

INTRODUÇÃO

Michel Agier*

Os textos aqui reunidos foram inicialmente apresentados e discutidos no Seminário As Formas Sociais, Culturais e Políticas da Identidade Negra, promovido pelo Centro de Recursos Humanos da UFBA, com participação do Programa de Estudos do Negro na Bahia (PENBA/UFBA), durante o ano de 1990**. Todos tratam dos fundamentos e das manifestações da negritude baiana, através de cinco estudos empíricos desenvolvidos sobre coletividades negras e procurando analisar seus comportamentos, pensamentos e símbolos próprios. Desse modo, cada texto, com sua própria metodologia, propõe uma espécie de etnografia do espaço negro-baiano - no campo e na cidade, hoje e antigamente, na festa urbana carnavalesca ou no trabalho agrícola, na ocupação das ruas e casas da cidade ou nos pleitos eleitorais da política local.

Introduzir a leitura desses trabalhos é discutir a especificidade das práticas e das representações dos negros nos dias de hoje. Isso implica rever as noções mais comumente usadas nesse domínio, tais como as de raça, de etnicidade e de movimento negro. É freqüente, nas interpretações sobre a questão negra, a confusão entre esses termos, ou a substituição de um por outro.

Pensar em etnicidade e atuar nesse nível da realidade não é coisa nova entre os negros da Bahia. Minas, lorubas, Ewes, Fons, Haussás, povos bantus, etc, chegaram à Bahia com a memória de algumas relações, regras, rituais e crenças, vigentes nas sociedades das quais foram extraídos pelo tráfico escravo. Na Bahia, tiveram que negociar sua

* Pesquisador visitante do ORSTOM (Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération) no Centro de Recursos Humanos da UFBA, e professor visitante na UFBA.

** Os autores agradecem a participação dos Professores Maria Rosário de Carvalho (UFBA/Departamento de Antropologia) e João José Reis (UFBA/ Departamento de História) como membros da Comissão Editorial da presente coletânea. Suas leituras cuidadosas de primeiras versões dos textos apresentados aqui, suas críticas e sugestões, foram uma contribuição significativa à realização desta coletânea. Agradeço aos mesmos, assim como ao Professor Antonio Sérgio Guimarães (UFBA/Departamento de Sociologia e CRH), a leitura desta Introdução e suas sugestões.

6 Michel Agier

sobrevivência e seus espaços de liberdade num contexto novo e constrangedor de dominação social, política e racial, e de exploração econômica. Regras sociais e crenças foram esquecidas. Outras se adaptaram e se desenvolveram. As divindades e os rituais da religião dos lorubas passaram a ser os códigos dominantes das práticas religiosas; os povos bantus divulgaram suas formas de procissão, de dança e de festa; os Haussás, com o suporte do Islã, estiveram entre os principais inspiradores das revoltas políticas; etc. Essas transformações compuseram um novo sistema cultural diferente dos originais africanos.

A condição de escravo era homogeneizadora mas, aos poucos, novas distinções, não propriamente étnicas, se operaram e diferenciaram a população negra: africanos e crioulos, escravos e libertos, escravos dos engenhos e da cidade, escravos domésticos, de ganho, ou de aluguel. Formaram-se status diferentes. Vivenciaram-se trajetórias individuais diferentes. A mestiçagem e as formas não segregativas da dominação racial diluíram a relação imediata entre a aparência física, a origem geográfica e o acervo cultural. Mais tarde, a industrialização e a urbanização colocaram em cena categorias profissionais, classes e grupos de status - identidades sociais por trás das quais a identidade negra parecia se perder¹.

Mas se perdeu mesmo, nesses diversos processos, qualquer alteridade dos negros? E de onde veio então a força da reivindicação atual de uma identidade negra específica? Como se explica a capacidade mobilizadora das várias instituições explicitamente "negras" ou "afro"? Em que se fundamentam os apelos políticos mais recentes ao voto "étnico"? Para enfrentar essas questões muito atuais, é preciso trabalhar em torno da hipótese de que a negritude hoje ocupa um espaço próprio na sociedade baiana. Sua compreensão remete aos campos teóricos do racismo, da cultura, do status social e da política.

