experiências interpessoais referentes ao processo de auto-afirmação das pessoas. Dessa maneira, é possível refletir sobre os vários determinantes de natureza pessoal e de natureza coletiva que influenciam no processo de auto-afirmação ou de negação da “identidade negra”, no decorrer deste artigo.

Para iniciar a reflexão sobre a construção de um “Ser negro” como “identidade negra” ente os militantes negros mossoroenses, gostaríamos de destacar que não havia, entre eles, uma polarização racial absoluta ou totalmente definida. As categorias de auto-identificação podiam expressar significados próprios de um sistema de relações raciais que opera segundo múltiplas lógicas classificatórias (DaMatta, 1990). As falas dos militantes evidenciaram, sobretudo, a construção de “identidades negras” formadas a partir de representações sobre “cor”, “raça” e mistura racial. A “cor” está sendo entendida, neste artigo, como um critério classificatório que leva em consideração aspectos fenotípicos e sociais (Cavalcante, 1996). Em relação ao fenótipo, vários fatores da aparência, como tipo de cabelo e o formato do nariz, são canalizados para definição da “cor” da pessoa, ficando subjacente a associação com a idéia de “raça”. Os aspectos sociais influenciadores da definição da “cor” englobam, dentre outros, a posição social, as relações de amizade e prestígio que a pessoa possui. Já “raça” está sendo usada como uma categoria social e historicamente determinada, objetivando naturalizar diferenças e desigualdades sociais através de um discurso biologizante (Banton, 1977). Assim, a “raça” está, essencialmente, ligada à cultura e ao contexto social, afastando tal conceito de qualquer sugestão de determinismo biológico.

As falas de alguns dos militantes evidenciavam um processo de auto-afirmação permeado por representações sobre “cor”, “raça” e mistura racial. A fala seguinte é bastante

ilustrativa de tal realidade. Primeiramente, perguntamos ao militante qual era a sua “cor” e ele respondeu que era “pardo”. Então, a pergunta que surgiu foi sobre qual seria o significado de “pardo” para ele. Na realidade, queríamos saber se “pardo” era entendido, pelo entrevistado, como a sua auto-identificação, ou se relacionava apenas a descrição de sua “cor”. Começamos a conversar e, no decorrer da entrevista, ele tentou explicar a diferença que existia entre ter a “cor” da pele “parda” e ser “negro”.

Considero-me pardo devido a minha origem familiar. Mesmo sendo considerado pardo, visualmente falando, não poderia me considerar assim. Sinto-me negro e me vejo como negro e me defino como negro. E não é pelo fato de gostar e participar de movimentos que militam contra o racismo. É porque sinto em meu sangue e em meu ser que sou negro. (Grifos do pesquisador).

O militante, ao enfatizar a questão de sua origem familiar, deixa implícito o fato de ser produto da mistura de “raças”. A fala do entrevistado é perpassada por uma alusão ao discurso da mestiçagem, ao se referir a sua família, e um contraponto desse mesmo discurso, ao se afirmar como “negro”. O discurso do militante sugere se refletir acerca dos processos de disputas e negociações inerentes a construção de “identidades negras” no Brasil, bem como dos mitos fundadores da nação brasileira, em especial, a fábula das três “raças”. A miscigenação como projeto ideológico da elite brasileira, colocou o branqueamento da população como forma de diluir e, gradativamente, formar uma nação “branca” (Seyferth, 1995; Munanga, 2004). O que este discurso ideológico almejava era, de certa forma, não possibilitar aos “negros” a construção de uma identidade diferenciada, de uma “identidade negra”. No entanto, o discurso da mestiçagem revela peculiaridades da construção da “raça” em uma nação que se deparou, desde sempre, com a problemática da mistura (Ortiz, 1985). Ainda mais, é preciso considerar que o discurso da mestiçagem não é apropriado pelas pessoas de forma neutra. A fala acima permite pensar sobre a complexidade envolvendo a construção da “identidade negra” do militante e as suas relações com o discurso da mestiçagem.

Em primeiro lugar, a maneira como o entrevistado se reportou à categoria “pardo” transparece uma dupla vinculação do sentido de “pardo”. Num primeiro momento, ela é usada com referência ao encontro de “raças” diferentes, remetendo a origem de sua família. Já em outro momento, “pardo” parece significar, para ele, uma descrição da textura de sua pele.

