

O LOCAL E O GLOBAL NA AFRO-BAHIA CONTEMPORÂNEA (*)

Livio Sansone

As peculiaridades das relações raciais e da identidade étnica no Brasil, e na América Latina de modo geral, deveriam ser examinadas com cuidado antes de sugerir, como fazem alguns autores (cf. Balibar & Wallerstein, 1991), que está em curso uma etnização global unívoca, que postula basicamente o desenvolvimento, em âmbito mundial, de um só tipo de relações raciais e de racismo - uma macrocópia da situação dos Estados Unidos e, em menor grau, dos países do norte da Europa Ocidental (idem, ibidem). Essas generalizações refletem uma dificuldade geral, no campo dos estudos étnicos, de lidar com as situações de *mestiçagem*, de fronteiras étnicas indistintas (Spitzer, 1989; Spickhard, 1989; Root, 1992; Tizard & Phoenix, 1993).

A identidade étnica negra, (1) assim como todas as etnicidades, é relacional e, amiúde, eclética. "Negro" e "branco" existem, em boa medida, um por causa do outro; as "diferenças" entre brancos e negros variam conforme o contexto e precisam ser redefinidas cotidianamente. O que é "negro" (*black*) em um sistema racial polarizado, pode ser "pardo" (*brown*) em um sistema caracterizado por um continuum de cores. Na verdade, as categorias "negro" e "negritude" (*blackness*) são construções culturais, que tanto refletem como distorcem a posição dos negros na sociedade e no sistema local de relações raciais. Atualmente, dois fatores parecem se acrescentar à complexidade da etnicidade negra: a relação mais estreita com a cultura jovem, a indústria do lazer e da moda; e a crise das narrativas baseadas na classe - que, em linhas gerais, estimulou a popularidade da narrativa étnica.

Até agora, as pesquisas sobre o desenvolvimento da etnicidade negra - especialmente entre os jovens - no contexto urbano ocidental concentraram-se quase totalmente na situação dos Estados Unidos e da Europa Ocidental. Nessa situação, o desenvolvimento da cultura e da identidade negras costuma ser investigado em conjunção com o alastramento dos novos modos de experimentar pobreza (*modern poverty*), ou com os desenvolvimentos da cultura jovem. A América Latina permanece à margem desse debate (se levarmos em conta as publicações antropológicas em língua inglesa) (2), apesar de sua imensa população negra (Whitten & Torres, 1992), de sua centralidade no surgimento da antropologia afro-americana, (3) da vivacidade de suas culturas negras e dos sinais de fortalecimento da identidade negra (Agier, em preparação; Bacelar, 1989). Essa marginalidade pode em parte ser explicada pelo fato de nessa região, de modo geral, a identidade negra não ser conflituosa e não desempenhar papel-chave na arena política (Oliveira, 1991; Sansone, 1992, 1993 e 1994). Seja como for, o foco geográfico sobre os Estados Unidos e a Europa Ocidental representa séria limitação ao desenvolvimento de uma perspectiva mundial sobre a etnicidade, dando lugar àquela modalidade de etnocentrismo analítico já presente nos debates sobre pós-modernismo e pós-industrialismo (cf. Keith & Cross, 1992, p. 2). É uma pena, pois um olhar atento à situação brasileira, por exemplo, poderia lançar nova luz sobre a criação da identidade étnica nas cidades modernas e a interação das condições étnica, social e juvenil.

Ao focalizarmos a área metropolitana de Salvador, capital da Bahia, o estado brasileiro com a mais alta porcentagem de população negra, esperamos contribuir para reverter o quadro atual dos estudos negros. Neste trabalho (4) descrevemos as mudanças na terminologia de cor, o desenvolvimento de uma nova cultura negra baiana e o modo pelo qual os novos símbolos *black* internacionais se misturam com a tradição afro-baiana.

Nosso foco incide sobre a população jovem. O trabalho de campo e a coleta de dados quantitativos foram efetuados em um bairro de classe média baixa de Salvador e em dois bairros de classe baixa em Camaçari (a 55 quilômetros de Salvador), entre 1992 e 1994. (5)

Uma definição de cultura negra que pode ser válida no contexto de diferentes sistemas de relações raciais é a seguinte: a cultura negra é uma subcultura específica das populações de origem africano-americana, dentro de um sistema social que destaca a cor ou a descendência de cor como critério importante para diferenciar ou segregar pessoas. As culturas negras existem em diferentes contextos: em sociedades plurais, em sociedades predominantemente brancas e em sociedades nas quais uma norma somática predominante situa os negróides no nível mais baixo, ou próximo a este (cf. Whitten & Szwed, 1970, p. 31). Força aglutinadora específica da cultura dos negros é o sentimento de um passado comum, na condição de escravos e desprivilegiados. A África é usada como um banco de símbolos, sacados de forma criativa. A cultura negra é, por definição, sincrética (Mintz, 1970, pp. 9-14). Também é específico da cultura negra, em certa medida, o alto grau de interdependência em relação à cultura urbana ocidental. Por causa disso, a cultura negra geralmente não goza do mesmo tipo de reconhecimento oficial conferido às "culturas étnicas estabelecidas", e os negros enfrentam dificuldades maiores do que outras minorias étnicas para se expressar enquanto comunidade. A principal base de ação dos grupos de pressão negros é a negrofobia branca, bem como a percepção da discriminação racial. Aspecto relativamente específico da etnicidade negra é o fato de se basear amplamente na manipulação da aparência física. As populações negras do Novo Mundo e da diáspora caribenha na Europa produziram uma variedade de culturas e identidades negras que se reportam, por um lado, ao sistema local de relações raciais e, por outro, a fenômenos internacionais e internacionalizantes.

Depois de situar a cultura e a etnicidade negra da Bahia no contexto das relações raciais na América Latina e das importantes transformações socioeconômicas das últimas décadas, mostraremos os desenvolvimentos da terminologia racial e a nova relação da cultura negra com a cultura jovem.

A especificidade latino-americana

Há duas variantes de relações raciais no Novo Mundo: a variante ibérica, das antigas colônias espanholas e portuguesas no Caribe, na América Central e na América do Sul (região que doravante chamaremos simplesmente de América Latina); e a variante norte-européia, das antigas colônias inglesas - Suriname, Canadá e Estados Unidos (Hoetink, 1967 e 1973). Nas Antilhas Francesas e Holandesas, as relações raciais assumem posição intermediária entre essas duas variantes.

No Brasil, assim como na variante ibérica de modo geral, as relações raciais podem ser caracterizadas por um grau relativamente alto de miscigenação, um continuum de cor e uma longa tradição sincrética no terreno da religião e da cultura, popular. Historicamente, a norma somática subjacente situava os negros ou índios não miscigenados biológica e/ou culturalmente no ponto mais baixo da escala de privilégios. Todavia, os negros, e às vezes também os índios, não são vistos nem tendem a se ver como minoria étnica. Uma razão para isso é que, de modo geral, na América Latina o que se considera como "negro" é punido na hierarquia de gosto e de trato social, inclusive na própria família, na qual os membros com traços negróides mais acentuados geralmente são considerados mais feios e, ao mesmo tempo, não podem ser excluídos. Esse tipo de relação racial possibilita que a identidade racial seja manipulada no plano individual e tende a desestimular a organização de grupos ou mobilizações de caráter étnico (Mörner, 1967; Solaún & Kronus, 1973; Wade, 1988; Wright, 1990; Agier, 1992). O caráter mutável e mesmo fugidio do que é ser negro e ser branco na sociedade brasileira não impede, porém, que as categorias baseadas na cor ou no fenótipo constituam aspecto importante da divisão cultural de trabalho.

Por toda a América Latina não encontramos apenas padrões semelhantes de relações raciais, como também discursos oficiais e populares parecidos em relação à cor, que exaltam antes a miscigenação e a criação de uma nova raça (latina) do que a separação étnica. No século passado, o mito da democracia racial foi celebrado em Cuba (Moore, 1988), em Porto Rico (incorporado no caráter nacional *trigueño*: ver Whitten & Torres, 1992 e 1992a), na Venezuela e na Colômbia (incorporado na expressão *café con leche*: ver Wright, 1990; Wade, 1988), na República Dominicana (onde os negros de cidadania dominicana são classificados como *índios* nos documentos e estatísticas oficiais, reservando-se o termo *prietos* apenas para os imigrantes haitianos e seus descendentes), e no Brasil (onde o culto da *morenidade* pode ser visto como uma versão popular daquele mito). Se, modernamente, existe um ideal étnico hegemônico na sociedade civil brasileira, pelo menos desde os anos 30, esse ideal não se baseou na busca da pureza racial, mas sim na ênfase cotidiana no mito da democracia racial (ou da *morenidade*, atualmente) e na prática de relações raciais ambíguas, a saber, que não se caracterizam por distinções nítidas, nem pela frieza no trato social e nos contatos entre pessoas de classe diferente que caracteriza o capitalismo moderno na sua forma mais "racional".

Evidentemente, o modo como os diferentes grupos sociais vivenciam o mito da democracia racial ou o culto da *morenidade* nem sempre é o mesmo.

A especificidade das relações raciais, da identidade étnica e da posição social dos negros na América Latina sempre foi tema controvertido. Para explicar essa especificidade foram usados fatores culturais e estruturais diversos e amiúde divergentes: os diferentes sistemas religiosos (protestante e católico) dominantes na época colonial (Tannenbaum, 1947), as diferentes imagens da norma somática (Hoetink, 1967; Solaún & Kronus, 1973), o perfil demográfico (por exemplo, a desigual proporção de homens e mulheres nas populações de colonos e de escravos, ou a proporção de brancos/índios/negros na população total; ver Freyre, 1933; Horowitz, 1969), as diferenças geográficas, a oposição entre uma orientação "medieval" ou paternalista e uma orientação universalista do Estado (Berghe, 1967; Viotti da Costa, 1985), a posição do Estado em relação aos processos de miscigenação e etnogênese (Mörner, 1967; Solaún & Kronus, 1973), a atitude da elite intelectual (Graham, 1990) e o tipo de economia (Harris, 1964; Ianni, 1970; Mintz & Price, 1976).