ETNICIDADE, RACISMO E STATUS

A priori, a noção de etnicidade não apresenta nenhum conteúdo em si. É um significante disponível, receptáculo apenas definível negativamente: ela designa um universo de práticas, instituições e repre-

1 A história dos negros e das relações raciais na Bahia foi e é objeto de várias pesquisas e análises, cuja leitura é indispensável para entender os movimentos atuais. Ver, particularmente, Andrade (1988), Azevedo (1955), Mattoso (1982, 1988), Oliveira (1988), Pierson (1971), Reis (1986, 1988), Reis e Silva (1989).

sentações, que não é aquele das classes sociais, nem o das raças, nem somente o universo da cultura. Sendo assim, a formação da sua substância própria remete logo aos universos conexos do racismo, da cultura, da organização social. Mas ela acrescenta algo que os outros não têm e que faz da etnicidade essa "hidra do século XX", que vigora "nos quatro cantos do mundo" (Carneiro da Cunha, 1986: 99), sempre voltando, com fluxos e refluxos conjunturais, às cenas políticas. É que a etnicidade aponta para a idéia de uma totalidade - ou uma busca de totalidade - integrando o ser individual com um sujeito coletivo.

É essa totalidade hipotética que constitui a problemática étnica. Logo, ela se confunde com o projeto antropológico. Precisamos pensar que os atores sociais, e não somente os antropólogos, fazem sua própria antropologia e concebem - com suas práticas e seus discursos - fronteiras, diferenças, identidades e alteridades (Augé, 1987). Precisamos também saber que o próprio conhecimento produzido pelos antropólogos - e apontando a diferença - pode fornecer a matéria prima de estratégias etno-políticas as mais diversas (Amselle, 1990: 28-39). Nessas condições, a antropologia da etnicidade - ou, mais geralmente, das identidades - deveria ser nada mais nada menos do que a crítica da antropologia dos sujeitos individuais e coletivos. Ou seja, deveria ser a análise das etnicidades nativas enquanto encontros do ontológico e do político.

Com efeito, a etnicidade é uma dimensão necessária do conhecimento da sociedade, na medida em que representa um referencial "nativo", isto é, uma perspectiva que inspira as práticas reais dos sujeitos. O estudo sobre os arraiais de negros na Chapada Diamantina, apresentado nesta coletânea, mostra claramente que a questão só se coloca numa situação de contato. A homogeneidade e a autonomia aparentes de uma organização social rural, que se confunde com as estruturas do parentesco e seus territórios, não necessitam, em si, de uma interpretação em termos de etnicidade. Só o olhar dos outros (o povoado branco vizinho, os órgãos do Estado) impõe a necessidade de se auto-definir - no caso, enquanto "negros dos arraiais".

Falar em situação de contato leva logo à necessidade de tomar como ponto de partida a dimensão sociológica da etnicidade. Essa dimensão aparece claramente nas situações modernas e urbanas. Ao mesmo tempo mosaico e espelho, a cidade é um "operador de etnicidade" (Amselle, 1985:43), pois impõe contatos, classificações e a necessidade de se identificar frente aos outros e ao olhar dos outros. Há, na cidade, um embate permanente e generalizado de valorizações e hierarquizações

de traços físicos, sociais ou culturais. Transformados em emblemas (a cor da pele é um deles, as maneiras sociais, "finas" ou "vulgares", são outros), esses traços delimitam algumas fronteiras simbólicas entre etnias e entre grupos de status².

Essas fronteiras podem se materializar no uso dos espaços urbanos. Uso ligado, por exemplo, ao trabalho ou à residência dos negros de ganho no século XIX em Salvador, delimitando um mapa possível dos espaços negros urbanos de então - e incluindo, ainda, diferenciações internas por gênero ou origem étnica africana (ver, a seguir, o estudo de Ana Ribeiro da Costa). Uso lúdico, observável na formação dos "territórios" dos blocos carnavalescos afro de hoje, nos quais os jovens negros da cidade nutrem um sentimento de comunidade e de auto-estima, longe das discriminações e dos desrespeitos da vida cotidiana (ver o artigo de Anamaria Morales).

