

Fissuras na “Alteridade” e nas “Relações Étnico-Raciais” no pensamento antropológico brasileiro promovidas pelas políticas de ações afirmativas¹

zwanga adjoa nyack Mesquita Xavier (PPGAS/MN/UFRJ)

Resumo

Este artigo consiste num exercício de reflexão acerca das tentativas de reconstrução do termo "relações étnico-raciais" que realizei durante a minha pesquisa de mestrado, na qual busquei compreender a produção de conhecimento antropológico sobre esta temática em 05 Programas de Pós-Graduação em Antropologia (Social) durante o período de 1968-2000. Reencenado este balanço, e a partir das provocações e inquietações posteriores, tenho pensado no que me possibilitou (re)articular esta discussão e de como as políticas de ações afirmativas da qual sou oriunda, foram, de forma sistemática, responsáveis por diversas transformações causadas nos mais variados campos dos saberes, e em especial na antropologia. Tal fenômeno provoca fissuras/quebras no que até então era tido como “alteridade”, bem como possibilitou a emergência de novas epistemologias que não necessariamente se pautam por tal perspectiva. Por fim, este texto se apresenta como uma dessas produções, que adentram as quebras, e aponta para a necessidade de construção de rotas de fugas e do entendimento da fuga como lugar de produção de conhecimento.

Palavras-chave: relações étnico-raciais. produção de conhecimento antropológico. alteridade.

Introdução

O texto que se apresenta a seguir é um texto em vias de maturação. Ele representa um esforço de retomada das discussões que desenvolvi no mestrado em Antropologia Social no Museu Nacional. Na ocasião, realizei uma pesquisa a respeito da produção de conhecimento antropológico sobre as relações étnico-raciais a partir de 05 Programas de Pós-Graduação em Antropologia (Social) durante o período 1968-2000, a saber: o do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ), da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP), da Universidade de Brasília (UnB), da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Na dissertação chamei atenção para as formas como foram construídos os conceitos de raça e etnia no campo da antropologia, em interface com outras ciências, em especial a Sociologia, e de como elas foram responsáveis pela forma como compreendemos as relações étnico-raciais no país e os perigos destas construções. Uma outra reflexão foi sobre a própria constituição do campo das

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024);

relações étnico-raciais na Antropologia, visto anteriormente como “etnicidade” para os intelectuais da época. Assim, construí um catálogo de intelectuais negros e negras formados nessas instituições, como forma de visibilizar a produção antropológica negra brasileira que, ao contrário do que fomos levados a pensar, contribuem para antropologia em várias campos, que não somente o étnico-racial, visto naquele momento como o campo de estudo das religiões afro-brasileiras, sobretudo.

Nas páginas a seguir, apresento alguns tópicos importantes, desenvolvidos na dissertação com maior profundidade e cautela, como subsídio para o argumento de como as políticas afirmativas impactaram profundamente a forma de construção do olhar científico sobre os problemas sociais, em especial como pensamos conceitos centrais para a disciplina, a exemplo da noção de “alteridade”, veementemente discutida e apresentada em praticamente parte significativa dos trabalhos antropológicos, e de forma mais específica, o conceito de “relações étnico-raciais” dentro da própria disciplina. Por fim, assumo as políticas afirmativas enquanto fenômeno institucional que possibilitou a fuga como um lugar, dentre muitos outros, de produção de conhecimento.

O “negro” como “portador de cultura”

O objetivo deste tópico consiste em apresentar uma possibilidade de percurso do tema das relações étnico-raciais, usualmente concebido como “relações raciais”, observando como este conceito foi abordado pela antropologia brasileira no momento exato da substituição da categoria “raça” para se pensar os problemas nacionais em detrimento da noção de “cultura”, e como este movimento influenciou a construção do modo antropológico de se conceber as comunidades negro-africanas na sociedade brasileira.