A especificidade da América Latina em termos de relações raciais surgiu também de uma comparação com países não-latinos, principalmente com os Estados Unidos. (6) A atitude dos cientistas sociais para com as relações raciais na América Latina tem mudado nas duas últimas décadas. Os estudiosos latino-americanos, de modo geral, tornaram-se mais críticos em relação a seu próprio sistema de relações raciais, aos mitos raciais nacionais e à tendência de excluir a cor e a etnicidade como variáveis explicativas de fenômenos sociais como a pobreza (Fernandes, 1964; Ianni, 1970; Hasenbalg, 1979; Hasenbalg & Silva, 1993). Na *oecumenia* científica de língua inglesa de antes da Segunda Guerra Mundial, a América Latina era vista como uma região substancialmente livre de segregação racial, onde a classe era mais importante do que a raça. Atualmente, um número considerável de estudiosos, predominantemente não-latino-americanos, considera que as relações raciais e a posição social dos afro-latinos são piores do que em sociedades racialmente mais polarizadas, como nos Estados Unidos. A América Latina (sendo o Brasil um caso especialmente relevante devido a sua grande população negra), pintada no passado como um paraíso racial, tornou-se na visão desses estudiosos um inferno racial. A suposição quase evolucionista é que as relações raciais na região irão incorporar algumas das características da situação norte-americana.

Globalização, populações negras e cultura negra

Os desenvolvimentos na comunicação de massa, nos bens de consumo eletrônicos, na indústria do lazer e na globalização da cultura urbana ocidental, de modo geral, impõem certo grau de transformação e até mesmo de uniformidade às culturas de muitas minorias étnicas (Fitzgerald, 1991, p. 203). Ao mesmo tempo, esses desenvolvimentos, que acompanham a globalização da economia e do mercado de trabalho, propiciam condições que facilitam a criação de novas subculturas étnicas e de certas formas de etnicidade: a celebração da especificidade e da alteridade (ver Hannerz, 1989; Appadurai, 1990). Esses desenvolvimentos também podem contribuir, assim, para a heterogeneização cultural. De fato, o *revival* étnico (a redescoberta da especificidade) e o desenvolvimento de um sistema mundial de cultura (a generalização do específico) não são necessariamente antitéticos. A globalização ocorre por meio de um intercâmbio desequilibrado de bens, símbolos e mercadorias culturais. Existem "primeiros" e "terceiros" mundos, centros, pontos intermediários e periferias, posições extremas de transmissão e de recepção (Wallerstein, 1974) - muito embora as posições e relações de poder nos fluxos globais nunca sejam fixas, variando de acordo com o tipo de bem que serve de referência. Há cidades que, por exemplo, são centro do ponto de vista econômico, mas periferia no que se refere à cultura popular (Hannerz, 1993; Appadurai, 1990).

As teorias sobre o processo de globalização, do mesmo modo que as teorias sobre o impacto da mídia e o debate em torno da massificação da cultura popular (Sklair, 1991; Canclini, 1988 e 1993), produziram uma abordagem positiva e outra apocalíptica (Hannerz, 1989). Para a primeira, o processo intensificou a "crioulização" e uma espécie de cosmopolitismo de base, que nos transformou a todos em espectadores desencantados (Hannerz, 1991); para a última, esse processo, ao aniquilar as reações locais, simplesmente favoreceu a aldeia global. Nosso argumento é que a globalização contém os dois aspectos: ela tornou as populações locais informadas sobre mercadorias, estilos de vida, símbolos e culturas remotas, como nunca dantes; mas, graças à substancial ampliação dos horizontes dentro dos quais as populações locais medem suas realizações, talvez tenha intensificado o sentimento de privação relativa. Tal sentimento, por sua vez, pode reduzir a disposição de aproveitar os tradicionais recursos locais, as estratégias de sobrevivência locais, e estimular a busca de novos canais de mobilidade social - por exemplo, a emigração (Sansone,

1992) - assim como novas formas de protesto (Walton & Seddon, 1994). Com efeito, é preciso pensar em termos de "heterogeneização global".

Um bom exemplo dessa "heterogeneização global" é o aumento do intercâmbio simbólico entre os negros nos dois lados do Atlântico. Por um lado, isso homogeneiza os estilos e a música dos negros jovens em países diferentes - o *reggae* e o *hip hop* são os novos propulsores de um processo que já começara com o jazz e o *blues*. O processo de criação desses novos estilos negros jovens, em parte como reação à falta de status e oportunidades, parece semelhante em diferentes países (Hebdige, 1979; Gilroy 1987 e 1993). Por outro lado, esse intercâmbio proporciona novas oportunidades para redefinir a "diferença" negra nas sociedades ocidentais, estetizando-se a negritude, antes de mais nada através de estilos (jovens) de alta visibilidade e da música pop.

As tendências convergentes nas culturas negras locais e o surgimento de uma cultura negra internacional decorrem de uma série complexa de fatores econômicos e culturais.

Para a internacionalização da cultura negra contribui a convergência de certos fatores estruturais determinantes das condições de vida dos negros nos dois lados do Atlântico (cf. Patterson, 1973, p. 237). Muito embora o tamanho e a posição social das populações negras variem consideravelmente de um país a outro, parece que existem traços semelhantes na posição econômica dos negros em países com diferentes sistemas de relações raciais e diferentes histórias negras...:- Nas sociedades da América e da Europa Ocidental, os negros estão historicamente sobre-representados entre os que vivem à margem do mercado de trabalho e entre os pobres. Nos últimos dez ou vinte anos, a reestruturação da economia mundial em moldes pós-fordistas deixou patente que as fases periódicas de recessão e crescimento ocorrem de acordo com "leis" globais, e têm conseqüências semelhantes sobre o mercado de trabalho de diferentes países (Kolko, 1988, pp. 305-42). Essa reestruturação tendeu a piorar a situação de trabalho dos negros (Wilson, 1987) e a bloquear os canais de mobilidade social que há uma década ofereciam oportunidades a grande parte da população negra. Os empregos no setor público, na educação e na indústria pesada que possibilitavam essa mobilidade desapareceram ou se tornaram pouco atraentes. É este o caso, resguardadas as evidentes especificidades locais, de três cidades tão diferentes como Salvador, no Brasil, Paramaribo, no Suriname, e Amsterdã, na Holanda.' Com a globalização da economia, também a divisão do trabalho se torna cada vez mais transnacional. O mesmo se aplica à construção social das imagens relativas ao mercado de trabalho. Nesse aspecto, os tipos de tarefas, empregos, lugares, características e atitudes considerados como "tipicamente negros" por brancos e negros de diferentes países, também parecem se tornar mais parecidos. São estereótipos internacionais, que em geral implicam a associação simbólica da negritude com o lazer e a naturalidade e coexistem com o sistema local de relações raciais e com a cultura negra local, sendo de certo modo reinterpretados nessas condições específicas. Não obstante, esse cenário parece resultar em similaridades crescentes na posição social da maioria das pessoas negras em diferentes países.

A internacionalização da cultura negra, naturalmente, também é o produto da ação dos próprios negros. Importantes canais de comunicação internacional entre negros de diferentes países existem há muito tempo. Eles se tornaram possíveis graças aos laços (pós)coloniais e às conseqüentes linguagens, religiões e esportes comuns. Por exemplo, a música popular dos negros das Antilhas Francesas e da África de fala francesa influenciaram-se mutuamente, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial (Angeloro, 1992). Se os contatos entre negros que falam a mesma língua foram relativamente intensos, até há pouco tempo o intercâmbio cultural entre os negros de fala francesa, espanhola e portuguesa, por um lado, e os de fala inglesa, por outro, esteve restrito ao clero e a alguns intelectuais (Spitzer, 1989). Foi o caso das diminutas elites negras de diferentes países, que criaram sua própria "ágora", no Harlem dos anos 20, e em torno da noção de *négritude*, na Paris dos anos 30 (Löwenthal, 1972; Gendron, 1990). Nas últimas décadas, o intercâmbio cultural decorrente desses processos acelerou-se de modo espantoso.

Primeiro, há o efeito duplo da indústria musical, da indústria da moda e da televisão. Por um lado, os meios de comunicação de massa e a indústria cultural distribuem pelo mundo afora imagens e estereótipos brancos sobre os negros; essas imagens (por exemplo, a representação dos negros como extremamente sensuais e naturais, que, em sua forma mais extrema, é produto dos sistemas de relações raciais polarizados) acabam influenciando a auto-imagem e as visões de mundo de negros e brancos em outros países. Por outro lado, meios de comunicação mais velozes e mais baratos - TV, (8) cinema, vídeo, indústria da música, publicidade - divulgam informações e símbolos provenientes de culturas (negras) distantes para um número bem maior de pessoas.

Em segundo lugar, a migração em massa para as antigas "matrizes" coloniais no século passado e, mais acentuadamente, nas últimas décadas, levou à formação de grandes comunidades negras em países nos quais; até então; havia presença negra reduzida. Essas comunidades tendem a agir como transmissoras transnacionais de uma série de símbolos e mensagens associados à negritude (*blackness*).

Em terceiro lugar, novas oportunidades para a produção e a resistência cultural negra, bem como para o fortalecimento de suas redes internacionais, surgiram em decorrência dos processos de democratização na América Latina e no Caribe, juntamente com a abertura da região para o turismo e o aumento das oportunidades para viagens internacionais. Importantes veículos de internacionalização da cultura negra têm sido as redes de acadêmicos (especialmente os que se dedicam a estudos negros e mantêm programas de intercâmbio estudantil com países africanos), os ativistas políticos negros, os grupos militantes negros, os agentes culturais negros e operadores dos *tours* de consciência negra (que levam grande número de negros norte-americanos em viagens a lugares históricos da diáspora negra na África Ocidental e, mais recentemente, à Bahia), as organizações não-governamentais, as igrejas e as associações religiosas afro-americanas (Palmié, 1994; Oro, 1994).

