

sado colectivo que os auxilia (certamente a par de outros mecanismos aqui não tratados) a restaurarem a sua condição de pessoa, “desobjectificando-se”. Também aqui a história não é, a meu ver, preferida à intemporalidade. É justamente a continuidade e o carácter relativamente perene e intemporal deste legado que permite aos refugiados “utilizarem-no” como uma forma de ligação ao passado.

Que a adivinhação é mais do que “um exercício intelectual de descodificação de símbolos” (pp.190-1) fica amplamente demonstrado. Para além de saber o que significa determinada peça divinatória, há que saber *como fazer*, não apenas como interpretar configurações de peças face a conjunturas de angústia e incerteza, mas saber como agitar a cesta, o que faz desta prática também uma prática *corporal*. Corpo e mente são parte de um contínuo e este não é o único contínuo de que nos fala a autora. Um dos aspectos mais ricos da sua abordagem é a diluição que opera em categorias como o sagrado e o profano, o conhecimento e a crença, o ritual e o instrumental, o proposicional e o performativo.

A cesta é vista como “ser integrado”, e integrado porque incorpora as peças mas também o adivinho (e incorpora ainda Kayongo, o espírito dos antepassados adivinhos que se apodera do corpo do ritualista mas que se manifesta também através do seu objecto divinatório). E aqui surge um dos argumentos centrais deste texto: pessoa e objecto não podem ser pensados como noções mutuamente exclusivas (retomando a ideia de Jackson de que um *quem* implica um *quê*, p.21). No contexto ritual a adivinhação leva a dois processos concomitantes e inextricáveis: a objectificação da pessoa que é o adivinho e a personificação do objecto que é a cesta.

Achando uma contribuição importante a recusa de uma lógica binária e dicotómica e a constatação de uma intrínseca ambiguidade ontológica que une adivinho e cesta, não estou certa que os conceitos de “objectificação” e “personificação” tenham a operacionalidade desejada para fazer diluir as noções de pessoa e coisa (podendo ser argumentado que, ao invés, as reiteram). Seja como for, apontam de forma inequívoca e interessante para a ductilidade, fluidez e osmose de identidades que cada vez mais me parecem caracterizar os mecanismos do pensamento simbólico.

Em suma, fornecendo-nos uma leitura que não visa analisar a adivinhação como um sistema de significados, a autora propõe-nos um olhar que se revela, a longo do livro, bastante integrador. Afinal, como ela própria nos leva a constatar, a adivinhação é saber proposicional (é um *modo de conhecer*), é acção performativa (é um *modo de fazer*), é ferramenta ligada à subsistência e ao quotidiano (é *modo de trabalhar-e-laborar*). É tudo isto e ainda ligação a um passado colectivo com o qual os angolanos refugiados romperam abruptamente (é *modo de recordar*).

O livro de Sónia Silva é importante num momento em que tendem a ser cada vez mais escassos os trabalhos antropológicos alicerçados numa investigação de terreno apurada e que nos permitem aceder a uma compreensão coerente dos resultados dessa pesquisa.

Manuela Palmeirim

Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho

Etnográfica 9(2): 416-419.

LIVIO SANSONE

NEGRITUDE SEM ETNICIDADE: O LOCAL E O GLOBAL NAS RELAÇÕES RACIAIS E NA PRODUÇÃO CULTURAL NEGRA DO BRASIL
Salvador/Rio de Janeiro, Editora da Universidade Federal da Bahia/Pallas Editora e Distribuidora, 2004

A partir da década de 1930, no Brasil, as relações raciais passaram a assentar naquilo que hoje se designa por “mito da democracia racial”. Isso associou-se a uma celebração do mestiço de cor clara como um paradigma da “raça brasileira”. O Brasil era visto como uma “democracia racial” por comparação com os EUA, onde as barreiras raciais estavam institucionalizadas nas próprias leis. É a partir deste contexto histórico que Livio Sansone propõe como objectivo do seu livro “examinar a ‘etnicização’ do Brasil” (p. 13), ou seja, a forma como se processa a criação de identidades negras no Brasil por comparação com a sua formação noutros lugares daquele que Paul Gilroy chamou o Atlântico Negro. A questão principal colocada por Sansone é: porque razão no Brasil a “raça” e a “etnicidade” não tiveram até hoje a mesma força mobilizadora que

têm tido noutros lugares? Embora o autor reconheça que “raça” é uma categoria *emic* poderosa (p. 16), ela parece, segundo ele, não actuar como o principal factor de estruturação na sociedade brasileira. Sansone segue a tese de Harry Hoetink (1967, *The Two Variants in Caribbean Race Relations: A Contribution to the Sociology of Segmented Societies*, Londres, Institute of Race Relations/Oxford University Press), que defendeu existir em toda a América Latina uma tradição de casamentos mistos que conduziu a um *continuum* de categorias raciais em vez de um sistema polarizado como o que emergiu nos EUA.