Acerca desta transição, cabe ressaltar a percepção presente em alguns intelectuais nacionais da pouca expressividade que a antropologia brasileira deu para as relações entre negros e brancos no país, se tomarmos como comparação o trato que a mesma teve para com as nações indígenas. Para Laraia (1979), isto se torna uma questão quando o mesmo percebe que nos anos finais da década de 70 havia apenas 857 títulos voltados para a referida temática no campo antropológico e que foram listados por Couceiro (1974) na “Bibliografia Sobre o Negro Brasileiro”. Para o autor, esta discrepância quantitativa se dá por meio dos interesses próprios da disciplina que optou por dar centralidade à temática indígena, o que promoveu o deslocamento da problemática das “relações raciais” para o campo da sociologia² (p. 160). O autor termina sua resenha bibliográfica sobre os estudos de “relações entre negros e brancos” na antropologia apontando para um déficit quantitativo e posteriormente qualitativo, se

² Este argumento foi melhor desenvolvido nos capítulos 05 e 06 da minha dissertação (nyack, 2021).

tomarmos como base que boa parte dessas produções foram realizadas no anos 30, considerado como período ensaístico das ciências sociais, e também para a necessidade de se realizar um “levantamento dos trabalhos publicados pelos negros, a respeito de sua própria situação” (p. 168), onde é perceptível o esforço do autor em trazer certos nomes para o âmbito de seu trabalho, como Abdias Nascimento e Guerreiro Ramos.

Manuel Diégues Jr. (1956) também realiza seus apontamentos acerca da pesquisa etnográfica no Brasil e de como esta se dedicou mais aos estudos indígenas do que de outras etnias presentes no território nacional.

O estudo etnográfico no Brasil andou sempre ligado ao indígena. Até quase nossos dias, o que se entendia como matéria de etnografia era o indígena. Isto sucedeu como decorrência das próprias condições em que surgiu a etnografia, dedicando-se ao estudo dos povos ou grupos chamados de primitivos ou naturais. (...) É certo que, já em 1913 Roquette Pinto mostrava, em memorável discurso no Instituto Histórico, que a “*etnografia no Brasil, hoje, não se pode mais prender somente ao aborígene*”. Certo: *etnografia não é só indígena; é também o estudo do negro, dos mestiços, dos grupos imigrados; etnografia é, e deve ser o estudo das populações brasileiras através dos elementos culturais que as caracterizam.* (1956 apud Bôas, 2007, grifos meus)

Corroborando com estes argumentos pode-se elucidar as deixas de Roberto Cardoso de Oliveira (1976) a respeito da forma como a etnologia indígena concebeu o conceito de “relações interétnicas”, ao qual restringiu o seu uso para delimitar as relações entre indígenas e brancos, deslocando as discussões sobre as relações entre negros e brancos ao termo “relações raciais”. Seu conceito de “fricção interétnica” e de “identidade étnica contrastiva” representam esforços em complexificar a problemática das relações interétnicas, possibilitando a extensão de seu uso e sentido para as “relações entre as etnias em geral”³.

A partir de Castro Faria (1983, 1998, 2006), Corrêa (1987, 2013, 2013a), Viveiros de Castro (1999) e Athias (2007) é possível identificar os momentos de uso da etnografia, principal pilar da ciência antropológica, nas pesquisas com os mais variados grupos étnicos, e de como a noção de etnologia foi se restringindo às investigações sobre as nações indígenas. Na sua fase físico-biológica, ainda quando o estudo antropológico era compreendido sem nenhum questionamento como um ramo da anatomia, os antropólogos se ocupavam basicamente do “homem antigo”, habitante das cavernas, “antidiluviano”, e não no mundo dos vivos, a exemplo da atenção que o “Homem de Lagoa Santa”, nos povos indígenas ou o “Homem de Sambaqui”(Castro Faria, 2006 p. 32). João Batista Lacerda, já mencionado anteriormente, é tido como um dos principais nomes desse período, sem o qual é impossível passar por ele ao investigarmos a história das ciências naturais no país, conforme pontua

³ Uma maior explanação dos conceitos de Cardoso de Oliveria foi realizada nos capítulos 05 e 06 da referida dissertação, sobretudo no tópico a respeito da Universidade de Brasília, e em especial a sobre a teoria da fricção interétnica e de como esta possibilitou uma reaproximação da antropologia das discussões sobre as relações entre negros e brancos e como sua contribuição me ajuda a pensar o conceito de “relações étnico-raciais”.

Castro Faria que, inclusive, o considera como o “primeiro antropólogo brasileiro” devido à sua extensa atuação nas instituições produtoras de conhecimento científico, bem como de sua influência em pesquisadores como Roquette-Pinto, Bastos Ávila, Fróes da Fonseca e vários outros intelectuais de renome que realizaram pesquisas sobre as sociedades indígenas e se preocuparam, cada um a seu modo, com os rumos da sociedade brasileira na virada do século XIX (p. 32-34).

