

REFLEXÕES SOBRE IDENTIDADE ÉTNICA NOS DISCURSOS DA LITERATURA AFRO-BRASILEIRA¹

Francineide Santos Palmeira

Mestre em Letras e Linguística

Universidade Federal da Bahia

francineidepalmeira@yahoo.com.br

RESUMO: Este artigo busca analisar e discutir a relação identidade étnica e literatura afro-brasileira. Será que o discurso literário presente na literatura afro-brasileira permite pensarmos os negros como um grupo étnico? A fim de verificar tal questionamento e refletirmos sobre os negros como grupo étnico-racial neste discurso literário elegemos alguns textos publicados nos *Cadernos Negros*.

Palavras-chave: Identidade étnica. Literatura. *Cadernos Negros*.

ABSTRACT: This article seeks to analyze and discuss the relationship between ethnic identity and afro-brazilian literature. Will the literary discourse in the afro-brazilian literature allows you think the blacks as an ethnic group? In order to verify that such questioning and reflect on the blacks as ethnic-racial group in this speech literary we have chosen to elect some texts published in *Cadernos Negros*.

Key Words: Ethnic identity. Literature. *Cadernos Negros*.

Eu sou Negro
Muito mais pelo que penso,
menos pela cor da pele
(ou traços que se revelem)
Nesse país de tantas matizes.

Landê Onawale,

A questão das identidades – individuais ou coletivas - é sem dúvida um dos temas mais abordados na contemporaneidade. Segundo Zygmunt Bauman, em seu livro *Identidades*,

[...] há apenas algumas décadas, a “identidade” não estava nem perto do centro do nosso debate, permanecendo unicamente um objeto de meditação filosófica. Atualmente, no entanto, a “identidade” é o papo do momento, um assunto de extrema importância e evidência. (BAUMAN, 2005: 23)

¹ *Paper* apresentado como trabalho de conclusão da disciplina Teorias da Etnicidades, ministrada pelo docente Luis Nicolau Pares, no Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos da UFBA.

Com essas palavras, Bauman explicita a centralidade do tema *identidade* no mundo atual. Vale ressaltar que a temática da identidade tem sido discutida tanto pelos intelectuais como pelas pessoas de uma forma geral, aos quais Bauman denominou de “consciência comum”. Na referida obra, além de pontuar a mudança de comportamento em relação a este tema, o autor analisa as consequências da “modernidade líquida” para a identidade: “A fragilidade e a condição eternamente provisória da identidade não podem mais ser ocultadas. O segredo foi revelado. Mas esse é um fato novo, muito recente.” (BAUMAN, 2005: 22).

Entretanto, Bauman não foi o único a evidenciar o destaque que vem sendo dada a questão da identidade nos últimos anos. Autores como Sokefeld (1999) e Roberto Oliveira (2000) também já sinalizaram esta tendência. As ciências humanas, cada uma a sua maneira, tem focalizado este assunto em seus estudos. No campo da antropologia, um tipo específico de identidade tem roubado a cena: a identidade étnica. Os artigos, ensaios e livros que trazem este assunto à baila são cada vez mais recorrentes. Mas, o que vem a ser uma identidade étnica? Martin Sokkefeld, em seu ensaio *Debating self, identity, and culture in anthropology*, refere-se à identidade étnica como sendo “a consciência de compartilhar certas características com um grupo”,

In social anthropology, the concept “identity” was used mostly in the context of ethnic identity” Here it pointed not simply to the sameness of the self with others, that is, to a consciousness of sharing certain characteristics (a language, a culture) within a group. This consciousness made up a group’s identity. (SOKEFELD, 1999: 417)

Embora aparentemente simples, a definição de Martin Sokkefeld provoca alguns questionamentos: toda consciência de partilhar certas características com um grupo pode ser intitulada de identidade étnica? Ou há um tipo específico de grupo que propicia a identidade étnica? Explicitemos essas questões de outra forma. As pessoas que integram uma nação constituem um grupo. A consciência de integrar uma nação também pode ser denominada de identidade étnica? Ou essa consciência de integrar um grupo, só pode ser denominada de identidade étnica quando este é um grupo étnico? Tomando essa última interrogação como sendo uma assertiva poderíamos, então, reescrever a definição de Sokefeld da seguinte forma: a identidade étnica é “a consciência de compartilhar certas características com um grupo” étnico.

E nesse caso, ainda nos restaria interrogar qual seria a diferença entre grupo étnico/etnia e outros grupos. Toda essa discussão gerada a partir da tentativa de definir a

identidade étnica traz à tona a íntima relação entre identidade étnica e grupo étnico e a consequente necessidade de saber o que é grupo étnico para compreender e definir a identidade étnica. Dessa forma, no próximo tópico buscaremos compreender o que é um grupo étnico.

GRUPO ÉTNICO E IDENTIDADE ÉTNICA

[...] o certo é que as teses de Barth suscitaram grandes discussões, transformando-se em um marco para a disciplina[...]

Diego Villar

Barth substituiu uma concepção estática da identidade étnica por uma concepção dinâmica

Jean Lapierre

Frederik Barth é certamente um dos nomes mais citados e conhecidos no campo da Antropologia. Até mesmo seus críticos reconhecem a relevância de sua obra. Uma das importantes contribuições desse escritor norueguês foi a reformulação do conceito de grupo étnico publicada na obra *Grupos étnicos e suas fronteiras* (1969), uma introdução ao livro *Ethnic groups and boundaries*. Neste texto, o autor conceitua o grupo étnico como uma forma de organização social cujo traço basilar é a auto atribuição ou a imputação por outros a uma categoria étnica. Este posicionamento do escritor pode ser conferido na citação abaixo,

Os grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social. Então, *um traço fundamental torna-se [...] a característica da auto-atribuição ou da atribuição por outros a uma categoria étnica*. Uma atribuição categoria é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos nesse sentido organizacional.(BARTH, 1998: 193-194)

A definição de grupo étnico “como uma forma de organização social”, desloca a ênfase do grupo étnico ou a matéria cultural que o compõem para as fronteiras/ limites étnicos. De acordo com esta visão, é nas fronteiras sociais onde estão os limites da relação nós/eles que se encontram os critérios de pertença, ou seja, tanto aquilo que define quem é ou não membro, como o conjunto de regras que organiza as interações sociais nos contatos interétnicos. Para Barth, o grupo étnico é um conceito relacional

cuja distinção só pode ser compreendida e analisada na interação com outros grupos. Desse modo, a identidade étnica é tanto uma forma de estabelecer os limites entre os grupos quanto um modo de fortalecer os laços entre os indivíduos que integram um determinado grupo.