Mesmo havendo uma associação da categoria “pardo” com a idéia de “raça”, tal categoria foi usada, neste caso, como uma dimensão descritiva da pessoa em termos de “cor”. Isso porque o militante se refere à categoria “pardo” como uma característica materialmente visível de seu corpo, dando a entender que “pardo” apresenta-se, para ele, mais como uma forma de adjetivar a pessoa com relação à “cor” do que substancializar a sua “identidade”. O significado que estamos dando a dimensão descritiva da “cor” se apóia nos argumentos de Sheriff (2001) sobre o caráter descritivo de termos como “moreno”, “escuro”, “cabelo cacheado”, que ela ouviu numa pesquisa que realizou no Morro do Sangue Bom, na cidade do Rio de Janeiro. Para a autora, a dimensão descritiva do discurso relativo à “cor” da pessoa, apesar de ter associações raciais, traduz mais uma descrição provisória de aparência.

Em segundo lugar, a categoria “negro” aparece na fala do entrevistado como a expressão de seu sentimento de pertença à população “negra”, e através da qual ele se afirma. A sua afirmação como “negro” indica que, mesmo sendo oriundo da mistura de “raças”, tal mistura não o impediu de construir a sua “identidade negra”. Ao colocar que *sente-se negro e se ver como negro*, o militante destaca elementos subjetivos de seu processo identitário. A identidade não é construída somente pela imagem elaborada pelo outro. Essa imagem passa por um processo de flexibilidade, podendo ser alterado e até contestada por quem a recebe. O que nos permite afirmar que as categorias identitárias são elas mesmas fruto de uma construção dialética dos sujeitos que as inventam. Ampliando mais um pouco a análise, pode-se dizer, de certa forma, que os discursos oficiais, como o discurso da mestiçagem ou da mistura, não são necessariamente aceitos pelas pessoas nos seus contextos de interação. Eles podem ser questionados. Como sugere Vale de Almeida (2002, p. 31), “a análise da especificidade não significa necessariamente a aceitação da excepcionalidade – isto é, de alguma espécie de luso-tropicalismo ideológico”.

A ênfase dada à mistura racial ou a mestiçagem como representantes da particularidade da nação brasileira possui seu viés ideológico. No entanto, pode também revelar aspecto de um sistema de relações raciais alicerçado em tal mistura, apontando caminhos para se falar em “negros misturados”. Ou seja, uma “identidade negra” ciente que é fruto da mistura de “raças”, e não de um sistema de polarização racial (DaMatta, 1990). Sem que a idéia da mistura de “raças” oblitere, necessariamente, a construção da “identidade negra”. Desse modo, para alguns militantes, o “ser negro” brasileiro é racialmente misturado, configurando uma expressão dos intensos contatos das três “raças”. Agora, a constatação, por parte dos militantes, de serem racialmente misturados não foi colocada como um elemento de

enfraquecimento de suas “identidades negras”. A mistura racial foi interpretada, na visão de alguns militantes, como uma realidade que particulariza o Brasil.

No Brasil ninguém é plenamente branco e nem plenamente negro. O Brasil tem uma mistura muito gostosa de raças e de suíngues. Eu acho fantástica a mistura racial brasileira. O sincretismo religioso do Brasil é fantástico. O sincretismo religioso da Bahia é muito parecido com a formação do Brasil. Porque o Brasil é uma nação que não teve planejamento em sua formação. O nosso país se formou aproveitando um pouco de cada cultura que aqui se misturaram. Então, esta mistura de raças gerou a raça brasileira. Você imaginar o Brasil sem esta mistura fica difícil. Eu acho que não deveria haver nenhuma barreira racial no Brasil justamente por causa desta mistura racial. (Grifos do pesquisador).

Eu acho que no Brasil não tem brancos puros. Nós somos de três raças, da miscigenação. Não existe pureza racial no nosso país. Como também não temos negros puros. O nosso negro é miscigenado. Nós somos misturados. Esta mistura é maravilhosa porque nós não podemos dizer quem é branco e nem quem é negro. Nós somos miscigenados. Mas, ainda não conseguimos aceitar que somos impuros. São três sangue que correm nas veias dos brasileiros. Então, eu não posso dizer que sou uma negra pura. Mas, eu tenho que me assumir como negra porque é a minha cor e são os meus antepassados. (Grifos do pesquisador).

