

In-pureza racial e identidade negra entre os militantes negros de Mossoró-RN

Francisco Carlos de Lucena

Extensionista Social do Instituto Agrônômico de Pernambuco – IPA

Professor do Instituto Superior de Educação de Salgueiro – ISES-PE

Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

E-mail: fcluc@yahoo.com.br

RESUMO: O artigo reflete sobre a construção de identidades negras entre os militantes negros da cidade de Mossoró no Rio Grande do Norte. A identidade negra está sendo pensada como um fenômeno dinâmico e contextual. Dessa maneira, a identidade não se torna uma realidade estanque, mas sim 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 dar relevância as especificidades dos significados de raça e racismo na sociedade brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: **Identidade negra, mistura racial, raça.**

ABSTRACT: The article reflect on construction of black identities among the black militants of the city of Mossoró in the Rio Grande do Norte. The black identity has been thought like a dynamic and contextual phenomenon. This way, the black identity doesn't turn into a paralysed reality, but it tends to transformacions and changes groups or whole society. In a general way, the article intends to articulate a discussion in which the black identity night be thought like product of contacts and mixture of races, beyond other factors such as relation with african continent and the use of black body. This way, we're trying to give importance to the meannin of race and racism into brazilian society.

KEY-WORDS: **Black identity, racial mixture, race.**

1.0 Introdução

Este artigo discute a problemática relativa ao processo de construção de “identidades negras”. Tal discussão se fará apoiada numa pesquisa que realizei entre os anos de 2006 e 2007 na cidade de Mossoró no Rio Grande do Norte. Em 2006, fiz pesquisa nos meses de maio, junho e nas primeiras duas semanas de julho. No mês de outubro de 2007 voltei a campo para realizar mais entrevistas. O referido estudo resultou na minha dissertação de mestrado, defendida na Universidade Federal do Rio Grande do Norte em agosto de 2007. A base da nossa reflexão será o processo de auto -afirmação da “identidade negra” entre militantes negros da cidade. De forma geral, o que nos importa discutir são as especificidades que envolvem o processo de elaboração das “identidades negras” dos militantes. Especificidades estas que podem ser vislumbradas através das representações sobre a mistura das “raças”, as ligações simbólicas com a África e a “cultura negra” e com a democracia racial. Desse modo, as reflexões que serão desenvolvidas nesse artigo nos colocam diante da problemática da mistura racial e cultural na sociedade brasileira, buscando ver como essa problemática se relaciona com as representações sobre “raça” e “identidade negra” entre os militantes de Mossoró.

Os militantes negros que entrevistei integram o Centro de Estudo, Pesquisa e Atividades Culturais *Negro e Lindo*. Esses ativistas negros realizam, através do *Negro e Lindo*, atividades que buscam combater e discutir o racismo na cidade. Entre as atividades que organizam, destacam-se o desfile carnavalesco de uma boneca negra denominada de *Maria Espinha Brasa* e a *Louvação à Baobá* realizada no dia da Consciência Negra. Durante a pesquisa entrevistei dez militantes. O nível educacional deles se apresentava da seguinte forma: três eram pós -graduados; um tinha o ensino médio completo; um fazia curso de graduação e os outros cinco já possuíam graduação. Todos eram empregados. Cinco deles eram professores, sendo que dois eram professores do ensino superior; dois trabalhavam no meio jornalístico; uma mulher trabalhava como atriz de teatro e dois trabalhavam na Petrobrás. Todos eles se definiram como “negros”.

Vale destacar que as palavras que aparecem entre aspas enfatizam o caráter cultural e histórico do seu uso. E os vocábulos que estão em itálico correspondem aos termos locais que foram usados no contexto da militância negra de Mossoró. Com isso, busco dar prioridade às especificidades locais que surgiram durante a pesquisa e as

particularidades históricas e culturais que englobam as discussões sobre “raças” e racismo.

1.1 O contexto e as condições da pesquisa

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.

Na década de 1980, a cidade passou por um forte processo de crescimento urbano. Tal processo de crescimento foi causado devido, sobretudo, a instalação da Petrobrás e a consolidação da atividade da agricultura irrigada no município. A presença da Petrobrás a partir da década de 1980 trouxe significativas transformações socioeconômicas para Mossoró. Os investimentos na produção petrolífera fizeram com que a cidade despontasse “como uma das mais importantes áreas em volume de produção de petróleo do país” (Castro, 2000, p. 25). Também foi a partir da década de 1980 que se consolidou a produção de frutas irrigadas, fazendo com que Mossoró ocupasse, no final dessa mesma década, uma posição de destaque no mercado de frutas nacional e internacional. De acordo com a referida autora, os principais produtos frutícolas exportados por Mossoró são o melão, a manga e a melancia. A Petrobrás e a agricultura irrigada foram, portanto, grandes impulsionadores do crescimento urbano de Mossoró nas últimas décadas do século XX.