Em um ensaio denominado *Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth*, Diego Villar (2004), defende a importância de contextualizar a teoria da etnicidade barthiana em relação ao conjunto da obra do antropólogo norueguês para compreendê-la corretamente. De acordo com Villar, a “teoria da identificação étnica” de Barth é apenas uma das ideias capitais da teoria barthiana, a outra seria “a influencia dos condicionantes materiais da etnicidade”. Por sua vez, essas duas ideias capitais se subordinam a uma ideia-mestra do pensamento barthiano: “o problema do ator racional.” No que se refere a teoria da etnicidade propriamente dita,

O texto emblemático no qual Barth codifica sua teoria — e, como dissemos, a representa metonimicamente para o leitor de antropologia — é a famosa “Introdução” a *Ethnic groups and boundaries*. A premissa é a de que a ideia de “grupo étnico” não define uma “sociedade” e, menos ainda, uma “cultura”. De fato, boa parte da argumentação consiste em distinguir a “organização social” da “cultura”. O grupo étnico é o “sujeito” da etnicidade: embora possa haver grupos que compartilhem uma mesma cultura, as diferenças culturais não conduzem à formação ou ao reconhecimento de grupos étnicos distintos. Para Barth, o fato de compartilhar uma cultura é uma consequência, não a causa, a condição ou, menos ainda, a explicação da etnicidade. (VILLAR, 2004: 170)

Segundo este pensamento, a premissa básica da teoria barthiana sobre grupo étnico é a diferenciação entre grupo étnico e cultura. A assertiva de Diego Villar em relação a preocupação barthiana em diferenciar *cultura* e *grupo étnico* pode ser corroborada pelas seguintes palavras de Barth: “[...] embora as categorias étnicas tomem em consideração as diferenças culturais, não podemos deduzir disso uma simples relação de um para um entre as unidades étnicas e as semelhanças e diferenças culturais.” (BARTH, 1998: 194) De fato, não são todas as “diferenças objetivas” que são levadas em consideração, mas apenas os traços eleitos como significantes pelos integrantes dos grupos. E essas diferenças culturais só podem ser percebidas nas relações sociais, não se pode prever quais características serão eleitas como traços relevantes.

É relevante observar também que os traços considerados distintivos podem ser modificadas ao longo da história do grupo. Essas diferenças podem alterar ou perder significação ao longo do tempo, bem como outras características podem tornar-se traços

diferenciais. Ou seja, os traços culturais que demarcam os limites do grupo podem mudar e a cultura pode sofrer transformações, sem que isso implique o esvaziamento da solidariedade étnica. Neste sentido, a continuidade dos grupos nesta teoria não é explicada pela manutenção da cultura, mas deve-se a manutenção das fronteiras do grupo.

Em outras palavras, as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. [...] muito ao contrário, freqüentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes. A interação em um sistema social como este não leva ao seu desaparecimento por mudança e aculturação, as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato inter-étnico e da interdependência dos grupos. (BARTH, 1998: 188)

Por tudo isso que discurremos acima, é fácil compreender o porquê de se atribuir a teoria de Barth o mérito de desenvolver uma teoria dinâmica da etnicidade. Afinal, essa teoria desloca a concepção estática de grupo étnico, e conseqüentemente da identidade étnica como uma identidade fixa, essencialista, para uma concepção dinâmica do grupo étnico e da identidade étnica. A esse respeito, Jean Lapierre assim se posiciona:

Barth substituiu uma *concepção estática da identidade étnica por uma concepção dinâmica*. Ele entendeu muito bem e faz entender que essa identidade, como qualquer outra identidade coletiva (e assim também a identidade pessoal de cada um), é construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que integram ou não. (LAPIERRE, 1998: 11)

A citação supracitada traz duas questões importantes para explorarmos. A primeira refere-se ao caráter fluido e instável das identidades. Ao afirmar que a identidade étnica como a identidade individual “é construída e transformada na interação de grupos sociais”, Lapierre expõe um posicionamento que vem sendo ratificada por alguns autores na contemporaneidade. Para Bauman (2005), como já vimos anteriormente, a revelação da instabilidade das identidades é uma consequência da “modernidade líquida”. Para este autor, na “modernidade líquida”,

Tornamo-nos conscientes de que o ‘pertencimento’ e a ‘identidade’ não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o ‘pertencimento’ quanto para a ‘identidade’. (BAUMAN, 2005: 17)

Embora muitas vezes, os sujeitos possam senti-las como algo essencial, as identidades não o são. Sobre essa falsa ideia que os sujeitos possam nutrir sobre as identidades, Bauman (2005) defende que, às vezes, para que uma luta por uma determinada identidade seja vitoriosa faz-se necessário suprimir e ocultar a “condição precária e eternamente inconclusa da identidade” Desse modo, tanto Lapierre quanto Bauman não interpretam as identidades como algo essencial, imutável, com o qual nascemos e morremos, mas sim como algo dinâmico e em constantes transformações. Desse modo, podemos dizer que ambos corroboram com o pensamento de Stuart Hall, em *A identidade Cultural na pós-modernidade*, quando este afirma que a identidade não é “algo fixo, essencial e permanente”, mas sim como “uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelos quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam.” (HALL, 2006: 13)

A segunda questão pontuada por Lapierre diz respeito à atribuição da mudança de perspectiva em relação ao conceito de grupo étnico a Fredrik Barth. Quanto a essa questão, alguns autores contestam essa ideia. Dentre os quais destacamos Villar. Segue o posicionamento deste em relação a este assunto:

Como afirmei, apesar do que normalmente se pensa, a ideia do contato, do contraste ou da relação com os Outros como base da identidade grupal não é nova. Atestam-no Evans-Pritchard e suas célebres linhas sobre o conceito de cieng; Louis Dumont e seu trabalho sobre as castas e as ideologias modernas; e uma legião de estudos estruturalistas (Dumont 1987; 1975a; 1975b; Lévi-Strauss 1971)¹⁶. Não só a noção de identidade relacional foi cunhada muito mais cedo do que a teoria barthiana da etnicidade pretende insinuar, como seu próprio autor já a empregava antes de dar a conhecer sua aclamada “Introdução”. No estudo do parentesco, “devemos levar em conta a confrontação ‘nós-eles’ contida na interação social e investigar como a experiência de quem são ‘eles’ molda a concepção que o ator tem de ‘nós’” (1973:6), afirmava Barth, em um trabalho incluído no *Festschrift para Meyer Fortes*. (VILLAR, 179-180)

Faz-se importante destacar que embora Diego Villar critique a teoria barthiana sobre identidade étnica e questione a paternidade de Barth sobre “a ideia do contato, do contraste ou da relação com os Outros como base da identidade grupal”, isto não implica no não reconhecimento da relevância da teoria da etnicidade. Pelo contrário, este crítico afirma textualmente que não ignora a importância das ideias de Fredrik Barth. Para ele,

Talvez a prova mais contundente da importância da teoria barthiana da identidade étnica seja a quantidade de defesas e críticas granjeadas ao longo do tempo. Trata-se, sem dúvida, de um marco na teoria

antropológica. É indiscutível sua relevância na fundamentação teórico-metodológica da etnicidade (Wallman 1991; Briones e Siffredi 1989; Cohen 1978) nas pesquisas sobre suas implicações pragmáticas ou políticas (Morin e Saladin D'Anglure 1997; Fenton 1999) e, inclusive, nos estudos de caso (Skar 1997). (VILLAR, 183-184)

Todavia, reconhecer a relevância do trabalho não significa concordar com todas as ideias. Seguindo este raciocínio, Villar critica uma das ideias de Barth: “a ideia de que um ator “opta” ou “escolhe” em cada contexto uma identidade étnica, para abandoná-la tão logo ela lhe resulte inconveniente. (VILLAR, 183-184). Assim como Villar, também não corroboramos com a ideia barthiana de que os atores podem optar pelas identidades étnicas conforme sua conveniência. Talvez, isso seja possível em alguns contextos específicos, mas não são verdadeiros para todos os contextos. Ao dizer isso, penso especificamente em contextos em que a identificação étnica pode ter na cor, fisionomia e outras caracterizações corporais como um traço diferenciador das identidades étnicas. A esse respeito é interessante observamos as palavras do estudioso Jéferson Bacelar sobre a relação identidade étnica e traços corporais,

[...]a identidade tende a cristalizar-se ou condensar-se em torno de indícios, ou seja, símbolos ou emblemas étnicos.

[...]As formas físicas têm sido utilizadas com vários propósitos, objetivando distinguir os grupos. Circuncisão, tatuagem, modificação ou acréscimo a partes do corpo, geram signos para identificar. O uso de discos nos lábios por grupos indígenas brasileiros exemplificam visualmente a distinção.

(BACELAR, 1989: 43)

Tendo em vistas contextos em que uma tatuagem ou a cor da pele funcionem como traços identitários vemos que o ato de eleger entre as identidades étnicas mais convenientes nem sempre é uma ação possível aos sujeitos. Na realidade brasileira, por exemplo, em que o fenótipo e a cor da pele pode ser usada para identificar os negros brasileiros, os sujeitos não possuem sempre a opção de escolher a identidade que lhes convier. É até possível que um sujeito de tez negra se auto-defina como branco, mas a sociedade não o verá e o tratará como tal; ele será visto e tratado como negro; independentemente de sua auto-atribuição. A auto-atribuição pode até servir para efeitos legais, mas não na prática social cotidiana. O contrário também pode ocorrer sujeitos que se auto-denominam negros e são questionados quanto a isso pelos outros. Principalmente, agora com as ações afirmativas para negros e indígenas. Todavia, como afirma Bauman, “As identidades flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas

outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas. (BAUMAN, 2005: 19)

Contudo, Diego Villar não é o único crítico das teorias de Barth, muitos já o fizeram. E uma das questões mais apontadas pelos críticos é a falta de especificação quanto ao que tornaria uma comunidade um grupo étnico. *Quanto a essa questão* Lapierre, no prefácio da obra *Teorias da Etnicidade*, posiciona-se do seguinte modo:

Com efeito, o ponto fraco deste [Barth] é que os conceitos muito gerais de organização social e de interação sociais são aplicáveis a análise de todo tipo de identidade coletiva (religiosa, profissional, corporativa, política, familiar, de classe social ou de congregação...), isto é, toda vez que está em causa um limite entre “eles” e “nos”. É aí que se apaga a própria noção de etnicidade: continua sem resposta a questão de saber o que é especificamente “étnico” na oposição entre “eles” e “nós” e nos critérios de pertença que fundam esta posição. (LAPIERRE, 1998: 12)

Com essas palavras, Jean Lapierre aponta um dos problemas da teoria da etnicidade de Barth: a definição de Barth de grupo étnico “como uma forma de organização social”, embora seja revolucionária aos estudos antropológicos, não evidencia o que torna um grupo especificamente étnico. Ainda segundo Lapierre,

Parece-me que tal engajamento teórico, muito admissível enquanto hipótese de trabalho, [...] negligencia demais o fato de que os “traços culturais diferenciadores” não são uma coisa qualquer, que eles se formam no curso de uma história comum que a *memória coletiva* do grupo nunca deixou de transmitir de modo seletivo e de *interpretar*, transformando determinados fatos e determinados personagens lendários, por meio de um trabalho do imaginário social, em *símbolos* significativos da identidade étnica. (LAPIERRE, 1998: 12)

Ao criticar a teoria de Barth, Lapierre aponta uma característica diferenciadora da identidade étnica: a memória coletiva do grupo com seus fatos e personagens. De fato, a memória coletiva é certamente um elemento que individualiza a história de um grupo; a trajetória de cada grupo é única. Potignat e Streiff-Fenart (1998) defendem a memória coletiva e a crença em uma origem comum como características diferenciadoras das identidades étnicas em relação às demais identidades. Com base neste pensamento, buscaremos discutir no próximo tópico a seguinte questão: é possível pensar os negros brasileiros como um grupo étnico, a partir do discurso literário afro-brasileiro?