De uma maneira geral, todos os casos empíricos mostram que a auto-adscrição étnica, tanto quanto a imposição externa da etnicidade (Barth, 1969:13; Adams, 1989: 4), são atos de estratificação e dominação, de busca de resistência ou hegemonia de um grupo sobre outro(s). Essa dimensão política da etnicidade, que não é nova, é mais solicitada nas situações de mudança e recomposição social, de abertura política (ver o caso dos países do Leste europeu hoje) e de redefinição das relações de forças políticas. Nessas funções sociais e políticas, a sombra do racismo está onipresente, delimitando a dimensão sociológica da etnicidade.

Pensar a etnicidade em relação às funções e efeitos do racismo permite entender como ela adquire o seu conteúdo relativo e relacionai. A esse nível de compreensão, etnicismo e racialismo se confundem. Nascidas como teorias da dominação colonial, nos meados do século XIX, as teses racialistas serviram para a Europa conquistadora pensar e categorizar os povos não-europeus, sedimentando as diferenças sociais, políticas, ou econômicas dos povos dominados em "qualidades físicas inerentes" (Banton, 1977: 30). Estabelecidos os "tipos" raciais como "espécies naturais", se desenvolveu o pensamento evolucionista que colocou a "raça" conquistadora no topo da escala dos valores raciais (no sentido biológico) e morais. Não é mero acidente a relação de contemporaneidade, na segunda metade do século XIX, entre essa racialização do mundo pelo pensamento europeu (principalmente inglês e francês), as conquistas coloniais européias, o surgimento, a nível internacional, da figura política do branco dominante, e o começo do uso

2 Sobre as noções de fronteiras e emblemas, ver Barth (1969), Bacelar (1989).

sistemático, nas ciências humanas, das noções de etnia e de raça nos seus sentidos atuais.

Referindo-se a vários biólogos e outros especialistas das ciências naturais - segundo os quais "a raça não é um fato, mas um conceito" (Jean Hiernaux) e "no caso do homem, as raças não existem" (Jacques Ruffié) -, Colette Guillaumin lembra que os grandes teóricos da noção de raça não vieram das ciências naturais, mas das humanas³. Se a raça não é um fato da natureza, ela é uma realidade política e social; e é como tal que os cientistas sociais devem tratá-la, em vez de remetê-la para os cientistas naturais, que a recusam (Guillaumin, 1988: 56). Não há nenhuma verdade escondida, substancial e irredutível na noção de raça. Ela é, essencialmente, um termo de classificação social e política.

Sistema de doutrinas, instituições, discursos e práticas (de violência, desprezo, humilhação, etc), focalizado nos estigmas da alteridade, o racismo organiza os afetos sob uma forma estereotipada (Balibar, 1988: 28; Banton, 1977:180). Ao mesmo tempo, ele define a maneira pela qual, "como num espelho, os indivíduos e as coletividades confrontados ao racismo (seus 'objetos') se encontram eles mesmos obrigados a se perceber como comunidade" (Balibar, 1988:28).

Segundo Wallerstein, a "eticização da força de trabalho" é a função principal do racismo (1988: 49). A questão não é de expulsar, mas de dominar: "Existem numerosos casos onde pode haver racismo sem discriminação explícita" (1988a: 270). A "raça", nesse quadro, seria "uma forma particular de 'grupo de status' no mundo contemporâneo" (1988a: 262), grupo entendido, não como uma realidade distinta daquela das classes, mas como uma outra forma existencial, uma outra maneira de viver a mesma realidade. De um ponto de vista sociológico, as comunidades raciais e/ou étnicas existem enquanto tipos de estamento, no sentido weberiano: elas são uma forma de agrupamento de vários traços distintivos, agrupamento cuja formação (interna e/ou externa) é determinada por seu papel de incorporação política, em relação à distribuição do poder na sociedade global (Weber, 1982; Banton, 1977:182; no caso baiano, ver Azevedo, 1959; Guimarães, 1991).