Negritude Sem Etnicidade é o resultado de mais de dez anos de trabalho de campo e vivência do autor no Brasil (quinze ao todo, se incluímos os períodos de trabalho de campo na Holanda e no Suriname). Nas palavras do próprio Livio Sansone: “[a sua] curiosidade sobre o Brasil e sobre a região afro-latina, em termos mais gerais, provém da convicção de que a maioria dos princípios da antropologia, no tocante às relações raciais e à produção cultural gerada por essas relações, se baseia, na verdade, nos Estados Unidos ou, em termos mais gerais, no mundo de língua inglesa.” (pp. 32-3). O livro estrutura-se em cinco capítulos. O capítulo 1, centrando-se sobretudo na área metropolitana de Salvador, na Baía, o estado brasileiro com maior número de negros, descreve as mudanças ocorridas na terminologia e classificação raciais ao longo das últimas décadas. O capítulo 2 analisa a forma como “África” e a “africanidade” têm sido instrumentalizadas e mercantilizadas ao longo dos últimos séculos, nos diversos lugares para onde os negros foram levados, começando com aquilo que Sansone chama a “globalização tradicional” (tráfico negreiro) e acabando na “nova globalização” (a partir da 2ª Guerra Mundial) (p. 34). O capítulo 3 fala da emergência de uma nova cultura baiana e analisa a forma como os novos símbolos de uma negritude internacional e as novas formas de cultura jovem se misturam com a tradição afro-baiana local. Compara sobretudo os jovens com idade entre 15 e 25 anos com a geração dos pais e conclui que no caso da Baía o uso de uma nova simbologia internacional de negritude não conduziu automaticamente a um aumento da polarização racial semelhante ao que ocorre nos EUA e na Europa. O capítulo 4 explora a relação entre os ícones globais e os

significados locais por eles assumidos, discutindo até que ponto a música *funk*, com grande popularidade entre os jovens negros da classe baixa do Rio de Janeiro e Salvador, representa uma versão local de um fenómeno global. O capítulo 5 compara o processo de racialização e de construção de uma identidade negra em Salvador e em Amesterdão. Duas cidades com diferentes versões locais de “negritude” mas com uma coisa em comum: nenhuma delas é central nos processos transnacionais de construção das identidades e em nenhuma delas o inglês é a língua hegemónica. A fechar o livro, uma análise do lugar que o Brasil ocupa na construção do Atlântico Negro e da importância dos paradigmas dominantes no estudo das relações raciais no Brasil. Para o autor torna-se importante descentrar o estudo das relações raciais, focando-o agora nos mestiços e nos brancos de modo a perceber essas relações como um sistema global de estruturação da sociedade. O paradigma anglo-saxónico dominante, por ser demasiado polarizador e deixar de lado as categorias de classe, revelou-se incapaz de explicar o que se passa no Brasil e noutros lugares semelhantes.

Na década de 1970-80 a mobilidade social ascendente dos negros brasileiros tornou mais evidentes, para eles próprios e para a sociedade em geral, as fronteiras raciais da sociedade brasileira. Os negros, que antes tinham expectativas baixas, fáceis de satisfazer, tornaram-se mais exigentes e depararam com o racismo até então camuflado. Além disso, os ganhos salariais trazidos pelo crescimento económico permitiram-lhes mais tempo de lazer e dinheiro para se organizarem comunitariamente, o que por sua vez facilitou a emergência de novos movimentos negros e de associações carnavalescas inteiramente suas (p. 43). Na última década a reestruturação da economia brasileira, induzida pelos novos processos de globalização, eliminou muitos dos empregos tradicionais dos negros e não criou outros. O valor do salário real baixou e a alternativa para uma grande parte da população negra são agora as actividades “informais” na “economia paralela”. Enquanto as expectativas aumentaram, a capacidade económica de as satisfazer diminuiu. Isso contribuiu para o aumento da clivagem social entre negros e brancos, uma vez que os primeiros estão sobre-representados nas classes mais baixas enquanto os segundos nas

classes mais altas. Embora o número de famílias negras com rendimento superior a cinco salários mínimos tenha mais do que duplicado no período 1992-99, a verdade é que elas representam apenas 3,4 por cento do total das famílias com esse rendimento. Livio Sansone procura mostrar porque razão isso não conduziu ainda a uma maior polarização das relações raciais no Brasil.