Em antropologia, apresenta-se como crucial para o desenvolvimento da pesquisa um bom estabelecimento dos contatos com as pessoas que serão pesquisadas. Uma preocupação constante que o antropólogo deve ter é, justamente, a sua aceitação no contexto social dos pesquisados (Foote-Whyte, 1980). Isso porque do resultado dessa aceitação depende o andamento da pesquisa. Ademais, a pesquisa de campo apresenta-se como um espaço no qual estão colocadas diversas expectativas por parte dos entrevistados, e onde o antropólogo precisa ter muita clareza do seu papel diante do grupo pesquisado. De fato, a pesquisa de campo é uma configuração singular que depende dos parâmetros próprios da sociedade ou grupo social em estudo. Nesse

sentido, portanto, cada pesquisa possui suas especificidades e seus dilemas; especificidades e dilemas estes que servem para aprimorar o método e as técnicas de pesquisa de campo em antropologia.

Com relação aos contatos necessários para o desenvolvimento da pesquisa com os militantes, não tive grandes dificuldades. Isso porque em 2004 realizei uma pesquisa sobre a militância negra de Mossoró da qual resultou a elaboração da minha monografia de graduação em Ciências Sociais. Então, quando em 2006 iniciei a pesquisa já conhecia praticamente todos os militantes. Desse modo, já não precisava me preocupar tanto com os dilemas referentes à forma de entrar no grupo que buscava investigar. Sabe-se que a questão relativa à forma de se entrar numa comunidade é um fator crucial para o andamento da pesquisa. Certamente, não existe uma receita para encontrar-se a maneira correta de se entrar numa comunidade (Cicourel, 1980). Isso depende, em grande parte, das especificidades do campo a ser investigado e da sensibilidade antropológica do pesquisador. Enfim, o estabelecimento das relações com as pessoas que serão o foco de observação é sempre uma situação tensa e, muitas vezes, instável pelo fato de comportar um complexo jogo de interesses de ambos os lados.

Feito os contatos, inicie o processo de agendamento das entrevistas. Como eles possuem pouco tempo para dedicar ao movimento no gro local devido à suas obrigações profissionais, fato que dificultava o agendamento das nossas conversas, deslocava-me até os seus locais de trabalho para realizar as entrevistas. Como a minha residência ficava no bairro Aeroporto, um bairro um pouco afastado do centro comercial de Mossoró, ia quase sempre fazer as entrevistas em moto-táxi. Algo que não era difícil, pois Mossoró possui uma grande frota de mototaxistas. Os militantes sempre me receberam bem e com entusiasmo para dialogar sobre a questão de se afirmar como “negros”. Além disso, viam meu trabalho como importante e se puseram a meu dispor sempre que podiam. De certa forma, percebiam-me como um agente que poderia ser útil no sentido de divulgar as ações do ativismo negro que realizavam. Apenas com dois militantes, fiz entrevistas nas suas residências.

As entrevistas eram realizadas com o auxílio de um gravador. Também usava um caderno de campo para anotar detalhes, bem como anotar as minhas impressões sobre o entrevistado. Geralmente nossas conversas tinham a duração de 50 minutos. A convivência com a militância negra de Mossoró foi confortável, algo que eu imaginava ser diferente. Por não ser “negro”, achava que a cor da pele poderia, em algum momento, se transformar num entrave para a pesquisa. Por mais que eu os conhecesse desde a

pesquisa da monografia, sempre pensei que, em algum momento, minha cor pudesse se transformar num obstáculo à pesquisa. Com o passar do tempo tive de relativizar totalmente esta idéia e entender que, para os militantes, a cor da pele não se traduzia num entrave para se ter acesso ao movimento e até para participar da sua militância. Para eles, o que mais importa é o compromisso da pessoa com a luta contra o racismo. É claro que eles não me viam como um militante. Naquele contexto, eu representava a figura do pesquisador; da pessoa que, por deter um conhecimento especializado sobre o racismo, poderia fazer uma análise da ação anti-racista do *Negro e Lindo*. Lembro-me de uma entrevista que realizei com uma militante na qual ela me disse que “eu era a pessoa mais indicada para saber se ela era uma militante ou não, pois estava pesquisando sobre o assunto”.