Para a globalização das culturas e identidades negras também tem contribuído a posição central dos Estados Unidos no sistema mundial de cultura. Historicamente os negros estadunidenses têm desempenhado o papel de transmissores, no intercâmbio simbólico e econômico que está levando à internacionalização da cultura negra de fala inglesa (Patterson, 1973, p. 221). Isto é, embora a África seja freqüentemente celebrada como a principal fonte de inspiração cultural, embora os contatos efetivos com os países africanos estejam em alta e, nas duas últimas décadas, também o movimento rastafári, originário da Jamaica, tenha se tornado importante fonte de inspiração, grande parte dos símbolos, ideais e artefatos fundamentais dessa cultura provém dos Estados Unidos (a parafernália de nacionalismos negros, os produtos de beleza, os modelos usados nos cabeleireiros negros e o lema "*black is beautiful*"). Fora dos Estados Unidos, orientar-se em função dos míticos "*super blacks*" se torna para os negros um modo de se diferenciar dos brancos locais e, ao mesmo tempo, de reivindicar sua participação na "modernidade" e nos rituais do consumo de massa. O uso conspícuo de símbolos habitualmente associados à cultura norte-americana pode ser um modo de aumentar o prestígio da própria subcultura étnica (Appadurai, 1990; Schlesinger, 1987).

Até agora a internacionalização da cultura negra ocorreu especialmente entre os negros de fala inglesa nos Estados Unidos, no Caribe e na Grã-Bretanha (Gilroy, 1987, pp. 153-222). Entretanto, certos produtos da cultura negra de fala inglesa, como a soul music, o *reggae*, a parafernália rastafári e o estilo jovem *hip hop*, auxiliados pela expansão do inglês como língua universal e pelo crescimento da indústria musical, alcançaram e influenciaram grande número de negros nas duas últimas décadas, não só no Brasil (Bacelar, 1989; Viana, 1988; Sansone, 1994a), como também nas Antilhas Francesas (Giraud & Marie, 1987) e na República Dominicana (Venicz, 1991).

O contexto sociocultural local

A cidade de Salvador, com cerca de 80 por cento de negros e mestiços (*pretos e pardos*) entre os seus 2,2 milhões de habitantes contados no Censo de 1991,(9) é uma das maiores concentrações de negros fora da África e a principal cidade do Nordeste brasileiro, região considerada "a margem meridional do Caribe". Há várias semelhanças entre o Nordeste brasileiro, especialmente sua região litorânea, e o Caribe, em aspectos tais como o sistema de *plantation*, a cultura escrava, os sistemas religiosos afro-americanos e os sistemas de relações raciais (Wagley, 1957; Hoetink, 1967, p. 2). Salvador tem pouca tradição de etnogênese, mas muita tradição de casamentos inter-raciais coexistindo com imagens racistas dos negros, especialmente daqueles que combinam a condição de classe baixa com uma compleição mais escura e um fenótipo negróide mais evidente. Nesse sistema de relações raciais, a cultura negra goza de reconhecimento considerável, até mesmo das instituições oficiais, mas os afro-brasileiros atuam muito pouco como uma comunidade étnica coesa, por exemplo, em termos eleitorais.

A Bahia e a região metropolitana de Salvador desempenharam papel central na formação da antropologia afro-americana (cf. Herskovits, 1943; Frazier, 1942). Inspirados pela busca de "africanismos" no Novo Mundo, diversos antropólogos (Herskovits, 1943; Pierson, 1942; Verger, 1957; Bastide, 1967) sustentaram que a Bahia era uma das áreas nas quais a cultura negra havia conservado alto grau de traços africanos. Deixando de lado as discussões em torno da busca de africanismos e de ser a cultura baiana "puramente africana" (como alguns antropólogos costumavam argumentar no passado) - ou se, em vez disso, se relaciona de forma criativa com a África, reinventando-a no contexto

das relações raciais atuais -, não há dúvida de que a Bahia é uma importante área de produção de cultura negra no Novo Mundo.

Nos tempos modernos podem-se identificar três etapas nas relações raciais em Salvador e em sua região, cada qual correspondendo a níveis diferentes de desenvolvimento econômico. Desde a abolição da escravidão em 1888 até o começo dos anos 50, a economia do Recôncavo permaneceu relativamente estagnada, em comparação com o Sudeste e o Sul do Brasil (Pierson, 1942). Pouca imigração européia em comparação com outras regiões do Brasil; emprego na indústria, mínimo. O porto era um dos poucos setores do mercado de trabalho que proporcionava alguma mobilidade social para os negros. As relações raciais eram determinadas por uma sociedade altamente hierárquica em termos de cor e classe (Bacelar, 1993). Os negros, que em esmagadora maioria pertenciam à classe baixa, "sabiam o seu lugar", e a elite, quase totalmente branca, podia manter suas posições exclusivas sem se sentir ameaçada (Azevedo, 1966).

A segunda etapa, começando em meados dos anos 50 com a implantação de duas grandes zonas industriais, se caracterizou por grande expansão do emprego industrial, assim como das oportunidades no setor público e no comércio (Oliveira, 1987). Mais negros tratavam, como nunca, de obter um emprego formal com chances de mobilidade social. Foi um período de crescimento e criatividade para as organizações negras e para a cultura negra. Os novos trabalhadores negros se tornaram receptivos ao orgulho negro (Agier, 1990 e 1992), provavelmente porque, com a mobilidade social ascendente, se defrontaram com barreiras de cor que não eram percebidas até então. Formaram-se novos movimentos negros, e associações carnavalescas exclusivamente negras. A cultura e a religião negras alcançaram maior reconhecimento oficial. Na mídia esse processo foi rotulado de "reafricarização" da Bahia (Bacelar, 1989; Agier, 1990 e 1992; Sansone, no prelo-A).

Nos últimos dez anos a recessão, combinada com a democratização e a rápida "modernização", levou à terceira etapa, caracterizada por uma combinação de novos sonhos e frustrações. Muitos dos canais de mobilidade social, que tinham sido de grande importância para a geração precedente, deixaram de ser relevantes para a geração mais jovem. Por exemplo, diminuíram as oportunidades nos antigos ofícios manuais, assim como na indústria pesada e em alguns setores do serviço público; a queda do valor dos salários contribuiu para rebaixar o status relativamente alto desses empregos. Além disso, novas formas de segregação - em geral mais sutis e nunca explicitamente baseadas na cor - apareceram nos setores avançados do mercado de trabalho (Silva, 1993; Guimarães, 1993). Paralelamente, outras mudanças levaram a um aumento das expectativas em relação ao padrão de vida. No Brasil, como em muitos outros países do Terceiro Mundo, a escolarização em massa, juntamente com os meios de comunicação de massa, contribuiu para uma revolução das expectativas ascendentes. Novos sonhos brotaram da aceitação crescente das expressões culturais negras por parte do Estado e da cultura oficial. Também a indústria do lazer está mais interessada na cultura negra. Mais do que nunca a cultura negra predomina nas imagens e nos discursos da brasilidade (e da baianidade) oficial e comercial.

Essas mudanças, aparentemente contraditórias, exercem forte influência no modo pelo qual os jovens negros, na faixa de 15 a 25 anos, avaliam as prioridades e estratégias de sobrevivência de seus pais e criam suas próprias estratégias. Em comparação com seus pais, o nível educacional desses jovens é substancialmente mais alto; eles têm maior mobilidade, demonstram menos respeito pelo sistema tradicional de status (e de raças), mas também estão mais freqüentemente fora do mercado de trabalho ou, no mínimo, menos satisfeitos com seus empregos. Nas comunidades que estudamos, a situação, em linhas gerais, é a seguinte: a maioria dos pais (mães inclusive) sempre trabalhou, mas permaneceu relativamente distante dos valores e da cultura de classe média, ao passo que a maioria de seus filhos está bem mais próxima; só que, devido a uma combinação de exclusão e auto-exclusão, a grande massa desses jovens está maciçamente desempregada. É especialmente entre os jovens com menos de 25 anos que o status precário das ocupações leva, entre outras coisas, a um deslocamento da fonte do status - do trabalho para o poder de compra - e a um padrão de consumo mais agressivo, impossível de satisfazer com a renda de qualquer emprego regular que esses jovens de classe baixa podem esperar obter.

As diferenças entre as gerações, mencionadas acima, contribuem para criar "tipos" entre os nossos informantes negros, cada qual com uma terminologia específica de cor e modos específicos de lidar com as relações raciais, a negritude e o racismo. Os dois tipos principais são aqueles que chamam a si mesmos de pretos (um termo tradicional, que se refere especialmente à cor) e *os negros* (originalmente, um termo bastante ofensivo que nas últimas décadas virou um termo para afirmação étnica). As pessoas que usam para elas próprias uma variedade de outros termos (os

mais comuns são *moreno*, *escuro*, *pardo* e *mulato*, cujos significados serão dados adiante) formam grupos menos identificáveis, que tendem a se assemelhar mais aos *pretos* que aos *negros*. Os que se definem como *pretos* e como *negros* correspondem, em geral, a duas gerações e a dois modos de encarar a discriminação racial e a negritude.

Mudança no sistema de classificação racial

No Brasil, como no restante da América Latina, o sistema de classificação de cor/raça sempre foi mais complexo do que nos países do Novo Mundo nos quais prevaleceu a variante de relações raciais do norte da Europa Ocidental.