OS NEGROS COMO GRUPO ÉTNICO-RACIAL NO DISCURSO LITERÁRIO

Sou Negro
 Negro sou sem mas ou reticências
 Negro e pronto!
 [...]
 Beijo
 Pixaim
 Abas largas meu nariz
 Tudo isso sim
 -Negro e pronto!-

Cuti, 1992

Os *Cadernos Negros*, um dos importantes espaços para publicação da literatura negra², consiste em uma antologia anual que reúne produções artísticas dos afro-brasileiros. De autoria variada, com escritoras e escritores oriundos dos diversos estados brasileiros, essa antologia poética, que surgiu em São Paulo em 1978, possui, até o momento, mais de trinta volumes publicados, sendo os números ímpares dedicados aos poemas e os números pares, aos contos.

As escritoras e os escritores dos *Cadernos Negros* buscam, entre outros objetivos, “[...] revigorar a memória das várias tradições afrodescendentes que circularam e se reconfiguraram [...] e continuam sendo refeitas por todo século XIX e XX” (SOUZA, 2005, p.49). Compreendendo a memória como importante para a construção da identidade dos afro-brasileiros, as escritoras e os escritores da literatura negra tematizam a memória dos afrodescendentes em suas produções, trazendo à tona uma memória coletiva inviabilizada, negada e apagada pela história oficial brasileira.

Uma das imagens recorrentes nos poemas, contos e romances da literatura afro-brasileira é a ideia de que os negros brasileiros compartilham uma origem comum. E, como já vimos anteriormente, segundo Potignat e Streiff-Fenart, a crença em uma origem comum é a característica basilar da identidade étnica: Para estes autores,

“o que diferencia em última instância a identidade étnica de outras formas de identidades coletivas (religiosas ou políticas) é que ela é orientada para o passado e tem uma aura de filiação” (R. Cohen, 1978). “Como já afirmara Weber, a crença na (e não o fato da) origem comum constitui o traço característico da identidade” (POTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998: 162).

Ao ponderar sobre a “crença numa filiação comum” dos negros brasileiros, imediatamente remeto-me a África. Não a África, o continente que conhecemos

²De acordo com o conceito de literatura afro-brasileira aqui adotada, o de Florentina Souza, pode-se falar em literatura afro-brasileira quando “[...] poemas e contos instauram /adotam um discurso que constrói e assume uma identidade afro-brasileira e engaja-se num projeto político de repúdio ao racismo e suas manifestações e de combate às desigualdades sociais.” (SOUZA, 2005: 110)

atualmente, mas a África mítica sempre citada pelos afrodescendentes no Brasil. A África presente no imaginário dos afro-brasileiros. A África cantada e poetizada em músicas e poesias. A filiação dos negros brasileiros em relação ao continente africano é evidenciada em produções como o poema *Mãe África*,

O meu avô e minha avó
Viviam felizes na África:
[...]
O meu avô e minha avó
foram escravizados na Europa,
e a Europa ficou rica,
e os ricos da Europa ficaram + ricos.

O meu avô e minha avó
foram escravizados nas Américas,
e os colonos das Américas ficaram ricos,
e os filhos, e os netos, e os tataranetos
dos colonos ricos das Américas ficaram + ricos.
+ podres-de-ricos + podres.

O meu avô e a minha avó
Construíram as Américas,
O meu avô e a minha avó
Construíram o Brasil.
(FERREIRA, 2006: 96-98)

Nesse poema, de Elio Ferreira, podemos ler a síntese da história dos negros escravizados nos continentes europeu e americano. O sujeito poético do poema *Mãe África* narra uma história que não é apenas sua, mas de uma coletividade: dos negros da diáspora. Ao fazer isso, é evidenciada uma filiação comum. Os negros escravizados na Europa e nas Américas possuem um passado comum: a origem africana, isto é, o fato de terem sido retirados do continente africano a força e/ ou serem descenderem de pessoas que passaram por tal processo. A diáspora africana é preciso salientar foi um processo imposto aos africanos. Estes foram retirados brutalmente do continente africano e levados a outros espaços. Mas, do que isso,

Os africanos transplantados à força para as Américas, através da Diáspora negra, tiveram seu corpo e seu *corpus* desterritorializados. Arrancados de seu *domus* familiar, esse corpo, individual e coletivo, viu-se ocupado pelos emblemas e códigos do europeu, que dele se apossou como senhor, nele grafando seus códigos lingüísticos, filosóficos religiosos, culturais, sua visão de mundo. Assujeitados pelo perverso e violento sistema escravocrata, tornados, estrangeiros, coisificados, os africanos que sobreviveram às desumanas condições da travessia marítima transcontinental foram destituídos de sua humanidade, desvestidos de seus sistemas simbólicos, menosprezados pelos ocidentais e reinvestidos por um olhar alheio, o do europeu. Esse olhar, amparado numa visão etnocêntrica e eurocêntrica, desconsiderou a história, as civilizações e culturas africanas, predominantemente ágrafas, menosprezou sua rica textualidade oral

[...] a África aparecia no imaginário europeu como o território do primitivo e do selvagem que se contrapunha as idéias de razão e de civilização, definidoras da pretensa “supremacia” racial e intelectual[dos europeus]. (MARTINS, 1997: 24-25)

A citação supracitada retirada do livro *Afrografia da Memória*, Leda Martins, analisa e descreve o processo de escravização dos negros africanos na diáspora negra, o processo a que foram submetidos seus corpos física e simbolicamente e sua consequente significação sob a perspectiva dos europeus. Para os europeus, os homens e mulheres negros eram apenas mão de obra, um “corpo” para ser usado. Um corpo objeto para produzir riquezas. Aliás, o enriquecimento dos colonos à custa dos negros escravizados também é uma característica elencada no poema *Mãe África* como característica semelhante entre os afrodescendentes levados para os continentes europeu e americano. Apesar dos negros terem trabalhado, a riqueza ficou com os colonos, isto é, os negros foram escravizados para construir riquezas para os brancos. Assim, ao falar em diáspora africana, não nos referimos apenas a uma origem geográfica comum, o continente africano, mas também a um processo de subjugação imposto aos sujeitos africanos e seus descendentes.