Vale ressaltar que, apesar de ter feito observação participante na realização do desfile de *Maria Espinha Brasa* e na *Louvação à Baobá*, as interpretações desenvolvidas no artigo têm embasamento, sobretudo, nas falas dos militantes. Devido, em parte, as especificidades das relações raciais brasileiras seria difícil, num período de apenas dois meses de pesquisa, que tivesse presenciado situações de racismo envolvendo os militantes. Então, sabemos que os discursos, ao mesmo tempo em que revelam também escondem parte da realidade social. Não obstante, as falas dos militantes nos permitem, como poderemos ver mais adiante, refletir acerca de particularidades do racismo brasileiro e dos processos de auto-afirmação deles como “negros”.

1.2 A mistura das raças e a identidade negra dos militantes

Como qualquer outra forma de “identidade social”, a “identidade negra” se elabora a partir do princípio dialético entre o nós e o outro. Neste caso, se constrói nas próprias relações entre as pessoas consideradas socialmente como “brancas” e as pessoas definidas, por exemplo, como “negras”. Esta polarização, porém, não se aplica a todas as sociedades nas quais existam relações raciais. Para se compreender como as “identidades negras” são articuladas nos mais variados contextos culturais é necessário considerar os desdobramentos históricos pelos quais a sociedade em estudo passou. No caso do Brasil, um dos primeiros fatores que deve ser pensado diz respeito ao fato das relações raciais não se basearem na polarização exclusiva entre “brancos” e “negros”. Melhor dizendo, a grande maioria das pessoas no Brasil não se pensa simplesmente

como “negra” e nem, de modo oposto, como meramente “branca” (Fry, 2005). Estudos antropológicos contemporâneos afirmam que uma das linguagens mais recorrentes nas representações sobre “raça” e racismo no Brasil é justamente a ênfase dada pelas pessoas a questão da mistura racial e cultural (Fry, 2005; Sansone, 2003; Schwarcz, 2001; Sheriff, 2001). Para estes autores, querer que no Brasil se construa uma polarização racial estanque entre “brancos” e “negros” é, no mínimo, não dar credibilidade aos valores e sentimentos da maioria da população, que não se pensa racialmente dividida. Vale salientar que a ênfase dada pela sociedade brasileira à mistura racial não implica necessariamente, como enfatizam autores como (Munanga, 2004; Hanchard, 2001), num obstáculo à construção das “identidades negras”, mas expressa a forma particular pela qual as formas de auto-identificações são elaboradas no país.

Na sociedade brasileira, a classificação racial não opera pela lógica exclusiva da origem racial como na sociedade norte-americana [*“one-drop-rule”*]. Oracy Nogueira apresentou um pouco da complexidade de fatores de ordem social e cultural que influenciam na classificação de uma pessoa como “negra” no Brasil. Vejamos o argumento do autor sobre tal problemática.

No Brasil, o indivíduo se faz valer pelas suas próprias qualidades individuais, independentemente de sua filiação racial ou de considerações de berço. Ao mesmo tempo, se dá ênfase ao fato de que, neste país, não apenas a admiração, mas também a amizade, a deferência e o amor entrelaçam indivíduos e suas famílias, independentemente de sua origem ou de sua aparência racial. (Nogueira, 1998, p. 196; grifos do pesquisador).

De acordo com a argumentação de Nogueira, para um indivíduo ser classificado como “negro” no Brasil não basta apenas que ele tenha tez escura. Outros fatores como ascensão econômica, a rede de amizade o seu prestígio entram também como elementos importantes na classificação racial brasileira. Não estamos negando, evidentemente, que a intensidade da tonalidade da cor da pele seja um dos fatores da classificação racial e da discriminação. Agora, estamos afirmando que existem fatores de ordem social e cultural que influenciam para uma maior aceitação ou não de uma pessoa de tez não-branca em determinados ciclos da sociedade brasileira. E que também tais fatores de ordem cultural e social exercem influências na forma como as pessoas são racialmente classificadas no Brasil. Esses fatores acarretam a classificação de uma pessoa como “negra” em uma determinada rede de relações sociais e em outro contexto