Nossos dados, assim como os de várias outras pesquisas realizadas na Bahia (Harris, 1964 e 1970; Degler, 1971; Sanjek, 1971; Harris et al., 1993; Kottak, 1992), mostram que a terminologia racial é altamente situacional e que seu uso varia de pessoa para pessoa. Para começar, podem-se detectar pelo menos quatro conjuntos de classificação racial (cf. Maggie, 1991). Em primeiro lugar, temos as classificações baseadas no mito fundador da sociedade brasileira, que conta a criação de uma nova raça brasileira por meio da união de três "raças" diferentes: os brancos, os negros e os ameríndios nativos (Da Matta, 1987). Em segundo lugar, temos a terminologia das instituições e estatísticas oficiais: preto, branco, pardo, amarelo e índio. Em terceiro lugar, temos a terminologia polar (*negro* versus *branco*) sugerida pelo movimento negro organizado, cujo apelo atinge vários artistas e intelectuais - cabe acrescentar que, sob a perspectiva dos usuários dessa terminologia, os índios nativos do Brasil são vistos com simpatia mas, em geral, não são mencionados como possíveis aliados políticos. Em quarto lugar, temos o código popular usado no cotidiano, que reflete uma "pigmentocracia" organizada de acordo com um continuum de cor, com o louro nórdico na "melhor" posição e o africano não miscigenado no ponto "mais feio". Nesse código popular pode-se identificar uma variedade de subcódigos para diferentes esferas da vida: a vida familiar, o grupo de amigos, as brincadeiras, as brigas, o namoro, a vida religiosa (Sansone, 1994). Tempo e lugar também afetam a terminologia racial. O próprio bairro é percebido como um espaço liminar. No centro da cidade e nos bairros de classe alta, em contraste, percebe-se que o manejo das impressões e da aparência física de acordo com os padrões "brancos" é muito mais importante. Durante o dia, quando se enfrenta a dureza da vida numa cidade do Terceiro Mundo (quando se vai "à luta", "arrumar o que fazer"), a tendência é minimizar a diferença de cor, enquanto se afirma o universalismo que deveria reger a conduta social ("somos todos iguais e temos todos os mesmos direitos"). Durante o tempo de lazer, quando o importante é se divertir e relaxar, a terminologia de cor pode ser usada de forma mais livre, por exemplo, chamando um amigo de "meu branquinho" ou um inimigo de "seu negro". A proximidade também é relevante. Quando se faz referência a alguém fisicamente próximo, termos mais gentis são usados, inclusive por indivíduos que, em outras circunstâncias, tendem a discriminar. Assim, um homem que, num país de fala inglesa das Américas, seria simplesmente um "*black*", em Salvador poderá ser *negro* durante o carnaval ou quando está tocando ou dançando samba; *escuro*, para seus colegas de trabalho; *moreno ou negão*, para os companheiros de bebida; *neguinho*, para sua namorada; *preto*, para as estatísticas oficiais; e *pardo*, em sua certidão de nascimento.

Essa complexidade aponta para situações em que a cor é considerada fundamental na orientação das relações sociais e das relações de poder em certos domínios, ao passo que, em outros, não aparece como problema. Nesses outros domínios a distinção está mais associada a classe, gênero, idade e local de moradia. Os domínios do primeiro tipo, ou "duros", são: 1) o trabalho, especialmente a procura de trabalho; 2) o namoro e o mercado de casamentos; 3) os contatos com a polícia. Este último é relevante para uma minoria de homens mais afeita à vida das ruas. Os domínios do segundo tipo, ou "suaves", são todas as situações em que ser negro não constitui um obstáculo: 1) no lazer (bar, jogo de dominó, futebol, torcidas de futebol, bate-papo no bairro de tardinha, rodas de samba, bailes e danceterias, festas de rua, carnaval, a patota ou o grupo de amigos); 2) na vida religiosa (a igreja católica, as igrejas pentecostais, o espiritismo). O terceiro tipo de domínio é o *espaço negro*, isto é, os momentos em que ser negro pode ser uma vantagem: os *blocos afro*, a *batucada*, o *terreiro* e a *capoeira*. No espaço negro mandam os negros: os não-negros são geralmente bem-vindos, mas precisam negociar sua presença e seu papel. Essa hierarquia de domínios, que é uma elaboração de todos os entrevistados, até certo ponto independentemente da cor, sugere um continuum: o racismo é fortíssimo quando se está procurando trabalho, mais fraco nos domínios "suaves" e fraquíssimo no *espaço negro*.

A terminologia racial brasileira está se transformando nas últimas décadas. Conserva entretanto várias especificidades. De uma parte, nossos dados mostram que ainda é muito freqüente o uso de diferentes termos de cor

para definir a mesma pessoa - um fenômeno que outros pesquisadores, no passado, consideraram como característica-chave da terminologia racial brasileira (Harris, 1964 e 1970; Sanjek, 1971). Assim, uma criança pode ser definida como *preta* pelo pai, mas como *morena* pela mãe; e uma dada família pode ser chamada de *escura* por um vizinho, e *mista* por outro. De outra parte, em comparação com os dados coletados há 25 ou trinta anos por Harris (1964 e 1970) e Sanjek (1971), nossa pesquisa indica uma possível simplificação da terminologia nas últimas décadas, especialmente entre os jovens, como já foi apontado por outra pesquisa (Kottak, 1992). Dentre os oito termos mais usados na auto-identificação de cor, sete eram usados tanto em Salvador como em Camaçari (*moreno, pardo, branco, preto, negro, escuro e moreno claro*). Dos 99 termos possíveis para indicação da cor incluídos em nossa lista, apenas 25 eram efetivamente usados na auto-identificação. Muitos outros parecem ser usados como segundo termo, com menor autoridade e apenas em momentos específicos, tais como *piadas, namoro, brigas*.

Outra mudança interessante é o uso crescente do termo *negro* em lugar de *preto*, especialmente entre os jovens e os mais escolarizados. Em ambas as áreas pesquisadas, os que se declaram *negros* são jovens. Apenas um dentre os 26 *negros* em Camaçari e quatro dos 36 *negros* de Salvador têm mais de 40 anos. *Negros* são, além disso, os mais escolarizados dos negros. Nas duas áreas, num total de 67 *negros* há apenas um analfabeto. Ao mesmo tempo, o desemprego entre os que se declaram *negros* é bem mais alto do que entre os que se definem com termos de cor etnicamente menos afirmativos, tais como *preto, moreno, pardo e escuro*.

A popularidade crescente do termo *negro* e, de modo geral, a atitude em face da discriminação racial, são informadas por idade, escolaridade e renda. Para os informantes, foi muito complicado conversar sobre racismo e ainda mais difícil fornecer exemplos concretos. Quanto mais formal a entrevista, mais as pessoas se sentiram constrangidas com a questão da cor e, em particular, do racismo. Os exemplos de discriminação racial, quando aparecem, freqüentemente se referem a terceiros ou a algum episódio relatado na mídia. Os mais jovens, com nível educacional mais alto e melhor renda, independentemente da cor, são os que mais tendem a apontar a existência de racismo no Brasil e os mais capazes de mencionar pelo menos um caso concreto de racismo. Os informantes com maior renda estão mais atentos ao racismo. Em ambas as áreas, nenhum dos que ganham mais de cinco salários mínimos nega a existência de racismo no Brasil. Como era previsível, os que se declaram *negros* são os mais explícitos na condenação do racismo, ao passo que uma parte maior dos que se declaram *pretos e morenos* diz que não existe racismo no país.

Embora a relativa simplificação da terminologia de cor e a crescente popularidade do termo *negro* pudessem sugerir, à primeira vista, que a terminologia brasileira de cor está mudando, na direção de um sistema racial mais polarizado, outros desenvolvimentos dessa terminologia indicaram que a famigerada ambigüidade dos termos de cor no Brasil é persistente, e para isto contribuem também os próprios negros.

Se os jovens negros baianos usam menos termos, também criam novos ou reinterpretam outros usados por seus pais, como *baianidade*, ao qual emprestam uma conotação distinta. Para os jovens, "ser *baiano*" e "sentir a *baianidade*" são expressões-chave de um tipo "suave" de identidade negra, não explicitamente contrastiva, decorrente da tentativa de sentirem orgulho de ser negro e, ao mesmo tempo, ser jovem e moderno, isto é, capaz de consumir de modo conspícuo as mercadorias culturais e a moda (Pinho, 1994). Se os pais, valendo-se da linguagem do protesto e da insatisfação, reivindicam seus direitos de *cidadania* proclamando-se orgulhosamente "cidadãos brasileiros" e põem em segundo plano a identidade regional baiana; hoje sua prole tende a reivindicar seus direitos proclamando-se *baianos* e, em segundo lugar, *negros*. Afora o termo *negro*, usado principalmente por um segmento específico da população, outros termos raciais estão ficando mais populares entre a maioria dos jovens menos politizados e menos escolarizados. E o caso do termo *moreno*, muito combatido pelos militantes negros e por diversos sociólogos, que o consideram permeado da "hipocrisia" da classificação racial brasileira, ainda mais popular entre os jovens, que o usam em lugar da profusão de termos usados pela geração de seus pais para definir os brasileiros não-brancos de diferentes tonalidades. A popularidade do termo *moreno* decorre, em grande parte, do papel central que desempenha nas letras da música popular. Por exemplo, as letras de Moraes Moreira (como em *A fábula das três meninas: branca, morena e negra*) e de vários intérpretes da *axé music*, cujas letras cantam a mistura racial, a aromática mistura de raças e temperos, a beleza da *morenidade*.

A cultura negra como cultura jovem

Hoje dá para dizer que a nova geração de negros baianos assume a negritude de forma mais explícita e

extrovertida que as gerações precedentes.

As mudanças na identidade e na cultura negras entre os jovens são produto de dois fatores. Por um lado, a crise econômica frustra as expectativas de emprego e, paradoxalmente, aumenta a importância do consumo conspícuo e do lazer na busca de status, dignidade e direitos civis. Por outro lado, há um forte desejo de "ser alguém" e de "pertencer": Nem as formas tradicionais de protesto político, como os partidos, sindicatos e associações comunitárias, nem as formas tradicionais da cultura negra e da religião aparecem aos jovens como veículos possíveis dessa nova mistura de insatisfação e desejo.

Talvez a principal novidade da identidade negra criada pelos negros jovens seja mais o fato de se basear na cor - consciência de cor, orgulho negro, modo de disposição e apresentação original do corpo negro -, do que a identificação e envolvimento com os aspectos mais tradicionais da cultura negra. Esses aspectos - dentre os quais o mais importante é o candomblé, a religião sincrética afro-brasileira, e seu complexo sistema simbólico - constituem o que na Bahia, nas últimas décadas, o Estado, os agentes culturais e turísticos, os intelectuais negros e uma parte do clero convencionaram chamar "cultura negra" ou "cultura afro-baiana".