Nesse momento, observamos que os estudos antropológicos se dão, principalmente, nas tentativas de reconstrução das sociedades “primitivas”, das descrições de sua organização, mitos e lendas. “É uma etnologia que, no século XIX, é trabalhada sobretudo por grandes viajantes. Todos conhecem as famosas viagens ao Xingu do grupo de Von de Stein, em 1884-88, quando surge uma etnografia também formada por não antropólogos, porque a profissão de antropólogo ainda não existia” (p. 40). Aqui também se farão presentes as pesquisas sobre as comunidades negro-africanas, especificamente aquelas que buscaram apontar esse grupo étnico, a partir da problemática da miscigenação, como responsável pelo atraso da sociedade brasileira. As temáticas que são mais estudadas nesse momento são as expressões religiosas dos descendentes de africanos escravizados.

Castro Faria aponta que esses estudos

conhecidos como “sincretismo”, “aculturação”, no qual enquadro Arthur Ramos e todo um grupo de historiadores que divido em vertentes (Silvio Romero, Tavares Bastos, Joaquim Nabuco, Edson Carneiro e Nunes Pereira) (...) A expressão “Brasil Luso Africo Ameríndio” é de Gilberto Freyre. Essa representação é no sentido de que persistem em trabalhar a sociedade brasileira ou a cultura brasileira tendo que levar necessariamente em conta essa tríade. Isso é algo fatal na história brasileira e tem, com certeza, consequências terríveis. Tornou-se uma setença: ninguém pode pensar ou escrever sobre a formação social do Brasil sem mencionar o índio, o negro e o branco. (p. 41)

E conclui: “A América do Norte teve índio, negro e branco, mas não há nenhuma história de formação norte-americana que seja apresentada dessa forma. Isso é genuinamente brasileiro e absolutamente terrível” (p. 41).

Tal qual Castro Faria, para Athias (2007, p. 59-60) a antropologia física no seu início, pode ser subdivida em dois ramos, a saber: (1) os estudos voltados para os povos indígenas, que mais tarde serão concebidos como “etnologia”, sob o qual se dão, sobretudo, no Rio de Janeiro, tendo como expoente João Batista Lacerda⁴; e (2) os estudos “sobre os negros”, tendo a Bahia como local privilegiado de pesquisa e Nina Rodrigues como seu principal expoente e a invenção⁵ de sua escola a partir de Arthur Ramos.

Ao observar os modos como os autores acima realizaram tal distinção surge o questionamento: *o que motivou a separação efetiva desses ramos?* uma vez que tais grupos

⁴ Aqui também irão se desenvolver os estudos acerca do “tipo étnico brasileiro”

⁵ Nos termos de Latour, 1994; Wagner, 2018; Corrêa, (2013a) e Viveiros de Castro (1999).

étnicos continuam a ser alvos de investigação das propostas teóricas subsequentes, a exemplo dos estudos de aculturação, assimilação e integração. Estaria nessa questão a explicação do deslocamento dos estudos sobre comunidades negras do âmbito das “relações interétnicas”, conforme parece participar nos primórdios da antropologia brasileira, para o âmbito das “relações raciais”, tornando tais categorias exclusivas para as relações entre brancos e indígenas para a primeira noção, e negros e brancos para a segunda noção?

Ao que tudo indica, o grande ponto de virada em torno da configuração do campo da etnologia e do campo das “relações raciais” envolvendo as comunidades negro-africanas se dá no momento em que o conceito de raça passa a ser alvo de profundas críticas por inúmeros antropólogos, tendo como seu expoente Franz Boas e suas críticas às teorias deterministas e craniométricas, elevando-se assim, a categoria de “cultura” como fonte de explicação para as existências das diversidades entre os grupos étnicos. No Brasil, se fará presente a partir de então as contribuições de Freyre, autointitulado discípulo de Boas e também pioneiro nas análises da constituição da sociedade brasileira sob a ótica culturalista estadunidense. Tal como apontado por Castro Faria, Athias e Corrêa também neste momento emerge a figura de Arthur Ramos que igualmente tomará para si e para seu mestre, Nina Rodrigues, a vanguarda das interpretações do Brasil trabalhadas a partir da noção de “cultura”. Se estabelecerá então uma disputa entre essas duas figuras em torno do pionerismo de tal discussão na antropologia brasileira que, penso, para além de representar os momentos de disputas intelectuais em torno dos domínios de determinadas temáticas, através dos Congressos Afro-Brasileiros de 1934 e 1937, em Recife e em Salvador, respectivamente, revelam também as singularidades de um momento em que a construção de um olhar antropológico estava sendo moldado a respeito das comunidades negro-africanas que, independentemente de quem sairá vitorioso, persistirá por muitas décadas na produção antropológica nacional. Vejamos.