social essa mesma pessoa pode ser classificada como “escura” ou “morena” (Sansone, 2003). Uma outra argumentação importante sobre as relações raciais brasileiras foi desenvolvida pelo antropólogo Roberto DaMatta. Ele chama a atenção para o fato do sistema classificatório brasileiro celebrar a ambigüidade e a negociação, funcionando com base numa hierarquia finamente graduada (DaMatta, 1997, apud Fry, 2005). A interpretação de DaMatta nos permite afirmar que as categorias como “negro”, “moreno”, “mulato” e muitas outras fazem parte do jogo de embates e negociações específico das relações raciais brasileiras. Assim, cada uma destas categorias possui um valor cultural positivo ou negativo, dependendo do contexto das relações sociais nas quais são acionadas.

Vale destacar também que entender o valor que as pessoas dão à mistura racial e cultural como um mero obstáculo à construção de uma polarização racial no Brasil é não considerar os aspectos dinâmicos inerentes aos processos identitários. Não queremos com isso reificar a ideologia do branqueamento e nem o mito da democracia racial. Não existe mais sentido falar que as relações raciais são mais brandas no Brasil do que em outras sociedades. O racismo brasileiro pode ser tão violento, evidentemente, como qualquer outro sistema racial. Agora, o que existe de específico nele são as suas relações raciais e as formas pelas quais as pessoas se definem e definem racialmente as outras. Torna-se extremamente delicado querer transpor a lógica racial de uma sociedade como a norte-americana que se pensa racialmente polarizada para a sociedade brasileira na qual esta polarização racial não perfaz os significados dos brasileiros no que diz respeito às relações raciais (Bourdieu & Wacquant, 2002). Sansone também chama a atenção para o fato da necessidade de se contextualizar os estudos sobre “identidade negra”.

[...] 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).

Vale ressaltar que estamos compreendendo “identidade negra” não como uma representação genérica de pessoas com determinadas características físicas e cor da pele “negra”, mas, sim como um constructo 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.

A pesquisa me conduziu a uma reflexão sobre a problemática da mistura racial. De certo modo, tinha a impressão de que a “identidade negra” entre os militantes seria norteadada, principalmente, pela pretensão de uma pureza ou exclusivo da “raça” e da cultura negras. Isso porque a literatura sobre o ativismo negro no Brasil aponta para uma tendência entre os militantes de colocarem a polarização racial como um dos pilares para construção de “identidades negras” no país. Mas, no decorrer do trabalho de campo fui percebendo que as formas como os militantes falavam sobre as suas “identidades negras” estavam bastante interligadas com a mistura das “raças”. De fato, ser “negros” misturados, para eles, não significava de forma alguma o enfraquecimento de suas identificações como “negros”. Ao contrário disso, apontava para uma realidade social e histórica da qual não podiam fugir; realidade essa que se traduziu na mistura das “raças” e das culturas. Ao mesmo tempo em que os discursos da mistura racial podem se aproximar de ideologias políticas nacionais, também podem revelar o que a sociedade brasileira efetivamente pensa sobre “raça” e racismo. Uma “raça” que não se formou do exclusivismo branco e nem do negro, mas que contém em si as características do encontro entre “índios”, africanos e europeus. E um racismo, que mesmo operante, não prima por relações de oposição binária entre “brancos” e “negros”.

A “identidade negra” dos militantes foi norteadada por fatores que excluem a possibilidade da pureza racial. Como poderemos ver mais adiante em suas falas, a mistura das raças apresenta-se como um fator dinâmico de suas identificações, sendo colocada por eles como um elemento positivo no processo de auto-afirmação. A mistura aparece para os militantes como parte constitutiva do povo brasileiro, configurando-se como elemento intrínseco à cultura do país. Dessa forma, a mistura racial é pensada, vivida e reelaborada por eles. E assim tornando-se parte dinâmica do processo de construção das suas “identidades negras”. Para iniciar a reflexão sobre a construção da “identidade negra” entre os militantes negros mossoroenses, gostaria 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 tem como base a mistura racial. Nas entrevistas e nas conversas informais que tivemos, a mistura racial e cultural foi apontada, por várias vezes, como um fator importante da sociedade brasileira e para o processo de auto-afirmação deles como

“negros”. Ao perguntarmos a um militante se ele considerava -se “negro”, a resposta que ouvimos aponta para elementos relacionados à mistura racial e cultural. Vejamos como Otávio se reportou à sua “identidade negra”:

Eu me considero de cor parda. Não tenho pele escura, mas sou filho de pai negro e mãe de pele clara. Essa mistura racial é o fator mais importante da minha identidade negra. Tenho filhos negros e sinto às vezes o olhar de superior de alguns que se acham Branquinhos. Só quem percebe são as vítimas. Essa constatação de preconceito das pessoas me faz também realçar mais a minha identidade negra (Otávio, 44 anos, casado, umbandista, pós-graduado).