Nos discursos dos militantes transparecem aspectos de uma interpretação da mistura racial como realidade intrínseca às relações raciais brasileiras. No entanto, para os militantes ela não significa o desaparecimento gradual do “negro”, como almejado no mito do branqueamento. A mistura foi colocada como um fenômeno que impossibilita, na visão deles, a existência de “brancos” e “negros” puros. Ademais, as falas acima colocam os argumentos de Gilberto Freyre (1998 [1933]) de cabeça para baixo. Ao invés de afirmarem que, devido à mistura, os brasileiros não podem ser racistas, as falas evidenciam que a mistura das raças é precisamente o motivo pelo qual os brasileiros não deveriam ser racistas. Portanto, a mistura das “raças” é vista não como justificativa de uma sociedade na qual as relações raciais são mais amenas, como é cotejada em Freyre (ibid).

Dessa forma, as representações sobre a mistura racial se articulam dinamicamente com o processo de auto-afirmação dos militantes citados acima. De fato, para eles a mistura configura uma realidade da qual não se pode fugir. De modo que, nascidos da mistura das “raças”, não podem se considerar “negros” puros. A vivência com a mistura não fez com que os entrevistados tivessem uma “falsa consciência” racial ou desprestigiassem a “cultura negra”. Pelo contrário, eles se afirmaram como “negros” e destacaram ter orgulho de tal

identidade. O que sugere uma interpretação da mistura colocando-a não meramente como uma barreira à formação da “identidade negra”. Schwarcz (2001) destaca que é preciso que levemos a sério o processo de formação da nação brasileira; processo esse fortemente marcado pelas representações de miscigenação e mistura cultural. Também é necessário considerar que os discursos da mistura racial, apesar de ser articulados ideologicamente pela elite, são negociados e re-interpretados pelas pessoas.

Pode-se ver nas falas acima que a mistura racial apresenta-se como uma negação da “pureza” de ser “negro” e também de ser “branco”. Isso parece indicar, pelo menos no caso desta pesquisa, que a significação de ser “negro” não deve ser entendida como uma polarização estanque entre “negros” e “brancos”. O significado que os militantes deram as suas “identidades negras” não exclui a presença da mistura de “raças”, ao mesmo em que configura uma resistência aos discursos que evocam a mistura como inibidora da formação de “identidades negras”. Também é relevante destacar a interpretação de João Pacheco de Oliveira sobre a idéia de “índios misturados”. Para tal autor, a questão da mistura nos povos indígenas do Nordeste brasileiro precisa ser abordada de forma dinâmica, evitando qualquer reducionismo que induza a afirmação da perda de suas identidades étnicas (Oliveira, 1999). Com efeito, pensar a mistura na sociedade brasileira não simplesmente como sinônimo de dominação da elite “branca”, mas como um processo ativo a partir do qual “brancos”, “negros” e demais categorias raciais são elaboradas, apresenta-se como instigante.

Vale salientar que a “identidade negra”, para os militantes, além das relações com a mistura racial, associa-se também à questão dos seus antepassados africanos. Nesse sentido, o continente africano surge como uma referência para a auto-afirmação da “identidade negra”. Certamente, as representações sobre a África são elaboradas a partir das suas trajetórias de vida nos contextos locais de relações sociais. A relação com os antepassados africanos pode ser interpretada como uma forma de afirmação das raízes africanas. Desse modo, os militantes buscam dar maior realce a suas “identidades negras”. Vale destacar a argumentação de Capone (2005) na qual enfatiza o movimento de busca e de valorização das raízes e das tradições africanas dentro do candomblé. Para a autora, tal ênfase nas ancestralidades e nas tradições culturais africanas, no contexto do candomblé, representa um movimento de resistência perante o sincretismo religioso. Assim, a África e as ancestralidades africanas são buscadas, também, no sentido de afirmação social perante o contexto local, e como uma forma de manter laços simbólicos com o continente africano. É relevante também destacar a discussão sobre a diáspora negra para o Novo Mundo, e todo o processo de influências que as

idéia e símbolos associados à África exerceram e exercem sobre os processos de elaboração de “identidades negras” fora do continente africano (Gilroy, 2001).