Retomemos a questão da origem comum como o critério fundamental de um grupo étnico. Para defender tal posicionamento, estes autores se fundamentaram em Max Weber: “Como já afirmara Weber, a crença na (e não o fato da) origem comum constitui o traço característico da identidade” (POTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998: 162). Max Weber (1991), no seu texto *Relações Comunitárias étnicas*, já abordara esta especificidade da comunidade étnica. Considero importante relembrarmos as palavras do próprio Weber, visto que este além de destacar que é a crença na origem comum e não efetivamente a origem comum o que torna uma comunidade étnica, Weber ainda elenca possíveis situações que podem despertar tal sentimento,

chamaremos grupos “étnicos” aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de *lembranças de colonização e migração*, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, [...] sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva” (WEBER, 1991: 270- grifo nosso)

Dentre as situações citadas por Weber o processo de colonização certamente deve ter contribuído para desenvolver um sentimento de solidariedade entre os negros africanos e seus descendentes no Brasil. Se a origem partilhada e o processo de subjugação dele decorrente são semelhanças compartilhadas pelos integrantes da diáspora africana, a história dos africanos e seus descendentes nos diversos países são traços diacríticos que

diferenciam os afrodescendentes oriundos da diáspora negra. A trajetória dos afro-brasileiros torna específica a memória coletiva dos negros escravizados no Brasil, bem como a luta dos mesmos para reconquistar a liberdade no Brasil.

Para Lapierre, a memória coletiva de um grupo é um traço diferenciador, visto que transforma “determinados fatos e determinados personagens lendários, por meio de um trabalho do imaginário social, em *símbolos* significativos da identidade étnica.” (LAPIERRE, 1998, p.12) E na produção literária afro-brasileira podemos observar a presença tanto de fatos como de personagens importantes para história coletiva dos afro-brasileiros. Obras como o poema *Ressurgir das Cinzas*, de Esmeralda Ribeiro, que elenca algumas figuras femininas negras importantes para a memória coletiva afro-brasileira.

Ressurgir das Cinzas

Sou forte, sou guerreira,
Tenho nas veias sangue de ancestrais.
Levo a vida num ritmo de poema-canção,
Mesmo que haja versos assimétricos,
Mesmo que rabisquem, às vezes,
A poesia do meu ser,
Mesmo assim, tenho este mantra em meu coração:
“Nunca me verás caída ao chão.”

[...]

Sou guerreira como Luiza Mahin,
Sou inteligente como Lélia Gonzáles,
Sou entusiasta como Carolina Maria de Jesus,
Sou contemporânea como Firmina dos Reis
Sou herança de tantas outras ancestrais.
E, com isso, despertem ciúmes daqui e de lá,
mesmo com seus falsos poderes tentem me aniquilar,
mesmo que aos pés de Ogum coloquem espada da injustiça
mesmo assim tenho este mantra em meu coração:
Nunca me verás caída ao chão.

[...]

(RIBEIRO, 2004: 63)

O poema de Ribeiro é constituído na íntegra por seis estrofes, acima transcrevi apenas a primeira e a terceira estrofes, sendo todas elas finalizadas pelo refrão: “Nunca me verás caída ao chão”. A voz enunciativa desse poema, como está explícito no adjetivo “guerreira”, é um sujeito feminino negro. Na primeira estrofe, o sujeito ficcional descreve-se como guerreira e como herança de seus ancestrais, para em seguida comparar sua vida a uma poesia. Depois, o sujeito, que se identifica como feminino, elege precursoras e inventa uma linhagem na qual se insere. Ao fazer isso, a

voz enunciadora contribui para a construção da identidade afrodescendente brasileira, pois, segundo Michael Pollack (1992), a memória é um fenômeno construído (consciente ou inconsciente), como resultado do trabalho de organização (individual ou socialmente). Sendo um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. As figuras lembradas são mulheres fortes que participaram ativamente na construção da história da afro descendência brasileira. Ao citar Luiza Mahin, Firmina dos Reis, Carolina de Jesus e Lélia Gonzáles. Dentre as citadas, Luiza Mahin é a mais velha. Tendo vivido no século XIX, a quituteira Mahin ficou conhecida como a líder da Revolta dos Malês. Esse movimento caracterizou-se por ter reunido participantes de vários grupos étnicos. Além disso, Mahin é tida como a mãe do poeta Luiz Gama e um símbolo da mulher negra que participou efetivamente das organizações de revolta no período da escravidão, uma história esquecida pela história oficial brasileira.

Em seguida, temos as escritoras Firmina dos Reis e Carolina de Jesus. Maria Firmina dos Reis é a primeira a publicar sua obra. Tendo vivido no século XIX, Firmina foi professora, escritora e jornalista em um período em que a escravidão era reconhecida por lei. Atualmente, temos conhecimento das seguintes obras da autora: dois romances, Úrsula (1859), primeiro romance abolicionista de que se tem conhecimento na literatura brasileira, Gupeva (1861); o conto A escrava (1887) e um livro de poemas denominado de Cantos a beira-mar (1871). Carolina Maria de Jesus, assim como Reis, publicou obras literárias. Nascida em 1914, na cidade de Sacramento (MG), Carolina foi uma catadora de papel, favelada que teve sua primeira obra traduzida para diversas línguas. Entre os livros dessa escritora destacam-se Quarto de Despejo (1960), Casa de Alvenaria (1961), Pedacos de Fome (1963), *Provérbios (1963)* e *Diário de Bitita (1982, publicação póstuma)*.

Finalizando o quarteto de mulheres negras lembradas pelo sujeito poético, temos Lélia González, uma importante referência para o Movimento Negro brasileiro. Intelectual, política, professora e antropóloga brasileira, nascida em Minas Gerais e histórica no movimento feminista brasileiro. Entre a produção escrita de Lélia González estão os livros *Lugar de Negro (1982)* e *Festas Populares no Brasil (1987)*, premiado na Feira de Frankfurt. Além disso, González também produziu muitos artigos e comunicações sobre a mulher negra, seminários.