Um aspecto curioso que surge na fala de Otávio se refere ao fato dele proclamar a sua “identidade negra”, apesar de se considerar “pardo” e de se ver originado por razão da mistura racial. É interessante notar, porém, que a afirmação da “identidade negra” do entrevistado não se daria, necessariamente, pela presença da pele “negra”, pois, como ele declara, sua pele é “parda”. Mas, outros fatores, como a filiação paternal e o preconceito racial contra seus filhos, foram colocados como fundamentos do processo de afirmação da sua “identidade negra”. A categoria “pardo” se apresenta no relato como representando a mistura racial. Essa mistura significa para o entrevistado um outro elemento relevante da construção da sua “identidade negra”. Pode-se notar, portanto, que mesmo o entrevistado fazendo referência à cor “negra” (ele tem pai “negro”!), ela não funciona como elemento central para a construção da sua “identidade negra”, mas sim a mistura racial da sua família. Certamente, o fato de ter no seio familiar pessoas “negras” e “claras” o impossibilitava de se pensar em termos de pureza racial. Não obstante, a mistura não impediu de Otávio se afirmar como um “negro” fruto do contato de “raças” e culturas diferentes.

A fala acima coloca elementos para se refletir sobre o significado que a “raça” assume na sociedade brasileira. Tal significado apresenta -se entre a população brasileira, de forma geral, influenciado pelas representações acerca da mistura das “raças” (Fry, 2005). De fato, a mistura racial foi destacada pelo militante não através de um prisma antinegro, mas como efeito positivo e também como uma realidade que ele não podia negar. Isso porque a sua família era constituída por pessoas “claras” e “negras”. Também é relevante destacar que, mesmo afirmando ter sangue de “branco”, não deixou de evidenciar a natureza desumana do racismo e do preconceito contra os “negros”. Então, a mistura racial da sua família não o impediu de afirma -se como “negro” e nem de ver a sociedade brasileira como racista e discriminatória. O que estamos tentando mostrar é que existe uma lógica própria das relações raciais brasileiras e que tal

lógica passa pela mistura das “raças” e por outros fatores culturais da sociedade brasileira (DaMatta, 1990; Fry, 2005; Nogueira, 1998).

Com outro militante o discurso estruturou-se de forma bem próxima do que foi colocado anteriormente por Otávio. Tal militante trabalha como fotógrafo num jornal de Mossoró e a entrevista foi realizada no seu ambiente de trabalho. Mas, foi feita na sua sala de trabalho na qual somente estávamos nós dois. Primeiramente, perguntei qual era a sua “cor” e ele respondeu que era “pardo”. Então, fiquei a pensar qual seria o significado de “pardo” para ele. Na realidade, queria saber se “pardo” era entendido pelo entrevistado como a sua auto-identificação ou se relacionava apenas a descrição da sua cor. Então, começamos a conversar e, no decorrer da conversa, ele tentou me 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 (Orlando, 26 anos, solteiro, protestante, segundo grau completo).

O primeiro elemento colocado pelo entrevistado referente à sua auto-definição foi sua família. Na fala, afirma que se considera “pardo” por causa da sua origem familiar. Assim, como na entrevista anterior, os laços de consangüinidade foram destacados como norteadores do processo de auto-identificação. Nesta fala, a categoria “pardo” foi usada no sentido de expressar a “cor” da pele. Um fato relevante diz respeito à diferença que o militante estabelece entre ter a cor da pele “parda” e se identificar como “pardo”. Ele se considera de cor “parda”, mas se identifica como “negro”. A categoria “negro” aparece em sua fala como a expressão do seu sentimento de pertença à população “negra”. Por outro lado, “pardo” aparece neste caso como uma dimensão descritiva da pessoa em termos raciais. Isso porque o militante se refere ao termo “pardo” como uma característica materialmente visível do seu corpo, dando a entender que tal categoria 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 da pele se apóia nos argumentos de (Sheriff, 2001) sobre o caráter descritivo de termos como “moreno”, “escuro”, “cabelo cacheado” que ela ouviu na 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.