Acerca deste ponto Beatriz Góes Dantas (1982), ao analisar a elaboração da noção de “pureza nagô” em um “segmento afro-brasileiro” (p. 07) de uma pequena cidade da zona açucareira de Sergipe, e também nos candomblés baianos e pernambucanos, busca compreender as formas pelos quais estas comunidades construíram imagens de África, que são utilizadas como referencial para se distinguir de outras religiosidades presentes na localidade, bem como das outras tradições afro-brasileiras, tomando uma “fidelidade à África” como elemento de distinção. O ponto de Dantas é chamar a atenção para a colaboração da intelectualidade brasileira, e em especial nordestina, no fortalecimento da ideia de que há “nagôs puros”, candomblés “verdadeiramente africanos”.

Segundo a autora, tal regime de colaboração entre intelectuais e adeptos na construção de um ideal de africanidade e de África se deu nos anos 30, principalmente, pelos acadêmicos

que realizavam suas pesquisas no nordeste, representando assim o movimento de regionalismo, típico deste período. É nesse interim que, como vimos, se dá justamente a virada dos conceitos de “raça” para o de “cultura”, tirando os aspectos negativos aos negros e negras veiculados pela geração de pseudocientistas anterior, atribuindo-lhes agora o caráter positivo de seus elementos. Dantas aponta que esse período será marcado por um processo contínuo de exaltação da cultura negra com o intuito de fortalecer uma concepção de cultura nacional, mas que não passa de mais uma estratégia da elite política e intelectual de manter a população negro-africana dominada e sob seu controle.

Como um exemplo deste movimento podemos citar as contribuições de Nina Rodrigues, posteriormente fortalecidas por Arthur Ramos, que ressalta a existência de uma hierarquia entre as comunidades africanas presentes no território brasileiro e que participaram do processo de formação dos candomblés. Há em Rodrigues, uma ambiguidade entre apontar as singularidades dos negro-africanos, buscando tirar-lhe dos domínios da lei, no momento em que se coloca contrário as repressões policiais aos terreiros afirmando a liberdade de culto dessas comunidades ao passo em que mantinha e perpetuava a concepção de que estas se encontravam no estágio inferior em relação às outras “raças”, numa aceção estritamente evolucionista e etnocêntrica, o que o leva a concluir que estes grupos deveriam estar sob o comando da medicina, sobretudo da psiquiatria. Para o autor, nem tudo estaria perdido, uma vez que haveria entre os africanos também uma escala evolutiva dentre os quais os nagôs se encontrariam no seu topo, justamente por terem uma proximidade com os hamitas (brancos), e onde os povos bantus, por exemplo, estariam na base dessa mesma escala. Essa suposta superioridade dos nagôs, portanto, seria uma “superioridade biológica-racial” e “cultural” (p. 111), que serviria, inclusive, para diferenciá-los de outros sudaneses que se encontravam em menor quantidade em outros territórios brasileiros como no Sul em detrimento da maior presença dos primeiros no nordeste, com grande ênfase na Bahia.