A esse nível de entendimento, pode-se dizer que as classificações étnico-raciais funcionam como um sistema de classificação social e política. Assim, frente à permanência das classificações étnicas na África

3 É o caso do diplomata e romancista francês Gobineau, um dos principais inspiradores do racismo dito "científico", nos meados do século XIX. Seus escritos foram uma referência importante na divulgação do racismo entre a intelligentsia brasileira.

colonial e pós-colonial, Amselle ressalta o fato, propriamente morfológico, da história das etnias ser a história de sucessivas classificações sociais, econômicas e territoriais, dadas em situações de contato, contraste, conflito ou dominação (Amselle, 1985).

POLÍTICA E CULTURA

Se, por um lado, o racismo, enquanto naturalização da dominação, impõe a necessidade da auto-identificação aos indivíduos e grupos objetos do racismo, por outro, um contexto de recomposição social e política abre a possibilidade para esses grupos estigmatizados se engajarem em lutas pela conquista de maior espaço social e político. Entre esses dois momentos analíticos, se configuraria a passagem da "raça" à "etnia", no sentido usado por Michael Banton. Segundo Banton - arredo a qualquer essencialismo e mais atento às funções sociais dessas categorias - a raça representaria "as tendências negativas de dissociação e exclusão", e a etnia designaria "as tendências positivas de identificação e inclusão" (1977:153). Para evitar qualquer tentação valorativa sobre essa transformação e para chegar melhor ao ponto que nos interessa aqui, preferimos supor que, nesse mesmo movimento, se configura a transformação do objeto (do racismo) em sujeito (da etnicidade). Nas pesquisas mais recentes sobre as relações étnico-raciais nas sociedades complexas, industrializadas e urbanas, que se afastam da tradicional antropologia culturalista, está em questão a formação de sujeitos coletivos mediante o uso de referenciais étnicos, em sua busca de um espaço na modernidade⁴. A problemática dos movimentos sociais e políticos com base étnico-racial, à qual essas abordagens levam, não esgota todo o significado da etnicidade. Mas ela permite entender como, nos fluxos e refluxos conjunturais das identificações étnicas, se reconfigura a estrutura das relações sociais em cada sociedade e se redefine

4 Ver, por exemplo, os comentários de Banton (1977: 153-173), os vários estudos desenvolvidos na área da antropologia urbana por Gutwirth e Pétonnet (1987), Joseph (1984), Sansone (1991), etc, e os numerosos casos empíricos analisados em Hannerz (1983). No caso brasileiro, ver a instigante coletânea organizada por Carvalho (1989), na qual vários casos empíricos (relativos a índios e brasileiros de origem alemã, italiana ou polonesa) mostram como a permanência dos referenciais étnicos, por parte de grupos "conformados aos limites institucionais dos contextos dos quais são parte", se explica pelo fato que, com eles, esses grupos tentam "criar espaços políticos próprios, que, a rigor, possibilitem uma participação menos assimétrica na estrutura social" (Carvalho, 1989:19).

o "peso funcional" (segundo os termos de Bourdieu) de cada forma de agrupamento dos indivíduos no desenvolvimento da sociedade.

Podemos indagar se é precisamente essa a situação que nos encontramos hoje na Bahia. Os artigos de Godi e de Anamaria Morales, nesta coletânea, permitem entender a progressiva "africanização" do carnaval de Salvador, a partir de três cortes históricos: os anos quarenta e a formação do afoxé Filhos de Gandhi; os anos sessenta e o desenvolvimento dos blocos de índios; enfim, os anos setenta e o surgimento dos blocos afro, a partir do Ilê Aiyê. Nos três casos, os discursos étnico-raciais diferem, embora sejam todos três elaborados por negros. Os primeiros, nos anos quarenta, recusam as posições conflituosas e a auto-marginalização. Pelo contrário, procuram as alianças políticas e a aceitação pelos outros (apresentando uma imagem de paz e ordem), suscetíveis de permitir sua integração discreta. Os segundos, nos anos sessenta, saem em busca de uma etnicidade de empréstimo para viverem uma diferença rebelde: "bárbaros", "selvagens", mas também "heróis" valentes, corajosos, isto é, capazes de impor um espaço, assustando os outros. Além de serem "de índios", esses blocos carnavalescos se definiam também pelo fato de todo mundo saber que neles se agrupavam massivamente os negros. Os terceiros, enfim, desde os meados dos anos setenta, tentaram juntar os efeitos aglutinadores da estigmatização racial inicial e o acervo cultural de origem africana, para tornar este último politicamente eficiente, isto é, para criar um espaço étnico-racial específico, delimitado e respeitado na sociedade atual. Basta ressaltar aqui que o tempo social da transformação desse discurso negro corresponde a um período de amplas e profundas mudanças nas estruturas econômicas e sociais da Bahia e na vida política do Brasil, para sugerir que existe uma relação entre essas duas ordens de transformação (ver Bacelar 1989, Agier 1991).