Também precisamos enfatizar que apesar de Orlando destacar que, no contexto mais geral das relações sociais, ele é classificado como “pardo”, porém, a categoria “negro” apresenta um caráter de substancialização que estaria intrínseco ao seu ser. De fato, durante nossa conversa destacou que sentia dificuldades para encontrar uma forma de me explicar o significado que atribuía à categoria “negro”. De certa forma, a fala do entrevistado serve para se pensar que a discussão sobre “identidade negra” extrapola a dimensão cromática da pele e adentra aspectos da subjetividade da pessoa. Então, antes de se buscar tipificar racialmente as pessoas através de características fenotípicas, deve-se atentar para os processos de autodeclaração de tais pessoas. Mesmo que determinadas características fenotípicas se apresentem como marcadores étnicos ou identitários, somente através da autodeclaração pode-se ter uma compreensão mais clara do que realmente o grupo ou as pessoas pensam sobre uma determinada forma de identificação. Portanto, ser “negro” não se relaciona apenas ao fato de se ter uma pele cromaticamente “negra”, mas envolve outras dimensões de ordem simbólica, política e social.

De fato, o que se destaca como relevante na fala acima no que diz respeito à reflexão sobre o racismo e “identidade negra” no Brasil está no caráter plural de como as categorias raciais são empregadas e nas diferentes maneiras de se vivenciar o significado de ser “negro”. Na sociedade brasileira, a auto-afirmação da pessoa como “negra” não é associada apenas a tez negra. Como disse o militante, as pessoas o classificavam de “pardo”, no entanto, ele se via como “negro”. São estas particularidades que a antropologia precisa dar maior atenção para não realizar análises desconectada das dinâmicas reais, que são vividas pelos indivíduos. Crapanzano frisa muito bem a importância em se buscar contextualizar e tentar entender as particularidades da cada sistema de relações raciais a partir das dinâmicas internas desses sistemas. Com relação a essa problemática diz o referido antropólogo:

Para chegar a compreensão dos efeitos político e social de sistemas de classificação social, racial ou outros, qualquer estudo a seu respeito deve levar em conta a maneira como o sistema determina as manipulações e aplicações permissíveis de suas unidades. [...] O fato de nós antropólogos, termos ignorado essa dimensão da classificação sugere até que ponto estamos submetidos as nossas próprias restrições discursivas e as dos discursos que estudamos (Crapanzano, 2001, P. 446).

Na realidade, o processo de auto-afirmação de uma pessoa como “negra”, como qualquer outro processo de elaboração de identidades sociais, é permeado por espaços de subjetividade, que faz com que as “identidades” não sejam homogêneas. Por isso é que neste artigo damos ênfase a “identidades negras” no plural, buscando evidenciar o caráter subjetivo, seletivo e cultural das “identidades”. Pois, não se pode construir uma auto-imagem de si mesmo isenta de mudanças, negociações e de transformações em função do outro (Pollak, 1992). A “identidade” é assim um espaço de valores disputados em conflitos sociais e também em conflitos com a subjetividade do indivíduo, envolvendo a história biográfica e a experiência de vida das pessoas envolvidas (Bourdieu, 1996).

Por mais que os militantes tenham se definido como “negros”, a idéia de mistura racial e cultural esteve sempre permeando as suas representações sobre “raças” e “identidade negra”. Na compreensão deles, o “negro” brasileiro é racialmente “impuro”, configurando uma expressão dos intensos contatos das três “raças” formadoras do Brasil. Agora, a constatação por parte dos militantes de serem racialmente “impuros” não foi colocada como um elemento de enfraquecimento de suas “identidades negras”. A mistura foi colocada como um dos elementos da sociedade brasileira, permeando, desse modo, os discursos referentes ao significado de ser “negro”, como também influenciando nas relações cotidianas entre “brancos” e não-brancos no Brasil (Sansone, 2003). A mistura racial representa, na visão dos referidos militantes, algo muito positivo para o Brasil. Tanto é que ela foi reportada por alguns deles como um dos motivos pelo qual no Brasil não deveriam existir barreiras raciais.

No Brasil ninguém é plenamente branco e nem plenamente negro. O Brasil tem uma mistura muito gostosa de raças e de s uingues. Eu acho fantástica a mistura racial brasileira. O sincretismo religioso do Brasil é fantástico. 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 (Leonardo, 30 anos, casado, católico, graduado).