Ainda segundo os estudiosos Potignat e Streiff-Fenart, “É a crença na origem comum que substancializa e naturaliza os atributos, tais como a cor, a língua, a religião, a ocupação territorial e fazem-na percebidas como traços essenciais e imutáveis de um grupo.” (POTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998: 162) No caso brasileiro, quais destes traços podem ser considerados como diferenciadores entre os negros e a sociedade brasileira?

No caso da língua, se já houve um tempo no qual as línguas de origem africana distinguiam os africanos entre si e dos demais grupos étnicos no Brasil, hoje as línguas de origem africana pode funcionar como traço diacrítico em determinados contextos tais como a comunidade dos Cafundó e em algumas cerimônias religiosas de matriz africana. Se no catolicismo se usa o Latim para determinadas situações, utiliza-se línguas como o Yorubá em algumas religiões de matriz africana. Fora deste contexto, os negros compartilham o português, língua oficial brasileira.

Um segundo traço diacrítico sempre apontado como diferenciador do negro brasileiro são as religiões de matriz africana. Contudo, isso não é válido para a comunidade negra brasileira como um todo. É importante destacar que há um número considerável de pessoa adeptas das religiões de matriz africanas que não são e nem se identificam como negros ou afrodescendentes, assim como há negros que pertencem a outras religiões distintas destas. Um exemplo disto são os negros evangélicos:

São 15 milhões de pessoas pretas de cabeça baixa nas igrejas, achando que são descendentes do continente do demônio”, afirmou o teólogo Walter Passos, no I Encontro Nacional de Negras e Negros Cristãos, realizado em Salvador no mês de abril. A iniciativa foi do Conselho Nacional de Negras e Negros Cristãos (CNNC), organização que vem debatendo a questão racial em diversas igrejas evangélicas em todo o país há cerca de um ano. Passos preside o CNNC, que é composto por fiéis de igrejas como a Presbiteriana, Batista, Adventista, Assembléia de Deus e a Metodista tendo a participação, até então, de estados como Rio de Janeiro, Alagoas, Minas Gerais, Espírito Santo, Paraná, São Paulo e Bahia. Criado a partir de debates e discussões por e-mails, o Conselho hoje vem promovendo encontros regionais, levantando o tema entre jovens e adultos negros - homens e mulheres evangélicas pelo país. (IROHIN)³

Essa citação acima, retirada do *jornal Irohin*, sinaliza para a diversidade religiosa dos negros no Brasil atual. Desse modo, “a religião de origem africana no Brasil não separa o mundo dos negros do mundo dos brancos” (TELLES, 1996) O

³ Artigo Em Salvador, Negros e negras cristãos debatem racismo nas igrejas evangélicas publicado no Jornal Irohin, Brasília, ano XII, nº 20, 2007.

processo de imposição de uma outra língua e religião aos afro-brasileiros é abordado nos seguintes versos do poema *Sou seu HIV*, da escritora Elizandra Souza.

Minha religião foi amaldiçoada
E a sua dizia que eu não tinha alma
Dominaram minha língua e impuseram a de vocês
Como se a minha nada representasse
(SOUZA, 2006: 130)

Outra traço diacrítico apontado por Potignat e Streiff-Fenart como um elemento que pode funcionar como traço diacrítico é a cor da pele. Segundo Edward Telles, no ensaio intitulado *Identidade racial, contexto urbano e mobilização política*, no qual o autor analisa as marcas essenciais a identidade afro-brasileira,

A cor da pele ou ancestralidade parece ser a principal marca étnica em países com grandes populações tanto de origem européia como africana. Um sistema de classificação racial no qual a identidade racial do mulato (também mestiço, pardo) é uma categoria totalmente legitimada, juntamente com uma ideologia do branqueamento, que dá maior valor a uma pele mais clara, têm sido apontados como um obstáculo à formação de uma identidade afro-brasileira. (TELLES, 1996: 126)

No Brasil, a cor da pele é um elemento usada como traços diacríticos entre os negros e não negros. E quando há uma discriminação baseada em características físicas como a cor da pele dizemos que se trata de uma discriminação racial, pois é este tipo de preconceito que recorre aos traços físicos: “O racismo biológico privilegia marcadores como a cor da pele”. Essa relação entre “raça” e características físicas é analisada por Stuart Hall, no seu texto *A questão multicultural*. Segundo Hall

Conceitualmente, a categoria “raça” não é científica. “Raça” é uma construção política e social. É a categoria social em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e de exclusão - ou seja, o racismo. [...] Daí que nesse tipo de discurso, as diferenças genéticas (supostamente escondidas na estrutura dos genes) são “materializadas” e podem ser “lidas” nos significantes corporais visíveis e facilmente reconhecíveis, tais como a cor da pele, as feições do rosto[...] (HALL, 2006: 66-67)

Ao tratar do conceito de raça como construção política e em sua materialidade, Hall contribui para compreendermos a lógica da escravidão e as práticas de preconceito racial. No Brasil, o conceito de raça, juntamente com uma série de discursos racistas foram transplantados da Europa para justificar uma hierarquia racial que impunha ao negro o último lugar na escala social gradativa onde o branco era o modelo e o negro, o menos valorizado. Essa hierarquização racial da população tem sido questionada ao longo da história por meio de vários escritos: ensaios, estudos científicos, produções

culturais. Um desses escritos são os *Cadernos Negros*. Nessa antologia afro-brasileira são vinculadas algumas produções poéticas que buscam desconstruir a inferiorização do corpo negro e de suas produções culturais. Para Florentina Souza,

Se para a tradição ocidental do século XIX, o corpo negro representava o patológico, era fixado como objeto de estudos da medicina ou da psiquiatria e convencionalmente representado na arte e na ciência como corpo doente, associado ao pecado e aos desvios sexuais, os textos dos *CN* restituem-lhe a saúde, a “normalidade” e a beleza, apreciando-o em sua especificidade e diferença. O cabelo carapinha, o nariz largo ou os lábios carnudos, selecionados para indicar a “diferença” do corpo negro, serão apreciados a partir de outro patamar estético que recupera a dignidade e auto-estima. (SOUZA, 2005: 140)

Dentre as produções publicadas nos *CN* que interpelam o padrão estético brasileiro destaca-se o poema intitulado “Jurema Preta” (1986), de Sônia Conceição. Nesse poema o sujeito da enunciação discute e questiona a hierarquização da diferença racial,

Jurema Preta

Ri, Jurema , Ri
Das leis que regem
A discriminação racial.