Enquanto aqueles que se definem como *negros* são os que reconhecem mais facilmente a existência de racismo na sociedade brasileira, os que continuam a ver-se sobretudo como *pretos* têm mais dificuldade em reconhecê-lo. O uso crescente da categoria *negro* entre as gerações mais novas revela o agudizar das tensões raciais e a crescente percepção entre a população negra do racismo brasileiro (p. 84-5). Por outro lado, a manutenção de uma série de outras categorias intermédias de classificação racial contribui para atenuar essas tensões. No entender de Sansone o Brasil continua dominado por uma ideologia de *continuum* racial, sendo os activistas do movimento negro ainda uma pequena minoria que procura reinterpretar as relações raciais brasileiras de um modo mais polarizado e divisionista. Refere também a crescente internacionalização da cultura afro-baiana, que deixou de ser local e passou a importar cada vez mais de África, EUA e Jamaica (p. 129).

Sansone assume um compromisso de análise ele próprio expressivo da transformação e do dilema que as relações raciais no Brasil apresentam no século XXI. Por um lado, o Brasil é definido como um espaço onde a ideologia racial dominante continua a ser de harmonização e amortecimento das diferenças raciais. Por outro, existe uma nova ideologia emergente, em grande medida determinada pela globalização de uma ideologia universal de democracia e de igualdade social, que se exprime num crescente activismo negro que expõe a verdadeira condição social da população negra mas que não contribuiu até agora para acentuar a tensão e o conflito racial. O Brasil é no fundo representado como um espaço de uma modernidade tardia tímida pouco dada a tensões sociais de natureza racial.

O capítulo 5 é talvez o mais interessante, pela comparação entre a construção da identidade dos jovens negros da Baía e dos *creolen* de Amesterdão (crioulos originários do Suriname).

Sansone aponta as diferenças e semelhanças entre os dois lugares quanto à forma como os jovens negros da classe baixa procuram melhorar o seu estatuto social. “Será que as semelhanças culturais manifestas nas populações negras de países diferentes resultam de posições de classe aproximadamente equivalentes...?”. É em torno desta pergunta que Sansone constrói a sua análise e orienta a sua etnografia. Apesar da diversidade de tipos físicos que podem ser classificados como “negros”, a grande maioria deles situa-se invariavelmente na classe baixa, quer na Holanda quer no Brasil. Paradoxalmente, os negros brasileiros consideram que a cor é mais manipulável do que a classe (p. 215). Na Holanda os *creolen* situam-se socialmente entre os holandeses brancos e os turcos e magrebinos. Isso acontece devido à sua melhor integração no mercado de trabalho por comparação com os negros no Brasil. Além disso, na Holanda quem é pobre goza da protecção do Estado e no Brasil não. “Aparentemente, a ‘raça’ e a identificação étnica nem sempre precisam resultar numa política étnica, nem tampouco em conflitos étnicos manifestos, ou num discurso racista explícito.” (p. 249). No Brasil, a população de origem afro sente-se pertencente ao povo e não a uma minoria étnica em particular e deseja ser parte integrante da “face” da nação (p. 270). Os *creolen* da Holanda sentem-se uma minoria sem projecto nacional.

Algumas gralhas, como por exemplo Jenkins em vez Jenkins (p. 16), Castello em vez de Castells (p. 17), Frederik (Barth) em vez de Fredrik (p. 267), religio-so em vez de religioso (p. 119), ca-poeira em vez de capoeira (p. 131), cultural em vez de cultura (p. 141), problemas de formatação em dois cabeçalhos (pp. 182 e 213), assim como a utilização de uma fonte sem serifa (helvética), que torna a leitura mais cansativa, revelam que a edição brasileira devia ter sido um pouco mais cuidada. Trata-se de um livro interessante sobre a evolução e o momento actual das relações raciais no Brasil e que, honestamente, expõe a dificuldade que representa para o “analista” separar as suas categorias das dos “analisados”. Segundo Sansone, no Brasil a raça não tem etnicidade. Para perceber as relações raciais no Brasil é preciso encontrar um modelo de análise situado algures entre o modelo dominante anglo-saxónico e o modelo luso-tropi-

calista freyriano. Esse é o compromisso perseguido por Livio Sansone, e legítimo no meu entender.