Para os militantes, “ser negro” associa-se também ao uso específico do corpo “negro”. Com relação ao uso de características fenotípicas como marcadores identitários para os “negros”, é inspiradora a argumentação de Nogueira (1998 [1955]) na qual destaca que as relações raciais brasileiras se dão em função da aparência racial. Fato que o autor denomina de preconceito de marca. Por um lado, existe um processo de estigmatização das características fenotípicas “negras”. Tais características são, geralmente, associadas à animalidade ou a rusticidade. Nesse caso, é exemplar a associação que se faz de pessoas “negras” com macacos ou com animais rústicos. Numa pesquisa realizada na comunidade de Acauã, no estado do Rio Grande do Norte, foi enfatizado pelos entrevistados uma relação entre “raça” e animalidade (Valle, 2006). Valle argumenta que a idéia de “raça” articulada por seus informantes estava próxima de um mundo selvagem, ainda bruto, não domesticado, não civilizado ou manso. Esta idéia de rusticidade ou incivilidade é associada à “raça” negra ou aos “índios”. Nesse sentido, existe uma noção de inferioridade atrelada às representações sobre as características fenotípicas “negras” e também indígenas. Por outro lado, pessoas “negras” têm usado a aparência “negra” e a exibição de gestualidade “negra” de forma a construir uma imagem positiva do “negro”. Esse fato evidencia que a aparência da pessoa faz parte dos fatores norteadores da construção da “identidade negra”. Porém, a forma como a aparência da pessoa se relaciona à elaboração de sua “identidade negra” é culturalmente determinada. Isso implica que, por si só, ela não diz muita coisa sobre a “identidade negra”. Como se pode ver nas falas seguintes, a questão da construção da “identidade negra”, entre os militantes, se liga também a elementos relativos à aparência, à “cultura negra” e ao continente africano:

Minha identificação como negra se relaciona primeiramente com os aspectos culturais. Isso é muito importante porque desde pequena a gente já sabe que é diferente e vai enfrentar muitos desafios. Nós já começamos nossa caminhada sendo vítimas de muitos preconceitos. Os fatores relacionados à estética que também influenciaram muito. Se você for negro, as pessoas olham para você e já vão querendo lhe desclassificar. Eu sinto muito isso aqui em Mossoró. Eu achava que quando ficasse adulta isso ia acabar, mas, ainda sinto o olhar preconceituoso das pessoas.

Minha vontade pessoal de me auto-proclamar negra a partir de uma coisa que chamo de prova do espelho: predominância das características físicas que me aproximam - e que são majoritárias - dos provenientes da África (cor, cabelos, traços físicos). Minha identificação cultural com estes. O

sentimento de igualdade e de estimular as pessoas a se auto-proclamarem e se orgulharem da condição de negros. Ser negro para mim é afirmar a sua identidade levando em consideração a sua proveniência, a sua origem (o continente africano), as suas raízes culturais e pelo referencial nesta finda da África. Mas, sobretudo, reconhecendo que você sendo miscigenado, sendo misturado mantêm e afirma as principais referenciais do povo negro e da população negra (nariz e o cabelo,) e as suas articulações culturais. Então, eu considero que você se assumir como negro é assumir este conjunto de valores. É você olhar e ver que do conjunto da mistura que você foi gerado tem maiores características de negros. Aí, a variação da sua cor da pele passa a ter um valor secundário.

Eu sou uma pessoa que sinto orgulho e gosto de ser negro. Se eu tivesse que escolher, escolheria novamente ser negro. Isso porque eu apreendi a admirar os negros que hoje são referências na História do Brasil. E não só por isso, mas, pela própria cultura, pela identidade cultural que eu tenho com as tradições afro-brasileiras e pela própria história de nós. Nós, o povo negro que saiu da África e por meio de navios chegou aqui no Brasil como escravos e que foram capazes de influenciar a cultura brasileira.