Ri e muito Ri
gargalha
Daqueles que dizem que (De maneira
alguma!) ela é Natural
Pois para eles, Só naturalmente
O Branco é o Natural.

[...]
Se teus braços abraçam
Se tuas pernas te conduzem
É natural que somente natural
É o que pode ser.
Então Ri, Jurema, e muito Ri
Gargalha
Da falta de originalidade
-naturalidade-
Do Branco O Natural.
(CONCEIÇÃO, 1986: 19)

A voz enunciativa faz questão de especificar a identidade racial de sua interlocutora negra. Em seguida, o sujeito poético convida Jurema Preta a ri “Das leis que regem”, “A discriminação racial.”, ou seja, interpela Jurema a rir do padronização racial da sociedade brasileira. Rir de uma sociedade que hierarquiza as diferenças, tomando a identidade branca como parâmetro e considerando as demais inferiores.

O fato de o riso ser uma ação recorrentemente solicitada em todo texto, levou-nos a interrogar-nos sobre o significado do riso. Para estudiosa Tânia Nunes Davi, no texto *Riso: a carnavalização da sociedade*, o riso consiste em:

um ato social, criado e consumido de acordo com os signos produzidos e compreendidos por cada grupo. É um ato subversivo, levando ao questionamento das ações das autoridades constituídas e da tradição cultural da sociedade. Ele subverte, inverte e questiona valores cristalizados, quebrando sua pretensa “seriedade” por meio da ironia, da paródia, da comicidade, promovendo a carnavalização social. (DAVI, 2005: 76)

Essa definição da estudiosa ajuda-nos construir uma interpretação do poema. Se o riso é um ato constantemente solicitado no poema e este consiste em “um ato subversivo” que questiona os “valores cristalizados”, então, é possível compreender melhor a recorrência do ato de ri nessa construção poética. Rir é preciso questionar os valores que estabelecem a discriminação social brasileira, pois esta é uma construção. Esta, a discriminação racial, quer difundir uma ideia errônea da supremacia da branquidade. A diferença entre os seres humanos é algo natural, já nascemos com fenótipos que nos distingue e a diferença não nos faz melhores nem piores uns dos outros. Somos apenas diferentes.

A hierarquização das diferenças não é um fato “natural”, mas uma construção social e histórica. A decodificação das diferenças a partir de uma escala de valores de superioridade/inferioridade é um modelo de poder construído depois da descoberta da América, quando:

[...] a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial. (QUIJANO, 2005: 227)

A relação desigual entre povos conquistados e conquistadores sempre existiu, mas a racialização das diferenças fenotípicas e culturais dos povos significou uma nova forma de legitimar as relações de superioridade e inferioridade entre os povos dominados e os povos dominantes e, principalmente, implicou na naturalização da diferença e hierarquização da população. A esse respeito Paul Gilroy, em seu ensaio *A crise da “raça” e da Raciologia*, afirma: “A consagração da “raça” colocou essas

tradições [dos povos conquistados] à margem das histórias oficiais da modernidade, relegando- as aos espaços atrasados do primitivo e do pré-político.” (GILROY, 2007, p.30) Assim, segundo Hall (2003, p. 69-70),

[...] nesse tipo de discurso [o racismo] as diferenças genéticas (supostamente escondidas na estrutura dos genes) são “materializadas” e podem ser “lidas” nos significantes corporais visíveis e facilmente reconhecíveis, tais como cor da pele, as características físicas do cabelo, as feições do rosto (por exemplo, o nariz aquilino do judeu), o tipo físico e etc., (HALL, 2006: 66-67)

Com estes artifícios e supostas “materializações”, a hierarquia racial foi construída e naturalizada. Sob este ponto de vista, essa hierarquização seria irreversível. Contudo, é justamente a contestação dessa premissa por meio do riso que temos a partir da segunda estrofe. Fazendo referência à função contestatória do riso, Cleise Furtado Mendes (2001), na tese intitulada *Gargalhada de Ulisses: um estudo da catarse na comédia*, assim se posiciona sobre o riso:

Os estudos sobre o riso conduzidos na área das ciências sociais tendem a valorizar a sua face contestatória, sua função de fazer uma espécie de leitura dos mecanismos de opressão. Nessa direção, um dos trabalhos mais conhecidos é o da antropóloga Mary Douglas que, a partir de Bérghson e Freud, Vê nos *jokes* um anti-rito de desvalorização dos padrões dominantes as piadas funcionariam como um ataque aos mecanismos de controle. O modelo aceito é desafiado pelo surgimento de um outro que, ao combinar uma lógica própria os elementos discrepante, denuncia o que se ocultava no padrão vigente.[...] (MENDES, 2001: 320)

E o uso do riso como função contestatória dos mecanismos de poder que se apresenta nesse poema de Sônia Conceição. Nele, o sujeito põe-se a interrogar o porquê Jurema Preta supostamente não seria Natural. E para corroborar essa ideia, o sujeito poético questiona se há alguma anormalidade em alguns dos órgãos do sentido de Jurema Preta: os olhos de Jurema Preta “cheiram”? Será que o nariz de Jurema Preta “mira”? Se não há nenhuma anormalidade nem com os órgãos do sentido, nem com os membros superiores e inferiores de Jurema Preta, então o seu corpo só pode ser normal:

Referindo-se a discriminação racial, Roberto Oliveira (2000), fundamentado em Oracy Nogueira, refere-se ao preconceito vigente na sociedade brasileira como preconceito de cor ou marca. Este, por sua vez, é definido com as seguintes palavras: “Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do individuo [...] diz-se que é de marca; [...]” (NOGUEIRA, 1955: 417 apud OLIVEIRA, 2000: 9)

Tendo em vista tudo o que foi dito até o momento, a discussão deste artigo sinaliza que no contexto brasileiro os negros podem ser considerados como um grupo étnico, já que apresentam a característica basilar de um grupo étnico: a crença na origem comum e a memória coletiva (WEBER, 1991; POTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). E que, no caso dos negros no Brasil, a identidade étnica nutre-se tanto de lembranças de personagens e fatos positivos, quanto da recordação do sofrimento compartilhado durante a escravidão e as implicações resultantes deste processo, como o preconceito racial (POTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998: 165). Apesar da tentativa do processo de colonização em invisibilizar as lutas dos negros contra a escravidão, bem como a importância deste grupo étnico na construção do Brasil, estes tem buscado resgatar e evidenciar para as novas gerações a atuação dos negros no período escravocrata e no pós-abolição, como sujeitos atuantes na dinâmica social e, principalmente na conquistas que vem sendo adquiridas pelos negros brasileiros, como o reconhecimento oficial do governo brasileiro da falácia denominada democracia racial⁴.