A menor centralidade do candomblé na definição do que é ser negro hoje na Bahia tem a ver também com o processo de secularização entre os jovens como um todo. Nas duas áreas pesquisadas, os jovens são menos religiosos que seus pais e menos assíduos à Igreja Católica, ou às protestantes, e mesmo ao candomblé. Quando há envolvimento mais intenso dos jovens com a religião, ele se dá sob novas formas. Em Camaçari, os jovens estão fortemente representados nas comunidades de base da Igreja Católica, inspiradas na Teologia da Libertação. Em Salvador, estão presentes em diferentes igrejas e associações espíritas. Também são jovens todos os raros seguidores de religiões orientais, como o budismo. Para alguns dos que se definem *negros*, especialmente os que participam de movimentos de emancipação negra, a consciência de cor pode levar à redescoberta do candomblé sob nova luz étnica: usa-se o candomblé de forma diacrítica, mais como um símbolo de negritude do que em virtude de suas propriedades religiosas ou curativas.

É importante ressaltar que a identificação intensa com o candomblé - fazer parte do povo *de santo* - não corresponde, como tal, a uma consciência negra mais forte. Em Salvador, 28 por cento dos que dizem gostar do candomblé declaram que não existe discriminação racial no Brasil, contra 12 por cento dos que se dizem indiferentes ao candomblé e 13 por cento dos que o rejeitam totalmente.

Em grau menor, esse hiato entre a identificação com o que é habitualmente considerado "cultura negra tradicional" e a consciência de cor ou identidade negra pode ser percebido também entre os participantes assíduos dos *blocos afro* (associações carnavalescas exclusivamente negras) e dos *sambões*, assim como entre os fãs da *axe music*. Essas pessoas nem sempre são as que falam com mais veemência contra o racismo ou a favor da identidade negra. Com efeito, para a maioria - com a parcial exceção dos *negros* mais escolarizados - a *cultura negra*, antes de estar associada a confronto com os não-negros, é um momento/espço liminar no qual se pode ficar à vontade enquanto pessoa negra, divertir-se, comunicar-se com os não-negros a partir de uma posição de força, buscar encantá-los com uma negritude sensual e engraçada, negociar espaços e momentos de liberdade com os que detêm poder e alcançar a dignidade que em outros momentos se encontra sob forte pressão. Nossos entrevistados tendem a ver a prática da cultura negra - por exemplo, ficar com os colegas de trabalho para beber e tocar samba - mais como válvula de escape do que como detonador: uma forma de se esquivar momentaneamente do racismo, antes que combatê-lo de modo organizado. Isto não quer dizer que a cultura negra tradicional não seja considerada importante pelos jovens que se dizem *negros*, ou que ela não produza símbolos étnicos capazes de afirmar a nova identidade negra. Talvez os jovens dançam o *samba de roda* tradicional com menos charme e frequência do que seus pais quando tinham a sua idade; talvez até prefiram danças mais modernas; como o *samba-reggae* ou a versão brasileira do hip *hop* (*o funqui*). Mesmo assim, estão mais propensos a associar *samba de roda* com negritude, de uma forma que seus pais jamais imaginaram.

Uma segunda característica-chave da nova identidade negra baiana que põe juntos o discurso *negro*, etnicamente mais afirmativo, e o discurso *moreno*, de orientação mais consumista, é o fato de estar mais estreitamente associada à cultura jovem e à indústria do lazer. Ao criarem essa identidade, os negros jovens não questionam apenas as atitudes dos brancos, mas também a de seus próprios pais. Ao criticarem o que consideram a cultura "atrasada" de seus pais, identificando-a com "o mundo do passado", esses negros jovens expressam o desejo de ser negros e

modernos. Com efeito, essa etnicidade, mais do que se impor sobre outras identidades baseadas na idade e na classe, combina o "ser negro" com ser jovem e das classes populares. Como a maior parte das novas etnicidades no contexto urbano, trata-se de uma identidade "e/e", mais do que uma identidade "ou/ou" - uma das chamadas "jovetnicidades" (*youthnicities*) que parecem estar se desenvolvendo em muitas áreas urbanas (Rogilds, 1993).

Através de uma nova identidade negra, os negros jovens tentam redefinir a negritude e reverter o estigma associado a ser negro. Para tanto, tornam a negritude mais espetacular, criando novos estilos negros, especialmente para o lazer em público. Estilos que são usados para se relacionar à simbologia da moderna indústria cultural. Nessa embocadura, a identidade negra se torna uma variedade da identidade jovem. As novas formas espetaculares assumidas pela cultura negra se associam intimamente à cultura jovem. Mediante a associação intrínseca com os símbolos e (eventualmente) práticas da indústria cultural e da indústria da moda, essa versão jovem da cultura negra se torna algo mais visível aos não-negros e mais acessível, porque é possível participar dela em tempo parcial (nas saídas à noite, nos fins de semana ou durante as inúmeras festas da Bahia).

Outra característica importante dessa nova identidade negra é sua orientação internacional. Seus símbolos étnicos não provêm somente do universo afro-brasileiro, mas também "de fora" - da reinterpretação de símbolos e produtos culturais associados às populações negras de outros países (por exemplo, das ex-colônias portuguesas na África) ou à moderna cultura negra internacional (Sansone, 1994a). A nova identidade negra se apóia também na descoberta de certos aspectos da cultura afro-brasileira - especialmente a música de percussão e a *capoeira* - , promovidos nas últimas décadas por artistas influentes que fizeram experiências em *world music* (como Paul Simon) e pelos organizadores de festivais multiculturais na Europa e na América do Norte. A descoberta internacional de alguns dos aspectos "genuínos" da cultura afro-brasileira é altamente celebrada pelo *mainstream* da mídia no Brasil. Esta, por sua vez, aos olhos dos brasileiros comuns, confere autoridade àqueles que fazem experiências com as "raízes" da cultura negra.

A internacionalização da cultura afro-brasileira é mais evidente na música. *O reggae* e o *funk* (Viana, 1988) influenciaram um segmento importante da juventude negra nos últimos vinte anos, em todo o Brasil. Eles se transformaram no *samba-reggae* e, mais recentemente, nos chamados *bailes `funqui* ". A internacionalização pode ser notada também nas técnicas e estilos de tratar o cabelo (*black hair*) (10) e nas roupas.(11)

A internacionalização dos aspectos da cultura negra associados ao lazer também está em curso entre jovens de outros países. No Caribe de fala inglesa e na diáspora caribenha e africana nas antigas potências coloniais europeias (Inglaterra, França e Holanda), bem como na América do Norte, esse processo está bem mais avançado (Sansone, 1994a). A internacionalização da cultura negra baiana enfrenta alguns obstáculos. A Bahia está relativamente distante dos centros de produção dos novos símbolos negros internacionais (o eixo EUA-Jamaica-Inglaterra), distância alargada pelas diferenças na língua, nos códigos raciais e na pobreza. Em Salvador, só uma pequena minoria de jovens pode dispor da renda que serve de passaporte para a participação conspícua na cultura jovem e na cultura negra internacional. De fato, estamos diante de um paradoxo. De um lado, na Bahia, em comparação com os países de língua inglesa mencionados acima, as "raízes africanas" estão bem próximas, por assim dizer. Nos relatos dos viajantes dos séculos XVIII e XIX, a Bahia era citada muitas vezes como uma "Atenas Negra", uma "Roma Negra". Há algumas décadas, a suposta "africanidade" da cultura negra baiana tradicional vem fascinando antropólogos estrangeiros famosos (Melville Herskovits, Pierre Verger, Roger Bastide e outros). Ela inspirou a obra do mais celebrado escritor brasileiro contemporâneo, Jorge Amado, a música popular e diversas telenovelas. Nos últimos anos, a "africanidade" baiana recebeu novo impulso da parte de um número reduzido, porém crescente, de negros norte-americanos que, individualmente ou em grupos, têm visitado diversos lugares e festas na Bahia, como parte de sua busca de "africanismos" na diáspora negra. Por outro lado, a falta de dinheiro e de experiência com a indústria da mídia internacional cria dificuldades para que a Bahia seja promovida de fonte de inspiração do imaginário africano-americano a um dos centros de produção e distribuição de símbolos negros internacionais.

Rumo a um sistema de relações raciais mais complexo

Na Bahia, e possivelmente em todo o Brasil, a nova identidade negra que acabamos de descrever permanece bastante moderada, fazendo-se visível só em ocasiões particulares: os negros jovens não a invocam o tempo todo. A principal razão do caráter episódico da nova identidade negra baiana é que, muito embora uma parte de seus símbolos

provenha da experiência negra nos EUA, onde a identidade negra se assenta nos laços relativamente estreitos entre as comunidades negras locais e num sistema polarizado de relações raciais, ela opera sem ser realmente a expressão de uma comunidade negra coesa desse tipo: uma comunidade imaginada e definida com base num território e em recursos compartilhados, com interesses e políticas antagônicas em face dos não-negros. Em Salvador esse sentimento de comunidade não existe sequer nos bairros em que os negros são a esmagadora maioria. Nessa cidade todos os bairros de classe baixa podem ser considerados como comunidades negras *de facto* (em muitas áreas os negros e mestiços representam mais de 95 por cento da população), mas não se enxergam desse jeito. São negros "em si", não "para si". Por exemplo, ainda que em Salvador os não-brancos representem quase 80 por cento do total de eleitores, as tentativas de candidatos negros de conquistar votos na base da etnia quase sempre fracassaram (Oliveira, 1991). As lideranças comunitárias (negras) raramente apelam a sentimentos étnicos; sua retórica se baseia muito mais nos laços de classe ou de moradia. Além disso, na região metropolitana de Salvador o racismo até agora não levou a um processo significativo de etnização. Ninguém, a não ser um pequeno grupo de militantes negros, fala em termos de maioria e minoria étnica. O curioso é que, sob essa perspectiva, os brancos seriam uma pequena minoria. Tampouco contribuiu para a emergência de um sentimento étnico o fato de a elite econômica ser quase totalmente branca. Evidentemente, é preciso muito mais do que a experiência comum de pobreza e de racismo explícito esporádico para a emergência de um grupo étnico.