Nestas falas, um dos pontos importante é a referência ao continente africano como lugar de origem e das tradições “negras”. Tal referência ao continente africano como lugar de origem aproxima-se do que Max Weber, em *Economia e Sociedade* (2000 [1922]), denominou de crença subjetiva da origem comum do grupo. Para o autor, tal crença em uma origem comum funcionaria como elemento construtivo de sentimentos de pertença grupal, e assim formador da identidade social do grupo (Weber, 2000 [1922]). Nestas falas, a África é simbolicamente mobilizada através da questão da vinda do povo africano para o Brasil. Esse complexo e amplo processo de trocas de símbolos e idéias entre a África e outras partes do mundo denomina-se de Atlântico Negro (Gilroy, 2001). Tais símbolos e idéias associadas à África são redefinidos nos contextos culturais locais. Vale enfatizar que a África, ao ser mobilizada no sentido de fazer parte da elaboração da “identidade negra”, funciona como lugar de origem das culturas e traços fenotípicos “negros” (Sansone, 2003). Além disso, as falas revelam, novamente, a idéia de mistura racial como um elemento presente na construção das “identidades negras” dos militantes citados acima. Outra vez, as representações sobre o mito das três “raças”, fundadoras do Brasil, aparecem relacionadas aos processos de construção das “identidades negras”.

Também é relevante salientar o fato do estigma funcionar como um elemento construtor de “identidade social” (Bourdieu, 2000). As falas acima revelam que o olhar e as ações preconceituosas serviram como um *despertar* para as suas auto-afirmações como “negros”. O que ocorre nestes casos é a percepção de que se é diferente, e que tal diferença

estabelece posições socialmente diferenciadas (Goffman, 1978). Quando a diferença é percebida, pode ter início um processo de reflexividade relativo ao significado de tal diferença e, conseqüentemente, a formação de uma postura contrária a tal estigma (Du Bois, 1999 [1903]). O estigma funciona, então, como um impulso para sua reversão. Neste caso, fatores como a educação e condições socioeconômicas são importantes nas “lutas de classificação” (Bourdieu, 2000). Voltamos novamente às reflexões de Goffman (1978), para pensarmos no complexo processo referente à elaboração do estigma social. Isso porque nas falas acima foram destacados elementos que apontam aspectos da maneira, até certo ponto particular, dos militantes perceberem que eram vistos como diferentes, e que essa diferença se estabelecia pelo fato deles apresentarem traços fenotípicos associados a “raça” negra. O estigma vai se consolidando através das relações sociais, ao mesmo tempo em que as pessoas estigmatizadas desenvolvem sobre ele uma forte flexibilidade. Em tal flexibilidade, colocam em questionamento e avaliação a auto-imagem e a imagem que possuem dos outros (Elias & Scotson, 2000; Goffman, 1978).

A percepção de que se é socialmente diferente desenvolve-se gradativamente, de forma mais ou menos particular para cada pessoa detentora de estigma social. De fato, são as interações da vida cotidiana que faz, de certo modo, com que o grupo socialmente estigmatizado desperte para o olhar diferenciado que recebe (Du Bois, 1999 [1903]). Para Du Bois, as atitudes racistas e discriminatórias apresentam-se como extremamente degradantes e, ao mesmo tempo, reveladoras de que existe um mundo de valores no qual o “negro” é visto como inferior. Assim, pode ter início um processo de autodescoberta da pessoa como “negra”. Ao conversar com uma militante, perguntei como foi o seu processo de auto-afirmação. A sua resposta aproxima-se da argumentação de Du Bois (ibid) sobre o processo de autodescoberta que os “negros” estão sujeitos a enfrentar.

Na infância eu acho que não aceitava muito na idéia de ser negra. Eu não entendia e as pessoas diziam que eu era morena. Eu achava que ser morena era uma coisa boa. Mas, as mesmas pessoas que me chamavam de morena, quando tinham uma raiva, me chamavam de negra nojenta. A gente enfrenta muitas dificuldades na escola, embora na minha casa também sentia um certo olhar diferenciado. Isso se dava porque o meu irmão tem a pele clara. As pessoas diziam que o menino tinha nascido com o cabelo bom, mas, a menina tinha o cabelo ruim. Eu me lembro que quando ia para a mercearia os meninos me jogavam pedras e diziam: “olha aquela negrinha”. Com isso eu fui despertando para a valorização da minha condição de negra.