Em suma, pregando claramente a inferioridade da ‘raça negra’ numa região que abrigava um alto percentual de negros, Nina Rodrigues, ao apresentar a população negra da Bahia como descendente dos nagôs, e estes como superiores biológica e culturalmente aos demais africanos, tentava amenizar o pessimismo que se impunha como decorrência de suas análises e pressupostos da inata inferioridade do negro. Mas, esta tentativa de redimir a Bahia negra através do exclusivismo sudanês e preeminência do nagô era, a meu ver, também uma forma de distingui-la do Sul, cuja população negra era tida como de origem banto, esta sim muito inferior na perspectiva de Nina Rodrigues, mas cuja influência nefasta era contrabalançada pela forte presença dos brancos superiores e, sobretudo, dos imigrantes europeus, explicando-se talvez por aí o avanço do Sul, agora transformado em centro dinâmico do país. (Dantas, 1982, p. 112-1113)

Esse mesmo dinamismo também se encontra em Arthur Ramos, quando das suas análises das religiosidades negras que, tal como seu mestre, julgou haver níveis de expressões

religiosas entre os africanos que fariam com que os nagôs se estabelecessem no topo desta hierarquia, mesmo constando como inferiores em relação às expressões brancas e europeias. Ramos constrói uma interpretação onde aponta que a passagem do “fetichismo” presente nas comunidades africanas ao politeísmo africano como um aperfeiçoamento, tendo em vista sua escala sincrética que vai do “jeje-nagô ao jeje-nagô-malê-banto-cabloco-espírita-católico-teosófico” (p. 114). Estes estágios poderiam ser encontrados em graus distintos a depender do território abordado e também da quantidade de africanos, e dos seus tipos, presentes no mesmo. Para o autor, os bantus se encontrariam em maior presença no estado de pernambuco enquanto que os sudaneses na bahia, o que acabaria por ressaltar, uma vez mais, o lugar de prestígio que esta obtinha pela intelectualidade brasileira.

É interessante observar que temos aqui o que poderia ser elencado como o início da construção de uma “visão nagocentrista” sobre as comunidades negro-africanas e de suas expressividades religiosas, no momento em que são elegidas como “puras”, fieis à uma imagem de África fortemente romantizada e construída por várias mãos e oralidades, que será reforçada pelos adeptos dos candomblés, que são protagonistas e coadjuvantes dessas narrativas, bem como pelos intelectuais que tenderão a reforçar tais percepções, pois como demonstra Dantas, que eles mesmo impulsionam e fortalecem tal fidelidade sendo ogãs e astutos defensores de tais religiosidades. Isto fez com que os candomblés nagôs fossem vistos não somente como superiores mas, especialmente, como regra e modelo de análise para os demais candomblés e expressões religiosas africanas, causando um grande impacto na literatura antropológica sobre religiões afro-brasileiras durante muitas décadas. Basta termos em mente os vários escritos de Roger Bastide, que nos anos 60 e 70 ainda reforçavam essa perspectiva⁶.

Outro ponto bastante interessante, senão intrigante, é a disputa para tornar o candomblé, sobretudo jeje-nagô em “religião” nos moldes europeus, de pensar a organização e sistematização dessa instituição, e como forma de garantir uma maior liberdade dos religiosos na prática de suas crenças. Só é “religião” se tal prática se aproximar do modelo de religião europeia, estando distante do uso de “magia”, frequentemente atribuído às outras vertentes, como fora o caso dos “candomblés de caboclos” e “candomblés de Angola”. Penso também que há uma espécie de uso por parte dos cientistas de se aproveitarem da richa entre

⁶ Os anos 30, como bem descrito pela autora, em vários momentos de sua dissertação, são marcados pela valorização da África não somente pelos intelectuais, mas também pelos seus adeptos, numa relação simbiótica, que iniciarão um forte movimento de “reafricanização” de seus cultos, intitulado de “volta a África” que se dá no plano simbólico, majoritariamente, tendo seus momentos de retorno territorial, especialmente sob um viés jeje-nagô, onde alguns pais e mães de santo buscaram ir ao continente africano aprofundar seus conhecimentos, aprendendo técnicas e ritos novos, “puros”, a fim de serem inseridos nos seus candomblés, como forma de atestar ainda mais suas purezas e de se distinguir dos demais.

os pais e mães de santo de matrizes diferentes para enfatizar ainda mais as diferenças entre essas e colocá-las num grau de hierarquia, conforme os preceitos científicos europeus racistas da época. Há uma tensão nesses modos de fazer discursos sobre as religiões africanas. Muito aproveitada, inclusive, pelo tensionamento entre a valorização do africano como forma de amenizar o discurso racista contra os negros locais, bem como para afirmar a distinção regional, como bem orquestrou a autora.