O caráter episódico ou mesmo fraco da identidade negra na Bahia não quer dizer que as questões da cor e do racismo tendam a desaparecer da lista de tensões urbanas. Há indícios efetivos de uma possível intensificação da identidade negra e da sensibilidade à discriminação racial nos próximos anos, uma vez que tais sentimentos são mais fortes entre os setores mais dinâmicos da população e entre aqueles mais afetados pela "modernização", como os jovens; os mais escolarizados e os de maior renda: Os "pretos" não se sentem afetados por esse tipo de discriminação, sobretudo porque, na vida privada, no trabalho ou no lazer, têm menos oportunidades de contato com não-negros. Os negros mais jovens e mais escolarizados são bem mais sensíveis à discriminação racial, porque, além de serem mais curiosos, por estarem numa etapa da vida em que a personalidade está tomando forma, estão mais bem apetrechados para a exploração da cidade e de estilos, além das fronteiras geográficas e simbólicas de sua própria comunidade.

A nova identidade negra baiana realça alguns dilemas das relações raciais no Brasil: um sentimento fraco de "comunidade negra"; uma cultura negra forte e rica, às vezes oficialmente reconhecida, sendo que a participação nessa cultura não está vinculada a um forte sentimento de identidade negra; uma identidade negra que apenas episodicamente se cristaliza, ou durante certos rituais (principalmente no carnaval, nos ritos do candomblé, no jogo de capoeira, nas rodas de samba e nas batucadas); manifestações abertas e sutis de racismo coexistindo com momentos de cordialidade inter-racial, uma cordialidade que é concreta nos bairros populares e um tanto quanto simbólica nas classes médias; por último, mas não menos importante, a existência da democracia racial como mito fundador das relações raciais no Brasil (Da Matta, 1978). Este é um mito aceito pela ampla maioria, reproduzido na vida cotidiana (Sansone, no prelo) e, de certo modo, reflete uma realidade que merece análise antropológica. Não deveria ser tratado como se fosse uma farsa imposta de cima para mascarar o racismo. Em certos domínios, como a vida familiar e o lazer, esse mito popular coexiste com a relativização da diferença de cor nas práticas sociais, com momentos de intimidade extra-racial, com a elaboração de estratégias individuais de manejo da aparência física negra na vida cotidiana.

A terminologia de cor acima descrita, bem como sua articulação nos discursos raciais nos bairros populares que focalizamos, corresponde a um sistema de relações raciais baseado em complexa divisão racial-cultural do mercado de trabalho e do espaço urbano. Nesse sistema existem ocupações e postos de trabalho que "pertencem" aos diferentes tipos raciais e aos diferentes tipos de negros (escolarizados ou não, etnicamente afirmativos ou "cocos" - pretos por fora e brancos por dentro -, de classe baixa, de classe média). Essa nova divisão, que tomou forma nas últimas duas décadas, está substituindo o racismo explícito e até mesmo brutal que no passado recente marcava as relações raciais na Bahia. Hoje em dia, a divisão racial-cultural opera mediante novas visões naturalizadoras da diferença baseada na cor, que associam a cada fenótipo características psicológicas e culturais peculiares. Ela permeia tanto a alta cultura como a cultura popular e é operada tanto "de fora", pela ação dos não-negros, como "de dentro", pela ação dos próprios negros. Naturalmente, cada grupo contribui com ela à sua maneira.

No cerne dessa divisão, está a idéia de que os negros se relacionam com a natureza de uma forma específica, mais genuína, sensual, corporal e até mesmo lúdica. Supõe-se que os negros ainda dispõem de algo que os brancos

perderam: intimidade com a natureza. Essa idéia, tão velha quanto a história dos contatos entre brancos e negros no Brasil, sobreviveu às mudanças no modo de inserção dos negros na sociedade e, mais especificamente, no mercado de trabalho. Ajustando-se às contingências do presente, essa idéia se converte num discurso importante na sociedade (pós-) moderna, que se sente demasiado prometida e apartada da natureza e, mais do que nunca, parece necessitar de uma categoria de *homo ludens* por natureza - reinventando os "negros" como um tipo sociopsicológico diferente.

Para a construção dessa espécie de discurso contribuem, naturalmente, os negrófobos, tanto os eruditos ("os negros têm uma personalidade que não se adequa aos imperativos da técnica e da modernidade") como os vulgares ("coisa de preto", que é sinônimo de serviço malfeito). Talvez a principal diferença em relação ao passado é que atualmente esse discurso também recebe contribuições de um número crescente de negrófilos (Gendron, 1990), tanto eruditos (antropólogos, artistas, intelectuais, estrangeiros, fascinados pelo "carma" da Bahia) quanto vulgares (os "mercadores de mulatas", turistas brancos ansiosos por corpos negros e fortes emoções tropicais). Acrescentando-se ainda a essa construção a auto-imagem de uma parcela da população negra que acredita que o negro tem mais *raça*, mais *ginga* e *swing* (agilidade e habilidade para a dança) e mais *axé* (poderes espirituais). Essa auto-imagem negra usa a noção de *baianidade* (que incorpora uma personalidade lúdica e, ao mesmo tempo, moderna e natural), definida em oposição a sua antítese, a representação exagerada da atmosfera de São Paulo nas histórias dos emigrantes (fria, cinzenta, excessivamente veloz, hostil). Os meios de comunicação de massa e a publicidade disseminam essas imagens - as negrofóbicas cada vez menos, as negrófilas cada vez mais. Atualmente, é nesse contexto que o lugar da cor na divisão do trabalho e do espaço urbano é redefinido.

Pode-se dizer, para provocar, que no Brasil, ou pelo menos na região metropolitana de Salvador, as relações raciais são "dionisíacas", apesar de tudo. O *moreno* é o capricho nacional. Apenas uma minoria (embora crescente) da população de origem ou descendência afro-americana se define como *negra*; e, em meio a esta, muitos entendem essa identidade como uma proclamação de orgulho negro, mais do que uma bandeira contra os brancos. Poucos acreditam na polarização étnica e quase ninguém deseja medidas especiais para aliviar a pobreza dos brasileiros negros em particular (cf. Hasenbalg & Silva, 1993). Não obstante, segundo o discurso do (diminuto) movimento negro organizado, no Brasil as relações raciais são "apolíneas" - polarizadas, em conflito permanente, explicitamente racistas, desprovidas de real cordialidade, permeadas apenas pela hipocrisia em branco e preto.

A cor, as relações raciais e a (re)criação diária do racismo precisam ser concebidas num contexto novo, complexo e até mesmo confuso, que envolve elementos opostos. De um lado, há o desenvolvimento de uma nova identidade negra e, num amplo segmento da população, de um certo orgulho negro. Há também uma nova busca de pureza na cultura afro-baiana, principalmente em suas dimensões religiosas, que freqüentemente se expressa no esforço de "reafricanizar" cultos e ícones, eliminando todos os vestígios de "mistura", especialmente com o catolicismo popular (Agier, 1992). De outro lado, existem novas formas de sincretismo associadas às expressões culturais e religiosas negras, tais como a música, a roupa, o cabelo e os símbolos religiosos. E há um novo sentimento de admiração pelas pessoas negras. Há uma percepção mais aguda do racismo, mas o novo orgulho negro nem sempre é antibranco. E há, também, nítido aumento dos casamentos inter-raciais (como mostra a comparação entre os números dos censos de 1980 e de 1991). Talvez possamos ver essas novas formas de essencialismo e sincretismo como respostas diferentes do mesmo povo às mesmas contradições, e talvez possamos considerar também os produtos da "reafricanização" como construções sincréticas de um tipo mais sofisticado. Essa complexidade altera o modo pelo qual a combinação entre cor, classe, nível educacional, idade e gênero - mais do que a cor em si - cria diferenças de opiniões, gostos e terminologias de cor.

Conclusões

A transformação da cultura negra baiana e a "reafricanização" da Bahia, gosta de dizer a mídia no Brasil, são fenômenos realmente complexos. Mostram tendências internacionais e internacionalizantes, mas continuam a chamar nossa atenção para muitos dos segredos e especificidades da vida brasileira.

A cultura negra baiana está enfrentando tendências cada vez mais globalizantes. Está cada vez mais associada ao que Paul Gilroy (1993) chama de "*Black Atlantic*": a moderna cultura negra internacional que se desenvolve nos dois lados do Atlântico, (12) especialmente entre os negros de fala inglesa nas Américas e nos países da diáspora caribenha na Europa (Sansone, 1994a). As cinco áreas nas quais é mais evidente a globalização das relações raciais e

da cultura negra da Bahia são: a terminologia racial (especialmente o termo "*black*"), os ideais etnopolíticos (*empowerment*, reparações, ação afirmativa etc.), o gosto musical, a "reafricanização" do sistema religioso afrobrasileiro e o manejo em público do corpo negro (a moda, o cabelo, certos aspectos da mímica).

O caso brasileiro mostra, porém, que um novo uso dos símbolos negros não precisa estar automaticamente associado a uma intensificação da polarização étnica nos moldes dos Estados Unidos ou do norte da Europa Ocidental. Os jovens negros da Bahia demonstram, entre outras coisas, que hoje os símbolos étnicos podem ser usados mais facilmente que no passado, não apenas diacriticamente, mas também para estimular a participação simbólica de um grupo específico em alguns setores da moderna vida urbana. Para eles, diferenciar-se pelo uso da etnicidade pode ser um modo de participar de uma sociedade que, em certos domínios, confere capital simbólico à extravagância e à criatividade estilística (Featherstone, 1991, pp. 65-82; Harvey, 1993, pp. 71-82).

É importante tratar com cuidado a relação entre essa tentativa de se distinguir simbolicamente dos outros mediante estilos dispostos de maneira conspícua no lazer em público e o perverso sistema de oportunidades numa cidade do Terceiro Mundo, como Salvador. Obviamente, essa relação é muito diferente entre os jovens negros de classe baixa de Washington, por exemplo. Em Salvador a maioria da população não consegue satisfazer as necessidades básicas de maneira adequada. Nesse aspecto, a comparação da realidade baiana com a situação da população negra nos Estados Unidos pode ajudar a identificar processos globais, desde que isto não leve a negligenciar a especificidade do Terceiro Mundo brasileiro. Isso não significa reduzir toda a situação dos negros brasileiros a um problema de classe, como fizeram muitos intelectuais até há poucos anos, mas simplesmente introduzir um elemento de relatividade. Uma coisa é redescobrir as raízes ou ser um *rastaman* de barriga cheia; outra é fazer isto de estômago vazio e com um leque de opções muito menor.