Para a entrevistada, a valorização da sua condição de “negra” se constituiu através de um processo reflexivo sobre as maneiras como era, muitas vezes, tratada. O tom das conversas que ouvia fazia de sua “cor” um fator sobre o qual pensava a sua própria dignidade como ser humano. Quando se mora numa família que têm pessoas de pele “clara”, o olhar diferenciado pode ser percebido mesmo entre os familiares. Como destaca, até na sua casa, ouvia conversas com tons racistas referente à sua pessoa. Porém, foi justamente tal vivência com a estigmatização que a fez se valorizar e se assumir como “negra”. O relato da entrevistada serve, de certa forma, para se pensar na conflitante luta subjetiva envolvendo os processos identitários. Ademais, é interessante notar o destaque dado ao tipo de classificação racial que recebia, de acordo com a natureza das relações sociais em que ela estava envolvida. Era chamada de “morena” nos momentos amistosos e era chamada de “negra”, quando se envolvia em conflitos. Esta oscilação classificatória reflete um pouco da natureza política dessas categorias classificatórias de “cor” e “raça”. A pluralidade de termos referentes à auto-identificação racial das pessoas implica numa maior flexibilidade ou numa maior rede de possibilidades delas se classificarem e serem classificadas, de acordo com o contexto das relações (Sheriff, 2001).

Durante a pesquisa, outros militantes também enfatizaram fatores relacionados aos preconceitos raciais como constituintes dos seus processos de auto-afirmação como “negros”. Nos relatos seguintes, estão colocados mais elementos associados à questão da autopercepção como “ ser negro”. Pode se observar que, em todos eles, foi destacado o processo de reflexividade diante dos atos racistas, advindos tanto dos próprios familiares como da sociedade em geral. A vergonha e a humilhação sofridas por quem é estigmatizado podem se reverter numa fonte de força e de resistência contra o estigma (Goffman, 1978).

Quando eu era pequena mamãe nunca deixava sair com o cabelo solto. Ela sempre botava óleo de coco e amarrava porque achava feio. Ai você vai crescendo como uma pessoa feia e negra. E o cabelo é pichaim não pode soltar. O bonito é o cabelo solto e liso. Isso foi acontecendo comigo. Mas com o tempo fui mudando. A primeiro vez que eu fui desfilhar no pelotão do 7 de Setembro de Mossoró e a minha turma me escolheu para ser a representante do pelotão foi frustrante para mim. Porque quando eu passei na rua as pessoas disseram: “ah! Uma negra”. Com isso fiquei morta de vergonha e não fui desfilhar. Depois fui entendendo e pensando assim: será que negro não pode andar na frente nunca? Até que um dia fui entender que era gente mesmo. E quando entrei para o teatro foi que eu me assumi como negra. E comecei a achar que negro também é bonito. Mas eu hoje já

entendo que sou negra. Que tenho cabelo de negra. Que tenho nariz de negra. Pé de negra e orelha de negra (Grifos do pesquisador).

Eu sempre me reconheci como negro. Eu me lembro que na minha infância alguns colegas diziam brincadeiras que me fez voltar para cor da minha pele. Por exemplo, naquela época tinha músicas que eu ouvia que eram racista e deturpadoras da identidade negra. Eu não vou cantar para você esta música porque seria eu querer perpetuar o preconceito racial. Eu acho que você se olhar no espelho e perceber que é negro não significam nada para sua identificação. Mas, o que é importante para a afirmação da identidade negra é quando percebemos o olhar diferenciado do outro. Dos nossos colegas. E que esse olhar fere e a palavra fere. Então, eu me identifiquei e me assumi pela dor, pelo olhar de rejeição dos outros que estavam ao meu redor.

Um ponto interessante nestas falas se refere ao fato da família constituir um espaço no qual os estereótipos negativos relacionados ao “negro” são também reproduzidos. Isso até mesmo entre as famílias “negras”, tal como relatado nas falas acima. As atitudes racistas presenciadas na esfera familiar devem configurar obstáculos à formação de “identidades negras” (Guimarães, 1999). Mas, os processos de construção de “identidades negras” não se limitam apenas à esfera familiar. Como as falas acima evidenciam, as “identidades negras” são elaboradas através das experiências pessoais vividas nos variados espaços sociais de interação. Os mecanismos racistas, inseridos no próprio seio familiar, não anulam os processos de construção da “identidade negra” entre determinados membros da família. Outro ponto importante evidenciado nas falas diz respeito à resistência e ao repúdio contra a imagem negativa do “negro”, construída e reproduzida socialmente. Para estes entrevistados, as suas “identidades negras”, o seu “ser negro”, foram se constituindo mais pela percepção do olhar diferenciado, do que pela constatação da própria “cor” da pele. É relevante destacar as idéias de sofrimento e humilhação devido ao estigma da “cor”, evidenciadas nos relatos. Por mais que as falas tenham alguns aspectos semelhantes, o significado de “ser negro” é influenciado pela trajetória biográfica dos militantes, tornando-se relativamente particular para cada um deles.