O ápice desse processo seria a sua tradução em termos estritamente políticos, particularmente na mobilização de um voto "étnico". Entender essa questão nos remete a um outro tipo de etnografia. Recompôr o perfil sócio-econômico dos políticos negros, analisar a sua "clientela" e seus discursos. Concluindo esta coletânea, o texto de Cloves Oliveira procura colocar esta questão, referida às eleições municipais de 1988, em Salvador. Estamos aí na fase inicial de descortinamento de um processo de politização por vias institucionais convencionais - partidos políticos, câmara dos vereadores. Entretanto, o simples fato de se colocar a questão é, em si, significativo do peso que a identidade negra está ganhando na vida social e política baiana.

Resta saber o que haveria de especificamente étnico na identidade assim desenvolvida. Qual seria o fundamento dessa forma particular de identificação? Será a etnicidade apenas uma representação ou uma ideologia, ou seja, uma "máscara" que "encobre" as relações de classe (Cardoso de Oliveira, 1983; 1983a)?

Vários antropólogos, pesquisando nos terrenos mais tradicionais da etnologia, chegaram a considerar a etnicidade como o domínio delimitado por uma referência difusa a uma mesma teoria implícita (Nadei, Mercier, etc). Essa referência se tornaria mesmo o critério mais sólido - embora o menos óbvio - da delimitação étnica. São essas teorias implícitas que demarcam, internamente, as fronteiras étnicas na vida urbana moderna: o fato de "jogar o mesmo jogo", segundo os termos de Barth (1969:15), e de poder identificar, a partir disso, um universo coerente de comunicação, interação, convívios. Trata-se aí da cultura no sentido amplo de um conjunto articulado de interpretações e símbolos, que fornece o código comum da ação individual e coletivo e possibilita as adscrições individuais, conscientes ou não, a uma comunidade. Se a cultura não se traduz necessariamente, sempre e em todos os lugares, em manifestações etnopolíticas, estas, por sua vez, não podem prescindir de um acervo cultural, realidade analiticamente "residual mas irreduzível" na teoria das etnicidades (Cameiro da Cunha, 1986:103). Constitui precisamente a força e a originalidade dos movimentos da negritude na Bahia, o dispor de um amplo referencial cultural afro-baiano, que permite as atuais reelaborações, tanto políticas quanto ontológicas, em volta de um "ser negro" individual e coletivo.

Na tentativa de demonstrar que esse acervo cultural é um bem específico de uma comunidade de cor - ou seja na passagem do conceito de "cultura afro-brasileira" ao de "cultura negra" -, dois movimentos se desenvolvem simultaneamente. Por um lado, uma tendência a formar um gueto e a operar um controle interno em volta da pureza e da legitimidade "africana" ou "negra". Nesse aspecto, entram como práticas necessárias à eficácia política dos símbolos: as reações de algumas lideranças do candomblé contra os sincretismos, o fechamento de alguns blocos afro e outros "territórios" negros aos não-negros, às vezes o rotulamento dos mestiços como "negros de contrabando" nos conflitos internos do movimento negro, ou ainda a importância da figura do "quilombo" nos discursos políticos ou poéticos atuais. As interpretações e os usos político-raciais do acervo cultural afro-baiano introduzem, por-

tanto, novas tensões, novos critérios de qualidade e novas funções que tendem a transformar substancialmente o próprio conteúdo da cultura⁵. Por outro lado, deixando mais claras as fronteiras que delimitam uma identidade em termos étnico-raciais, os movimentos da negritude recompõem um espaço cotidiano (trabalho, lazer, relações sociais e simbólicas) no qual a negritude pode se combinar com o exercício da cidadania. Espaço disponível para uma população negra e mestiça a priori desfavorecida, em termos de status e de acesso ao poder, na sociedade global. Sendo assim, em vez de excluir, a etnopolítica negro-baiana de hoje representa uma forma de integração e participação na sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, Richard N.