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 sangues

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 (Júlia, 41 anos, solteira, umbandista, graduada).

Nas falas acima, o que se destaca é a afirmação do Brasil como um país misturado e, em consequência de todo o processo histórico de contatos das três “raças”, os significados de ser “negro” associados à mistura dos sangues. A ênfase na mistura racial e cultural da sociedade brasileira coloca alguns elementos para serem refletidos. Um deles se refere a uma reflexão sobre quais os impactos dessa celebração da mistura racial com relação à formação de “identidades negras”. Outro fator seria pensarmos na questão da existência do conflito racial inserido num sistema de relações raciais que evidencia a mistura das “raças” com significativo valor. Discutir esses pontos é fundamental, no caso deste artigo, para não corrermos o risco de reificarmos discursos ideológicos alicerçados na mistura e na democracia racial.

Em primeiro lugar, no caso desta pesquisa, a mistura racial e cultural não foi apontada como obstáculo para a afirmação dos entrevistados como “negros”. Dessa forma, as representações sobre a mistura racial se articulam dinamicamente com o processo de auto-afirmação dos militantes. De fato, para eles a mistura configura uma realidade da qual não se pode fugir na sociedade brasileira. De modo que, na medida 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. Então, as informações do trabalho de campo apontam que existem especificidades nos processos de elaboração de “identidades negras” e que tais particularidades são cruciais para se contextualizar os sentidos que a “identidade negra” pode expressar. Ademais, é preciso que levemos a sério o nosso processo de socialização e de formação enquanto nação; processo esse fortemente marcado pelas representações de miscigenação e mistura cultural (Schwarcs, 2001). Dentro de tal contexto sócio-cultural, a “raça” não poderia se constituir tendo como fundamento a pureza racial, apesar de todo esforço ideológico das elites em alguns momentos da história do país.

Entre os militantes existe, como estamos evidenciando, uma celebração da mistura racial como elemento intrínseco ao significado de ser “negro”. Não obstante tal celebração da mistura racial, eles reconhecem com muita clareza a existência do conflito

racial e da violência que as práticas racistas acarretam nas pessoas que sofram discriminação racial. Ademais, a constatação do racismo na sociedade brasileira não se limita apenas ao universo da militância negra. No geral, a população brasileira atesta a presença do racismo (Turra & Venturi, Datafolha em 1995, apud Fry, 2005). De certa forma, a mistura racial não impede do racismo ser reconhecido pelos brasileiros. Com efeito, o que existe são relações raciais estruturadas através de uma lógica que não prima por polarizações. Ser “negro” misturado, para os militantes, não significa ter menos consciência da sua condição e ter menos orgulho racial do que se fossem “negros puros”. Na realidade, o que se torna relevante é a forma particular através da qual a mistura é articulada como um fator dinâmico nos processos de auto-identificação dos militantes como “negros”. Dessa maneira, a “identidade negra” pode ser pensada através de um prisma no qual aja valorização de aspectos como a criatividade, as experiências de vida, as negociações, os processos de recriação e das particularidades dos contextos sociais.

Vale salientar que a “identidade negra”, para os militantes, além das relações com a mistura racial, se associa também à questão de representar as suas ancestralidades africanas. 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 as ancestralidades pode ser interpretada como uma forma de afirmação das raízes africanas. Desse modo, os militantes buscam dar maior realce à “identidade negra”. 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 de interações 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 ideias e símbolos associados à África exerceram e exercem sobre os processos de elaboração de “identidades negras” fora do continente africano (Gilroy, 2001). Ocorre, portanto, uma reconstrução simbólica da África de forma intensamente criativa e dinâmica.

Contudo, 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) 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). O autor 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 de “ser 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 da “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 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. (Elena, 41 anos, casada, não tem religião, curso superior incompleto).

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. 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 mantém 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. (Fátima, 43 anos, casada, católica, pós-graduada).

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. (Renato, 44 anos, solteiro, não tem religião, graduado).