Tais desdobramentos indicam que, ao lado da globalização, continuam a existir diferenças básicas entre a situação baiana, de um lado, e a situação da cultura e da identidade negras na diáspora negra da Europa e na comunidade negra dos EUA, de outro.

Decisivo para essas diferenças é que, historicamente, o sistema brasileiro de relações raciais não estimulou a etnicidade entre os negros, os americanos nativos ou os imigrantes. Nos últimos cinquenta ou sessenta anos, o discurso do Estado sobre a questão da raça enfatizou a existência da democracia racial - representando o Brasil como um país onde o importante é a classe, não a raça - e a criação de uma nova raça brasileira por meio da miscigenação (Da Matta, 1987, pp. 58-85; Ianni, 1992, pp. 115-42). É através desse *habitus* étnico específico que os símbolos étnicos internacionais são reinterpretados e misturados aos símbolos locais.

Além disso, o caso da nova cultura negra baiana é outra evidência de que a cultura popular - e a cultura negra é uma forma de cultura popular - não é simplesmente produto da persistência das tradições, mas também a experiência da "modernidade" *desde abajo*. A cultura popular reflete tanto a dinâmica local como as tendências globais. A nova cultura negra baiana não é a expressão de uma comunidade negra tal como a conhecemos nos Estados Unidos, nem é simplesmente um produto da mídia e da globalização. É a reinterpretação das relações raciais no Recôncavo Baiano no bojo do processo de democratização, internacionalização da cultura jovem e negra, turismo ascendente e desencantamento político, combinados com prolongada crise econômica. Esse processo levou à redefinição do sistema de status associado a classe e a cor e põe hoje novas prioridades para as gerações mais jovens.

NOTAS

* Trabalho apresentado na XVIII Reunião Anual da ANPOCS, GT "Relações raciais e identidade étnica". Caxambu. 23-27 de novembro de 1994.

1. Chamamos a atenção do leitor para os dois sentidos em que o termo "negro" é usado nesta tradução: em primeiro lugar, como designação genérica das populações de ascendência afro-americana; em segundo lugar, como uma forma específica de auto-identificação étnica, usada por certos segmentos dessas populações nas áreas pesquisadas pelo autor na Bahia. Quando empregado nesta segunda acepção (como uma categoria "nativa", portanto), o termo virá entre aspas, ou em itálico (NT).

2. Para exemplos de publicações muito interessantes em francês ou português sobre os negros na Bahia, especialmente sobre as relações entre cultura negra e cultura operária, a etnicidade no candomblé e a criação de novas associações carnavalescas exclusivamente negras, ver Agier, 1990, 1992 e em comparação; Bacelar, 1989; Cunha, 1991.

3. Por exemplo, a polêmica entre Frazier (1942) e Herskovits (1943) sobre as causas e as origens da cultura negra e da "família negra" foi provocada pelos trabalhos de campo realizados na Bahia nos anos 30.
4. Este trabalho baseia-se na pesquisa "Cor, classe e modernidade na vida cotidiana de duas áreas da Bahia", que faz parte do programa de pesquisa "A cor da Bahia", apoiado pela Fundação Ford na Universidade Federal da Bahia.
5. O trabalho de campo, realizado por Ângela Figueiredo e por mim, durou vinte meses. Em cada área fizemos observação participante, aplicamos um questionário a quinhentas pessoas e coletamos cinquenta entrevistas em profundidade.
6. A análise das relações raciais na América Latina segundo uma perspectiva norte-americana produziu inúmeros trabalhos. No passado tivemos, entre outros, Pierson (1942), Tannenbaum (1948), Frazier (1942 e 1968) e Wagley (1963). Mais recentemente, Degler (1971), Skidmore (1974 e 1993), Rout (1976), Fontaine (1985) e Whitten & Torres (1992 e 1992a).
7. Fiz pesquisa nas três e estou planejando uma pesquisa comparativa, sobre ser negro nessas diferentes cidades, que deverá se iniciar em meados de 1995.
8. Não se pode subestimar o impacto mundial dos programas de TV orientados para os negros (por exemplo, o seriado *Raízes*, o *Bill Cosby Show* e a série educativa *Negros no Mundo*, da BBC).
9. Para o registro da cor, o Censo brasileiro usa quatro termos: *branco*, *pardo* (para os mestiços), *preto*, *amarelo* (para os japoneses e chineses). No momento da redação deste trabalho não estavam disponíveis os dados detalhados do Censo de 1991. Em 1981, a população do município de Salvador se compunha de 24,28 % de brancos, 17,27 % de negros e 58,35 % de mestiços. O número de japoneses e chineses era irrelevante. Naquele ano, a população do município de Camaçari se compunha de 17,8 % de brancos, 11 % de negros e 69,6 % de mestiços.
10. O alisamento e as tranças comuns podem ser feitos com produtos e instrumentos locais e baratos, ao passo que muitos produtos necessários para os penteados da moda atual, como o curly e as tranças longas, são muito caros, porque importados dos Estados Unidos.
11. O visual dos *hip hoppers* brasileiros (os *fanqueiros*), criado no Rio de Janeiro e expandido para Salvador, é uma reinterpretação de *videoclips*, figuras de capas de discos e imagens estilizadas dos guetos negros norte-americanos, divulgadas nos filmes dirigidos por Spike Lee.
12. Sobre a internacionalização da cultura e da identidade negras, ver Patterson (1973), Edmonson (1974) e Gilroy (1987 e 1993).

BIBLIOGRAFIA

- AGIER, Michel. (1990), "Espaço urbano, família e status social. O novo operariado baiano nos seus bairros". *Caderno CRH*, 13: 39-62.
- _____. (1992), "Ethnopolitique: racisme, status et mouvement noir à Bahia". *Cahiers d'Études Africaines*, 32, 1: 1-24.
- _____. (em preparação), *A invenção da África. História do bloco afro-baiano Ylê Ayiê*.
- ANGELORO, Antonio. (1992), "Back-to-Africa: the `Reverse'. Transculturation of salsa/Cuban Popular Music", in V Boggs (org.), *Salsiology. Afro-Cuban Music and the Evolution of Salsa in New York City*. Nova York, Greenwood Press, pp. 299-305.
- APPADURAI, Artur. (1990), "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", in M. Featherstone (org.), *Global Culture. Nationalism, Globalisation and Modernity*. Londres, Sage, pp. 295-310.
- AZEVEDO, Thales de. (1966), *Cultura e situação racial no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- BACELAR, Jefferson. (1989), *Etnicidade: ser negro em Salvador*. Salvador, Yanamá.
- _____. (1993), *A luta na liberdade; os negros em Salvador na primeira metade deste século*. Universidade Federal da Bahia, mimeo.
- BALIBAR, Etienne. & WALLERSTEIN, Immanuel.

_____. (1991), *Race, Nation and Class: Ambiguous Identities*. Londres, Verso.

BASTIDE, Roger. (1967), *Les Amériques noires*. Paris, Payot.

BERGHE, Pierre. van den. (1967), *Race and Racism: A Comparative Perspective*. Nova York, Wiley.

CANCLINI, Néstor G. (1988), "Cultura transnacional y culturas populares; bases teórico-metodológicas para la investigación", in N. G. Canclini & R. Rocagliolo (org.), *Cultura transnacional y culturas populares*. Lima, Ipal, pp. 17-76.

_____. (1993), *Transforming Modernity: Popular Culture in Mexico*. Austin, University of Texas Press.

CUNHA, Olívia Gomes da. (1991), *Corações rastafáris: lazer, política e religião em Salvador*. Dissertação de mestrado. Museu Nacional.

DA MATTA, Roberto. (1987), *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro, Rocco.

DEGLER, Carl N. (1971), *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Nova York, Macmillan.

EDMONSON, L. (1974), "The Internacionalization of Black Power: Historical and Contemporary Perspectives", in O. Cooms (org.), *Is Massa Day Dead? Black Moods in the Caribbean*. Nova York, Garden City, pp. 205-43.

FEATHERSTONE, Mike. (1991), *Consumer Culture and Postmodernism*. Londres, Sage. (Tradução brasileira: *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo, Studio Nobel, 1995.)

FERNANDES, Florestan. (1964), *A integração do negro na sociedade de classes*. 2 vols. São Paulo, Dominus.

FITZGERALD, T. (1991), "Média and Changing Metaphors of Ethnicity and Identity". *Media, Culture and Society*, 13: 193-214.

FONTAINE, Pierre Michel. (1985), "Transnational Relations and Racial Mobilization: Emerging Black Movements in Brazil", in P M. Fontaine (org.), *Race, Class and Power in Brazil*. Los Angeles, Centre for Afro-American Studies, Ucla.

FRAZIER, E. Franklin. (1942), "The Negro Family in Bahia, Brazil", *American Sociological Review*. 4, 7: 465-78.

_____. (1968) [1944], "A Comparison of NegroWhite Relations in Brazil and the United States", in F. Frazier, *On Race Relations*. Chicago, University of Chicago Press, pp. 82102.

FREYRE, Gilberto . (1933), *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro, José Olympio.

GENDRON, B . (1990), "Fetishes and Motorcars: Negrophiles in French Modernism". *Cultural Studies*, 4, 4: 141-55.

GILROY, Paul. (1987), *There Ain't no Black in the Union Jack*. Londres, Hutchinson.

_____. (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres, Verso.

GIRAUD, M. & MARIE, C. V (1987), "Insertion et gestion soció-politique de Pidentité culturelle: le cas des antillais en France". *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 3, 3: 31-47.

GRAHAM, Richard. (1990), "Introduction", in R. Graham (org.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin, University of Texas Press, pp. 1-6.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. (1993), "Operários e mobilidade social na Bahia: análise de uma trajetória individual". *R BCS*, 22: 81-97.