1989 Internal e external ethnicities. With special reference to Central America. *Texas Paper on Latin America*, Austin: University of Texas, Paper n.89-03.

AGIER, Michel.

1990 Banzo, quilombo: a lógica simbólica do "Mundo Negro".
Revista da Bahia, Salvador, n17, p.23-28.

1991 *Ethnopolitique - Racisme, statuts et mouvement noir à Bahia (Brésil)*. Salvador: [s.n.]. 36 p. mimeo.

AMSELLE, Jean-Loup.

1985 Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique.
In: AMSELLE, Jean-Loup, M'BOKOLO, Elikia (orgs.): *Au coeur de l'ethnie*. Ethnies, tribalisme et État en Afrique, Paris: La Découverte, p.11-48.

1990 *Logiques métisses*. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs, Paris: Payot.

5 Tentamos tratar algumas dessas questões em dois outros textos (Agier 1990, 1991).

14 Michel Agier

ANDRADE, Maria José de Souza.

1988 *A mão de obra escrava em Salvador (1811-1860)*. São Paulo: Corrupio.

AUGÉ, Marc.

1987 Qui est l'autre? Un itinéraire anthropologique. *L'Homme*, [S.l.], v. 27, n. 3, p.7-26.

AZEVEDO, Thales de.

1955 *As elites de cor, um estudo de ascensão social*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

1959 Classes sociais e grupos de prestígio. In: _____. *Ensaio de antropologia social*. Salvador: UFBA, p. 103-120.

BACELAR, Jeferson.

1989 *Etnicidade*. Ser negro em Salvador. Salvador: Iana-má-PENBA.

BALIBAR, Etienne.

1988 Y a-t-il un néo-racisme?. In: BALIBAR, Etienne, WALLERSTEIN, Immanuel. *Race, nation, classe*. Les identités ambigües. Paris: La Découverte, p.27-41.

BANTON, Michael.

1977 *A idéia de raça*. Lisboa: Edições 70.

BARTH, Frederik (ed).

1969 *Ethnic groups and boundaries*. The social organization of culture difference. Boston: Little Brown.

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto.

1983 Etnia e estrutura de classes. In: _____. *Enigmas e soluções*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 126-149.

1983a Identidade e estrutura social. In: _____. *Enigmas e soluções*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 103-125.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.
1986 Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In:
Antropologia do Brasil. São Paulo: Brasiliense, p.97-108.
- CARVALHO, Maria Rosário G. de (org.).
1989 *Identidade étnica, mobilização política e cidadania*. Salvador: UFBA/EGBa.
- GUILLAUMIN, Colette.
1988 'Je sais bien mais quand même' ou les avatars de la notion 'race'. *Le genre humain*, n.1 (La science face au racisme) (1ª edição: 1981). Paris: Seuil, p.55-65.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio A.
1991 *Les classes et leurs couleurs à Bahia*. Salvador: 25 p. mimeo.
- GUTWIRTH, Jacques, PÉTONNET, Colette (orgs).
1987 *Chemins de la ville*. Enquêtes ethnologiques. Paris: CTHS.
- HANNERZ, Ulf.
1983 *Explorer la ville*. Éléments d'anthropologie urbaine. Paris: Ed. de Minuit.
- JOSEPH, Isaac.
1984 Urbanité et ethnicité. *Terrains*. [s.l.], n.3, p.20-31.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós.
1982 *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

1988 *Família e sociedade na Bahia do século XIX*. São Paulo: Corrupio.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes.
1988 *O liberto: o seu mundo e os outros* (Salvador, 1790-1890). São Paulo: Corrupio.
- PIERSON, Donald. 1971 *Branços e pretos na Bahia* (Estudo de contacto racial). São

Paulo: Ed. Nacional/Brasília, v. 241.

REIS, João José. 1986 *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)*. São Paulo: Brasiliense.

_____ (org).

1988 *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense.