Por se tratar de um estudo de caso, os apontamentos acerca da formação das “identidades negras” dos militantes não possuem nenhuma pretensão generalizadora. Apesar de suas falas vislumbrarem elementos encontrados em outros contextos etnográficos de pesquisa sobre “identidade negra” no Brasil, elas configuram, de certa forma, a cristalização das experiências biográficas dessas pessoas, referentes à questão do estigma racial. De fato, o que propomos articular, desde o início do artigo, foi uma discussão sobre “Ser negro”

enquanto “identidade negra” afastado de essencialismos, dando ênfase ao contexto da pesquisa e as subjetividades dos militantes. Além do mais, as suas falas devem ser entendidas como socialmente posicionadas, implicando, com isso, que elas estão inseridas num campo mais abrangente de relações. Melhor dizendo, a própria vivência deles na militância é um fator importante no sentido da construção de uma performance dos seus discursos de auto-afirmação como “ser negros”.

No decorrer do artigo, pôde-se perceber que os militantes preferem usar exclusivamente a expressão “ser negro” como forma de auto-afirmação. Apesar do significado de tal expressão ter um caráter subjetivo, existem alguns aspectos comuns na forma como os militantes se reportaram às suas “identidades negras”. Um deles diz respeito ao valor que a África possui para o significado de “ser negro”. De modo geral, a África apresenta-se, para os militantes, como um banco de referenciais simbólicos norteadores do significado das suas auto-afirmações. Um outro elemento colocado refere-se à ênfase na mistura racial e cultural. Para os militantes, a mistura das “raças” expressa às especificidades do racismo brasileiro e os constitui como “negros misturados”. Ser negro “misturado” não enfraquece as suas “identidades negras”, mas revela, sobretudo, particularidades de tais formas de auto-afirmação. Isso porque, mesmo colocando que não existe “negro” puro no Brasil, eles não deixaram de evidenciar o orgulho e o valor de suas “identidades negras”. Também os aspectos fenotípicos foram destacados como importantes para suas auto-afirmações, principalmente o cabelo, o formato do nariz e a “cor” da pele. Ademais, percebemos que entre os militantes o significado da expressão “negro” se expressa em termos de resistência contra o preconceito racial sofrido em suas vidas uma vez que esse preconceito impõe a necessidade de se pensar como diferente dos outros. Portanto, esses são aspectos que foram recorrentes nas maneiras dos militantes afirmarem um “ser negro” como “identidades negras” brotado da vivência e contato com as diferenças.

REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. Distúrbios Identitários em Tempo de Globalização. *Mana*. v. 7, n. 2; Rio de Janeiro, out. 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132001000200001&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 23 Març. 2008.

BARTH, Fredrik. Os Grupos étnicos e suas Fronteiras. In: _____. *O Gurú, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p. 25-67.

BERREMAN, Gerard D. Etnografia e controle de impressão em uma aldeia do Himalaia. In:

ZALUAR, Alba (org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora S.A, 1980. p. 123-174.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: PEREIRA, Marieta de M. & AMADO, Janaina (orgs.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro; FGV editora, 1996. p. 183-191.

BOURDIEU, Pierre. A Identidade e a Representação: Elementos para uma Reflexão Crítica sobre a Idéia de Região. In: _____. *O Poder Simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 107-132.

CAPONE, Stefania. Le candomblé au Brésil, ou l’Afrique réinventée. *Sciences Humaines*. Versão 1; Université de Paris X – Nanterre, 2005. Disponível em: <<http://halshs.Archives-ouvertes.fr/halshs-00007679/es/>>. Acesso em: 8/3/2007.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Um Conceito Antropológico de Identidade. In:

_____. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976. p.33-52.

CASTRO, CARLA YARA F. *A Explosão Urbana de Mossoró e os Efeitos Sobre Seu Entorno: Um Desafio a Sustentabilidade*. 2000. 120 f. Dissertação de Mestrado - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Mossoró-RN. 2000.