HANNERZ, Ulf (1989), "Culture between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology". *Ethnos*, 54: 200-16.

_____. (1991), "Cosmopolitans and Locals in World Culture". *Theory, Culture & Society*, 7: 237-51.

_____. (1993), "The Cultural Role of World Cities", in A. Cohen & K. Fukui (org.), *The Age of the City*. Edimburgo, Edinburgh. University Press.

HARRIS, Marvin. (1964), *Patterns of Race in the Americas*. Nova York, Walker and Company.

_____. (1970), "Referential Ambiguity in the Calculous of Brazilian Racial Identity", in N. Whitten e J. Szwed (org.), *Afro-American Anthropology*. Nova York, The Free Press, pp. 76-86.

HARRIS, Marvin et al. (1993), "Who Are the Whites? Imposed Census Categories and the Racial Demography in Brazil". *Social Forces*, 72: 451-62.

HARVEY, David. (1993), *Condição pós-moderna*. São Paulo, Loyola.

HASENBALG, Carlos. (1979), *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.

HASENBALG, Carlos & SILVA, Nelson. (1993), "Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, 25: 14160.

HEBDIGE, Dick. (1979), *Subculture: the Meaning Style*. Londres, Methuen.

HERSKOVITS, Melville. (1941), *The Myth of the Negro Past*. Nova York, Harper & Bros.

_____. (1943), "The Negro in Bahia, Brazil: A Problem in Method". *American Sociological Review*, 8: 394-404.

HOETINK, Harry. (1967), *Caribbean Race Relations: A Study of Two Variants*. Nova York, Oxford University Press.

_____. (1973), *Slavery and Relations Race in the Americas*. Nova York, Harper & Row.

HOROWITZ, David. (1969), *Color Differentiation in the American Systems of Slavery*. Manuscrito inédito.

IANNI, Octavio. (1970), "Researches on Race Relations in Brazil", in M. Mörrner (org.), *Race and Class in Latin America*. Nova York, Columbia University Press, pp. 256-78.

_____. (1992), *A idéia de um Brasil moderno*. São Paulo, s/e.

KEITH, Michel & CROSS, Malcom. (1992), *Racism and the Postmodern City*, in M. Cross e M. Keith (org.), *Racism, the City and the State*. Londres, Routledge, pp. 1-30.

KOLKO, John. (1988), *Restructuring the World Economy*. Nova York, Pantheon Books.

KOTTAK, Conrad. (1992), *Assault on Paradise: Social Change in a Brazilian Village*. Nova York, Random House.

LOWENTHAL, David. (1972), *West Indian Societies*. Londres, Oxford University Press.

MAGGIE, Yvonne. (1991), *A ilusão do concreto: uma introdução à discussão sobre o sistema de classificação racial no Brasil*. Trabalho apresentado na XV Reunião Anual da ANPOCS, Caxambu.

MINTZ, Sidney. (1970), "Foreword", in N. Whitten & J. Szwed (org.), *Afro-American Anthropology*, Nova York, The Free Press, pp. 1-16.

MINTZ, Sidney & PRICE, R. (1976), *An Anthropological Approach of the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*. Filadélfia, Institute for the Study of Human Issues.

- MOORE, Carlos. (1988), *Castro, the Blacks and Africa*. Los Angeles, Centre for Latin American Studies, UCLA.
- MORNER, Magnus. (1967), *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston, Little Brown.
- OLIVEIRA, Clóvis. (1991), "O negro e o poder: os negros candidatos a vereador em Salvador em 1988". *Cadernos CRH*, suplemento, 94-116.
- OLIVEIRA, Francisco de. (1987), *O elo perdido: classe e identidade de classe em Salvador*. São Paulo, Brasiliense.
- ORO, Ari Pedro. (1994), *As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação*. Trabalho apresentado no workshop "Religiões Afro-Americanas em Transição", Conferência Internacional dos Americanistas, Upsala.
- PATTERSON, Orlando. (1973), "Reflections on the Fate of Blacks in the Americas", in L. Rainwater (org.), *Black Experience: Soul*. New Brunswick, Transaction Books, Pp. 20154.
- PALMIÉ, Stefan. (1994), *Santeria in Miami*. Trabalho apresentado no workshop "Religiões Afro-Americanas em Transição", Conferência Internacional dos Americanistas, Upsala.
- PIERSON, Donald. (1942), *Negroes in Brazil: a Study of Race Contact in Bahia*. Chicago, University of Chicago Press.
- PINHO, Osmundo Araújo. (1994), *Osungue da cor: a globalização da cultura na Massaranduba (Salvador) e interpretações locais sobre diversidade étnica*. Universidade Federal da Bahia, mimeo.
- ROEGILDS, Flemming. (1993), "Youthnicity". *Migration*, 38.
- ROOT, Michel. (1992), *Racially Mixed People in America*. Londres, Sage.
- ROUT, Lesley B. (1976), *The African Experience in Spanish America: 1502 to the Present Day*. Londres, Cambridge Latin American Studies, Cambridge University Press.
- SANJEK, Richard. (1971), "Brazilian Racial Terms: Some Aspects of Meaning and Learning". *American Anthropologist*, 3, 5: 1.126-43.
- SANSONE, Livio. (1992a), "La circolazione delle persone in un'area della periferia: tre casi nei Caraibi". *Studi Migrazione*, 39, 105: 134-47.
- _____. (1992b), "Cor, classe e modernidade em duas áreas da Bahia: algumas primeiras impressões". *Estudos Afro-Asiáticos*, 22: 14374.
- _____. (1993), "Pai preto, filho negro: trabalho, cor e diferenças geracionais". *Estudos AfroAsiáticos*, 25: 73-98.
- _____. (1994), *Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação da cor no Brasil que muda*. Trabalho apresentado na XIX Reunião Brasileira de Antropologia, Niterói.
- _____. (1994a), "The Making of Black Culture. From Creole to Black: the New Ethnicity of Lower-Class Surinamese-Creole Young People in Amsterdam". *Critique of Anthropology*, 14, 2: 173-98.
- _____. (no prelo), "As relações raciais em Casagrande & senzala à luz do processo de modernização e globalização", in M. C. Mayo (org.), *Raça e cor na história do Brasil*. Rio de Janeiro, Centro Cultural Branco do Brasil.
- _____. (no prelo-A), "The New Politics of Black Identity and the Internationalization of Black Culture in Bahia, Brazil", in H. Vermeulen & C. Grovers (org.), *Ethnicity and Politics*, Amsterdã, Spinhuis.
- SCHLESINGER, Paul. (1987), "On National Identity: Some Conceptions and Misconceptions Criticised". *Social Science Information*, 2, 26: 219-64.
- SILVA, Paula Cristina da. (1993), *Negros à luz dos fornos: representações do trabalho e da cor entre metalúrgicos da moderna indústria baiana*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia.

SKIDMORE, Thomas. (1974), *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Nova York, Oxford University Press. (Tradução brasileira: *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.)

_____. (1993), "Bi-racial USA vs. Multi-racial Brazil: Is the Contrast still Valid?". *Journal of Latin American Studies*, 25, 2: 373-86.

SKLAIR, Lesley. (1991), *Sociology of the Global System*. Nova York, Harvester Wheatsheaf.

SOLAUN, Mauricio & KRONUS, Sidney. (1973), *Discrimination without Violence: Miscigenation and Racial Conflict in Latin America*. Nova York, Wiley.

SPICKHARD, Paul. (1989), *Mixed Blood; Intermarriage and Ethnic Identity in Twenty Century America*. Madison, The University of Wisconsin Press.

SPITZER, Leo. (1989), *Lives in Between: Assimilation and Marginality in Austria, Brazil, West Africa, 1780-1945*. Cambridge, Cambridge University Press.

TANNENBAUM, Frank. (1948), *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*. Nova York, Knopf

TIZARD, B. & PHOENIX, A. (1993), *Black, White or Mixed Race? Race and Racism in the Lives of Young People of Mixed Parentage*. Londres, Routledge.

VENICZ, Elisabeth. (1991), *Wachten op de boot. Een studie naar de overlevingsstrategieën van een groep Haitiaanse migranten in Santo Domingo*. Dissertação de mestrado, Universidade de Amsterdã.

VERGER, Pierre. (1957), *Notes sur le culte des orisa et vodun*. Dacar, Ifan.

VIANA, Hermano. (1988), *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

VIOTTI DA COSTA, Emilia. (1985), *The Brazilian Empire: Myths and Histories*. Chicago, Chicago University Press.

WADE, Peter. (1988), *The Cultural Dynamics of Blackness in Colombia: Black Migrants to a 'White City'*. Trabalho apresentado na 46ª Conferência Internacional dos Americanistas, Amsterdã.

_____. (1993), "'Race', Nature and Culture". *Man*, 28: 1-28.

WAGLEY, Charles. (1963), "Plantation America: a Cultural Sphere". *Caribbean Studies: a Symposium*, Jamaica.

WALLERSTEIN, Immanuel. (1974), *The Modern World-System*. Nova York, Academic Press.

WALTON, J. & SEDDON, D. (1994), *Free Markets and Foot Riots: The Politics of Global Adjustment*. Oxford, Blackwell.

WHITTEN, Norman & SZWED, John. (1970) "Introduction", in N. Whitten e J. Szwed (org.), *Afro-American Anthropology*. Nova York, The Free Press, pp. 23-62.

WHITTEN, Norman & TORRES, A. (1992), "Blackness in Americas". *Report on the Americas*, 25, 4: 16-22 (edição especial: "The Black Americas 1492-1992").

_____. (1992a), *Blackness in Latin America and the Caribbean*. Carlson Publishing.

WILSON, Julius. (1987), *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass and Public Policy*. Chicago, University of Chicago Press.

WRIGHT, Winthrop. (1990), *Café con Leche: Race, Class and Nation Image in Venezuela*. Austin, University of Texas Press.

Tradução: Júlio Assis Simões

**Revisão da tradução:
Antônio Flávio Pierucci**