Nestas falas, um dos pontos importante é a referência ao continente africano como lugar de origem e como *locus* do passado e das tradições “negras”. Tal referência ao continente africano como lugar de origem aproxima-se do que Max Weber, em *Economia e Sociedade* (2000), 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). 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

tal diferença e, conseqüentemente, a formação de uma postura que busca reverter tal estigma (Du Bois, 1999). 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). Volto 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 reflexibilidade. Em tal reflexibilidade, 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. Com o passar do tempo, a imagem negativa que é atribuída a um grupo social pode começar a ser reelaborada de forma positiva pelos seus membros. Tal processo de reelaboração faz parte do que (Bourdieu, 2000) chamou de “lutas de classificações” e implica em um complexo jogo de negociações e disputas de poder. Inclui também um complexo processo de reflexividade. 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). Para o autor, 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. A violência que do estigma pode impulsionar, em quem o sofre, a constatação de um mundo que se afirma como superior ao seu. Assim, pode ter início um processo de autodescoberta da pessoa como “negra”. Ao conversar com Elena, 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. (Elena, 41 anos, casada, não tem religião, curso superior incompleto).

Para Elena, 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 da 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 de Elena serve, de certa forma, para se pensar na conflitante luta subjetiva que envolve 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 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 raciais. 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.

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 “negros”. 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. 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 (Júlia, 41 anos, solteira, umbandista, graduada).

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 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 assumir pela dor, pelo olhar de rejeição dos outros que estavam ao meu redor (Renato, 44 anos, solteiro, não tem religião, graduado).

Um ponto interessante nas falas destes militantes negros se refere ao fato deles colocarem a esfera da família como 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. No entanto, mesmo admitindo que no seio familiar exista mecanismos reprodutores do racismo, tais mecanismos não implicam na eliminação da construção de “identidades negras”. As atitudes racistas presentes 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” 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. Então, ao se projetar contrariamente à imagem que a sociedade possui do “negro”, a construção da “identidade negra” entre os militantes passa por um processo de re-significação. Vale talvez enfatizar que este processo não é, porém, homogêneo. Portanto, o significado de “ser negro” é influenciado pela trajetória biográfica dos militantes, tornando-se relativamente particular para cada um deles.

No decorrer do artigo, pode-se perceber que os militantes preferem usar exclusivamente a categoria “negro” como forma de auto-afirmação. Apesar do significado de tal categoria ter um caráter subjetivo, existem alguns aspectos comuns na forma como os militantes se reportaram as suas “identidades negras”. Um deles diz respeito ao valor

que a África possui para o significado do “ser negro”. De modo geral, a África apresenta-se para os militantes como um banco de referenciais simbólicos que norteiam o significado das suas auto-afirmações. Um outro elemento colocado refere-se à ênfase na mistura racial e cultural. Para os militantes, a mistura dos “sangues” expressa as especificidades do racismo brasileiro e os constituem como “negros misturados”. Ser “negro misturado” não enfraquece as suas “identidades negras”, mas revela, sobretudo, as especificidades 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, percebi que entre os militantes o significado da categoria “negro” foi colocado de forma a expressar um sentido de resistência contra o preconceito racial sofrido em suas vidas. Portanto, esses são aspectos que foram recorrentes nas maneiras dos militantes afirmarem as suas “identidades negras”.

De forma geral, esta discussão apresenta elementos importantes para refletirmos acerca das especificidades que envolvem os processos de formação de “identidades negras” na sociedade brasileira. Especificidades estas que se vislumbram através de fatores como a ênfase na mistura racial, os aspectos fenotípicos etc. O que se destaca como mais importante neste artigo é justamente a abordagem das representações sobre negritude e branquidão, levando em conta a sua dimensão histórica e contextual. Então, o artigo aponta, como várias outras pesquisas antropológicas, para a necessidade de pensarmos a “identidade negra” na sociedade brasileira, considerando, sobretudo, as particularidades do significado que “raça” possui no Brasil; bem como as particularidades das relações racismo brasileiras.

REFERÊNCIAS:

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.

_____. 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.

BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loïc. Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 24, n. 1; Rio de Janeiro, 2002. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2002000100002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 23 Març. 2008.

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 Març. 2007.

CAPRANZANO, Vicent. Estilos de Interpretação e a Retórica de Categorias Sociais. In: MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Cláudia Barcellos (org.). *Raça como Retórica: A Construção da Diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 443-458.

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

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

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.

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, 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.

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.

FRY, Peter. *A Persistência da Raça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

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.

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

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

MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Cláudia Barcellos. Raça como Retórica: A Construção da Diferença. In: _____. *Raça como Retórica: A Construção da Diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001 , p. 13-24.

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

NOGUEIRA, Oracy. *As Relações Raciais em Itapetinga*. São Paulo: EDUSP, 1998.

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

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

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

SCHWARCS, Lília 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, 2001, p. 9-43.

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.

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.

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