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. Oracy Nogueira e a antropologia no Brasil: o estudo do estigma e do preconceito racial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: v. 11, n. 31, p. 5-28, 1996.

CICOUREL, Aaron. Teoria e método em pesquisa de campo. In: ZALUAR, Alba (org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora S.A, 1980. p. 85-121.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1990. 247 p.

DU BOIS, W. E. B. Sobre Nossas Lutas Espirituais. In: _____. *As Almas da Gente Negra*. Tradução de Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999 [1903]. p. 51-62.

ELIAS, Nobert & SCOTSON John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das Relações de Poder, a partir de uma Pequena Comunidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. 224 p.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: A Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Record, 1998 [1933]. 569 p.

FOOTE-WHYTE, Willian. Treinando a Observação Participante. In: ZALUAR, Alba (org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora S.A, 1980. p. 77-86.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LCT Editora, 1989. 213 p.

GLAZER, Nathan & MOYNIHAN, Daniel. Introduction. In: *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press, 1975. p. 1-26.

GILROY, Paul. “Uma História para não se Passar Adiante”: A Memória Viva e o Sublime Escravo. In: _____. *O Atlântico Negro*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34/UCAM, 2001. p. 351-416.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Tradução de Márcia Bandeira de M. L. Nunes. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. 158 p.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999. 238 p.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2006. 102 p.

HANCHARD, Michael George. *Orfeu e o Pode: O Movimento Negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. 243 p.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave da Antropologia Transnacional. *Mana*. Rio de Janeiro: v. 7, n. 39, p.7-39, 1997.

LUCENA, Francisco Carlos de. “Negros” misturados: um estudo de caso sobre “identidades negras” em Mossoró-RN. 2007. 209f. Dissertação de mestrado – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal. 2007.

MALINOWSKI, Bronislaw. Objetivo, método e alcance desta pesquisa. In: ZALUAR, Alba (org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora S.A, 1980. p. 39-61.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade Negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. 150 p.

NOGUEIRA, Oracy. *As Relações Raciais em Itapetinga*. São Paulo: EDUSP, 1998 [1955]. 245 p.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Os caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante das imagens da primitividade e do índio genérico. In: SANTOS, Ana F. M &

OLIVEIRA, João Pacheco de. Reconhecimento Étnico em Exame: Dois Estudos sobre o Caxixó. Rio de Janeiro: Contra capa, 2003. p. 141-181.

_____. Uma etnologia dos ‘índios misturados’: situação colonial, territorial e fluxos culturais. In: *A Viagem de Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. p. 10-37.

ORTIZ, Renato. Memória coletiva e sincretismo científico: as teorias raciais do século XIX. In: _____. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 13-35.

PLATÃO. *O Sofista – diálogos*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores)

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

_____. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Ed. UNESP, 1998. 250 p.

SANSONE, Lívio. *Negritude sem Etnicidade: O Local e o Global nas Relações Raciais e na Produção Cultural Negra do Brasil*. Salvador: Edufba; Pallas, 2003. 335 p.

SEYFERTH, Giralda. A invenção da raça e o poder discriminatório dos estereótipos. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 175-203, 1995.

SCHWARCS, Lilia K. M. Dando Nome às Diferenças. In: *Racismo & Racistas: Trajetória do Pensamento Racista no Brasil*. (org.) SAMARA, Eni de Mesquita. São Paulo: n. 2; Humanistas/FFLCH/USP, p. 9-43, 2001.

SHERIFF, Robin E. Como os senhores chamam os escravos: discursos sobre cor, raça e racismo num morro carioca. In: MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Cláudia Barcellos (org.). *Raça como Retórica: A Construção da Diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 215-243.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. O atlântico pardo: antropologia, pós-colonialismo e o caso "lusófono". 2002. Disponível em: http://site.miguelvaledalmeida.net/?page_id=210. Acesso em: 02 Set 2008.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. *A Comunidade Quilombola de Acauã (Cunhã, Cunhã Velha)*. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte; Projeto: Identificação e delimitação dos territórios das comunidades quilombolas do Estado do Rio Grande do Norte, 2006. p. 23-131

_____. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org) *A Viagem da Volta*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p. 279-337.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: _____. *Economia e Sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. v 1. Brasília: Editora da UNB, 2000 [1922]. p. 267-277.