_____, SILVA, Eduardo.

1989 *Negociação e conflito*. A resistência negra no Brasil escravista, São Paulo: Companhia Das Letras.

SANSONE, Lívio.

1991 A produção de uma cultura negra - Da cultura 'creole' à sub-cultura negra- A nova etnicidade negra dos jovens 'creoles' surinameses de classe baixa em Amsterdam. *Estudos Afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, n.20, p. 121-134.

WALLERSTEIN, Immanuel.

1988 Universalisme, racisme, sexisme: les tensions idéologiques du capitalisme. In: BALIBAR, Etienne, WALLERSTEIN, Immanuel. *Race, nation, classe*. Les identités ambiguës. Paris: La Découverte, p.42-53.

1988a Conflits sociaux en Afrique noire indépendante: réexamen des concepts de race et de 'status-group'. In: BALIBAR, Etienne, WALLERSTEIN, Immanuel. *Race, nation, classe*. Les identités ambiguës. Paris: La Découverte, p.249-271.

WEBER, Max.

1982 Classe, estamento, partido. In: GERTH, Hans, MILLS, C. W.(orgs.). *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro: Guanabara. p.211-228.

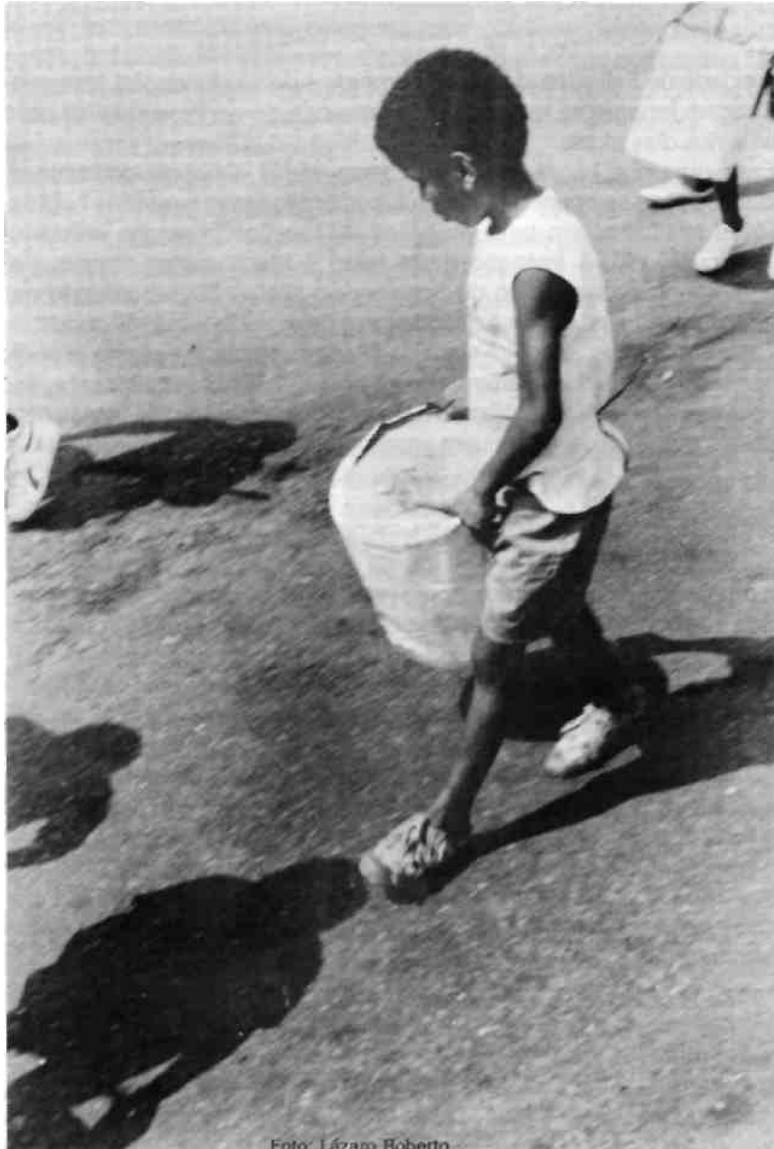


Foto: Lázaro Roberto
Zumvi - arquivo fotográfico