Luís Batalha

Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas

JOSÉ MACHADO PAIS E LEILA MARIA BLASS
(ORGS.)

TRIBOS URBANAS: PRODUÇÃO ARTÍSTICA E IDENTIDADES

Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2004

Tribos Urbanas é o resultado de um diálogo atlântico desenvolvido no seio das ciências sociais entre antropólogos e sociólogos portugueses e brasileiros, num projecto realizado entre 2001 e 2004 no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Como ponto de partida, tem como problemática a actualidade e mediaticidade da noção de “tribos urbanas”, referida a propósito dos discursos sobre a “juventude” contemporânea e urbana e suas práticas sócio-culturais. Neste sentido, os seus coordenadores apontam a necessidade de problematizar os processos de etiquetagem social, e consequentemente de contaminação semântica, dessas práticas - processos derivados da sua percepção, nos *media* e na opinião pública, como actos socialmente divergentes, culturalmente “outros”, e de perceber quais os mecanismos de apropriação (tanto pela sua incorporação como pela sua rejeição) por parte dos actores partícipes mais ou menos voluntários nos mesmos, ou seja, os jovens. Na introdução, são colocadas sobre a mesa as noções de “atrito”, “fuga à realidade”, “anomia” e “risco”, frequentemente empregues desde a academia na compreensão das práticas e atitudes em causa. Que atitudes e práticas são estas? Música, estética, celebração, ritual, espaço - elementos que, num enquadramento urbano, público, transnacional, salpicam periodicamente os *media* através do seu carácter criativo, expressivo, heterogéneo e diversificante. Nesta linha, são aqui apresentados diversos *case-studies*, observados e interpretados nos contextos urbanos de Lisboa, São Paulo e Recife; abordagens

que, no seu conjunto, contribuem para uma percepção do espaço urbano como movimento, dialéctica e transformação, tendo como referência principal da obra o conceito de “neotribalismo” desenvolvido por Michel Maffesoli, que sugere a revisão das teses modernistas individualizantes e alerta para novos processos de auto-afirmação e expressividade no contexto globalizado.

A primeira abordagem é a de José Machado Pais, que procura analisar o universo português de bandas musicais juvenis - bandas de garagem ou *underground*, isto é, sem edição comercial *mainstream*, compostas normalmente por jovens - a partir de dois vectores de construção identitária: por um lado, a dissidência com uma certa ideia de “cultura dominante”; por outro, a construção de mecanismos próprios de coesão social e produção de significados num contexto urbano considerado social e culturalmente “deficitário” (p. 25). Nesta linha, são debatidos tanto os discursos autoreferenciais dos actores relativamente aos seus projectos (sonoros e ideológicos) como a dimensão pública e publicizada dos seus actos (nome da banda, actuação em palco, *homepages*, etc.), que contribuem para um processo que o autor define como de afirmação de identidades territoriais, visuais e musicais (p. 28). Esse processo não é necessariamente linear e homogéneo, mas depende do desenvolvimento de intersubjectividades marcadas pela instabilidade, descontinuidade, o movimento socio-económico, o carácter efémero da juventude, etc. (noutras palavras, de uma «multiplicidade de actos individuais de auto-identificação», p. 49). No entanto, é simultaneamente marcado por processos criativos, dramatizados e performáticos que por sua vez promovem novas lógicas interpretativas e agenciais (por exemplo, os “revivalismos tribais”) por parte dos mesmos jovens que são descritos sob o prisma da dissidência. O segundo capítulo desta obra, da autoria de Márcia Regina da Costa, transporta-nos para um contexto algo inesperado em termos de senso comum, mas extremamente oportuno no contexto de um diálogo entre comportamentos sociais na juventude, projectos sociopolíticos, crenças religiosas e práticas musicais: trata-se da comunidade Zadoque em São Paulo, uma igreja evangélica explicitamente dirigida às tais “tribos urbanas” (a saber, *punks*, *skinheads*, *heavies*,