Entretanto, evidenciou-se também que apenas o conceito de grupo étnico não dá conta da questão do negro no Brasil. Na trajetória do negro brasileiro, o elemento cor destaca-se como traço distintivo entre os negros e brancos. No Brasil, evidenciou a citação de Telles, há um sistema de hierarquização racial que tende a valorizar o não negro, quanto menos negro mais valorizado, quanto mais negro, mais inferiorizado. A respeito desta relação entre o discurso étnico e racial, Stuart Hall, no texto citado anteriormente, assim se posiciona:

Tanto o discurso da “raça” quanto o da “etnia” funcionam estabelecendo uma articulação discursiva ou uma ‘cadeia de equivalências’ (Laclau e Mouffe, 1985) entre o registro sociocultural e o biológico, fazendo com que as diferenças em um sistema de significados seja inferidas através de equivalentes em outra cadeia [...] (HALL, 2006: 67-68)

É exatamente esta articulação entre etnia e raça que podemos observar no em relação aos negros no Brasil. Este grupo é discriminado racialmente, mas também

⁴ A existência de um programa de combate ao racismo institucional comprova teoricamente o que os afro-brasileiros já sabiam: nem todos são iguais perante a lei, contrariando o que prevê a Constituição Federal brasileira de 1988. “O Racismo Institucional é o fracasso das instituições e organizações em prover um serviço profissional e adequado às pessoas em virtude de sua cor, cultura, origem racial ou étnica. Manifesta-se em normas, práticas e comportamentos discriminatórios adotados no cotidiano de trabalho resultantes da ignorância, da falta de atenção, do preconceito ou de estereótipos racistas. Em qualquer situação, o racismo institucional sempre coloca pessoas de grupos raciais ou étnicos discriminados em situação de desvantagem no acesso a benefícios gerados pelo Estado e por demais instituições organizadas.” (BRASIL, 2007)

eticamente. Desse modo, tendo em vista a articulação entre essas duas categorias, podemos dizer que os negros brasileiros compõem uma categoria étnico-racial; ou seja, os sujeitos negros brasileiros independentemente de gênero são constituídos, pelos menos, pelas interseções de duas identidades: a identidade étnica e a identidade racial. É preciso destacar “pelo menos”, visto que os afro-brasileiros também são constituídos por outras identidades, tais como de gênero e classe. Vale ressaltar ainda que a solidariedade étnico-racial tem fomentado “relações comunitárias de natureza diversas” (WEBER, 1991), sobretudo, tem fomentado organizações políticas: Frente Negra Brasileira, Movimento negro brasileiro, Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, entre outras.

REFERÊNCIAS

- BACELAR, Jefferson. *Etnicidade: ser negro em Salvador*. Salvador: Ianamá, 1989.
- BARTH, Fredrik. 1998. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: P. Poutignat e Jocelyne Streiffe-Fenart. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP. P. 185-227.
- BAUMAN, Zigmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CUTI, Sou negro. In: BERND, Zilá. *Poesia Negra Brasileira: antologia*. Porto Alegre: AGE/IEL, 1992.
- BRASIL. Relatório Anual. Brasília: PNUD/DFID, 2005. Disponível em: www.combateaoracismo.com. Acessado em 10/07/2010.
- EVARISTO, Conceição. Da representação a auto-representação da mulher negra da mulher negra na literatura brasileira. *Revista Palmares: cultura afro-brasileira*, Brasília, ano 1, n. 1, ago. 2005. p.54.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares. Visibilidade e ocultação da diferença: imagens de negros na cultura brasileira. In: _____. *Brasil afro-brasileiro*, Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- HALL Suart. A questão Multicultural. In: _____. *Da Diáspora, Identidades e Mediações Culturais*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- LAPIERRE, Jean-William. Prefácio. In: POTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP. p.4-18.
- MARTINS, Leda. A fina Lamina da palavra. In: MUNANGA, Kabengele. (Org.) *História do Negro no Brasil.- O negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição*. CNPq/MinC-Fundação Palmares: Brasília, 2004. v. 1.
- MINKA, Jamu. Efeitos Colaterais. In: Quilombhoje(Org.). *Cadernos Negros: os melhores poemas*. São Paulo: Quilombhoje, 1998, p.76.
- OLIVEIRA, Roberto C. de . “Os (des)caminhos da identidade”. *RBCS*, v.15, n.42, 2000, p.07-21.

ONAWALE, Landê. *Cadernos Negros*, 19: poemas afro-brasileiros. São Paulo: Quilombhoje; Editora Anita, 1996, p. 110.

POLLACK, Michael (1992). Memória e identidade social. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 5, n 10.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. LANDER, Edgardo (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aire: CLACSO, 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf> Acesso em: 3/12/2008. p. 239.

SÖKEFELD, Martin. *Debating Self, Identity and Culture in Anthropology*. Current Anthropology 40 (4)417-431. 1999.

SOUZA, Florentina da Silva. Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. 270 p.

STEYN, Melissa. “Novos matizes da ‘braquidade’: a identidade branca numa África do Sul multicultural e democrática”. In: Vron Ware(org.). Branquidade, identidade branca e multiculturalismo... Garamon, 2004, pp.115-137.

TELLES, E. E. Identidade Racial, Contexto Urbano e Mobilização Política. *Afro- Asia*, nº17, 1996.

VILLAR, Diego. 2004. Uma Abordagem Crítica do Conceito de “Etnicidade” na Obra de Fredrik Barth. *MANA* 10 (1): 165-192.

WEBER, Max. Relações Comunitárias Étnicas. In:_____. *Economia e Sociedade*. Vol 1. Brasília: Editora da UNB, 1991, p. 267-277.