Cabe ressaltar que mesmo havendo essas diferenças entre os estados do nordeste, era evidenciado pelos autores, especialmente a distinção desta região em relação ao sul e ao sudeste que, como veremos mais adiante, se trata menos de uma rivalidade geográfica e mais uma disputa acerca da hegemonia de um olhar sobre a presença e a contribuição das comunidades negro-africanas no país, se positiva ou negativa. Assim, para Dantas, "é sintomático que o regionalismo nordestino dos anos trinta, que enquanto expressão ideológica foi veiculado intelectualmente pelas classes dominantes, seja calcado na força da tradição" (p. 117) e não sobre outros atributos. É justamente os usos e desusos da tradição que permite com que a classe dominante mantenha o controle sobre os dominados, uma vez que ao evidenciarem os aspectos culturais das comunidades negro-africanas não o fazem por completo, sob o risco de perderem o controle sobre estas, realizando um isolamento destas da sociedade no geral, em termos políticos e sociais, ao passo que sua existência seriam reconhecidas apenas sob uma perspectiva - a dos dominantes, por sua vez, cultural.

Tal elevação da cultura negra como pilar da cultura nacional é impulsionada ainda mais por Gilberto Freyre que, no mesmo movimento de reconhecimento da contribuição negra na formação da sociedade brasileira, atesta para a existência de uma "democracia cultural e racial", que permite aos negros a expressão de sua cultura.

Segundo Dantas, em consonância com Carneiro (1964, p. 115), é no âmbito dos Congressos Afro-Brasileiros de 1934 e de 1937 que ocorrerá *a construção da noção do negro enquanto "espetáculo"*, associando o candomblé como algo exótico, restringindo-o as suas festividades, a dança, etc (p. 144).

A redução da religião do negro a formas lúdicas e de dança se fundamenta numa visão ideologizada das elites brancas que apresentavam o africano como tendo a dança "*impregnada no sangue*" e portanto tendendo a "*reduzir tudo à dança, trabalho ou jogo*". (Freyre, 1947:172). E porque não também a religião? Entre os primitivos, por inclusão também os africanos, diz Arthur Ramos a magia e a religião são inseparáveis da dança e da música. "*Entre os povos negros que forneceram escravos para a América, a dança era uma instituição.*" E citando um autor francês acrescenta que "*em toda a África Negra dança-se com furor. É divertimento para o qual os dois sexos têm um gosto apaixonado*" (Ramos, 1951, 193) (Dantas, p. 146, grifos da autora).

E isto se deu, principalmente, devido a todo o movimento de exaltação do candomblé nagô levado a cabo pelos dois congressos, no qual, apesar das divergências entre eles, havia

um objetivo maior em comum: difundir o reconhecimento do candomblé enquanto uma verdadeira religião e aproximar este da sociedade. Os organizadores de ambos os congressos se gabavam da presença do povo e das comunidades por eles estudadas nos congressos, que não se limitavam a posição de expectador, mas que também se colocavam nos debates e colaboraram na construção de seu conhecimento, se levarmos em conta a presença de várias autoridades religiosas que foram homenageadas e também as intervenções por elas realizadas⁷. A autora pontua que a postura dos intelectuais para com as comunidades negro-africanas e suas expressões culturais se caracterizava por viés “celebrativo”, ambíguo por sinal, uma vez que ao passo em que as celebravam também as reificavam.

Essa exaltação da produção simbólica do negro, que é uma tentativa das camadas dominantes para apropriarem-se de aspectos da cultura tradicional e incorporá-los às ideologias nacionalistas românticas, apresenta-se como mecanismo atrás do qual o dominante tenta esconder a dominação que exerce sobre ele, mascarando-o sob o manto da igualdade e da democracia cultural. Sintomaticamente a celebração é seletiva, limita a identidade do negro a espetáculo ao transformar, involuntariamente ou não, sua produção simbólica numa mercadoria folclórica destituída do seu significado cultural e religioso. Este será, no entender de Edison Carneiro, o “*destino lógico*” dos cultos de origem africana no Brasil, e isto se por um lado, contribui para a desagregação dos cultos como unidades religiosas, por outro lado, diz ele em sua dialética ambígua, contribui para reforçá-los “*tornando-os mais compreensíveis e aceitáveis, a predisposição geral que ajuda a sua manutenção e multiplicação na região dada*” (Carneiro, 1964: 140) (Dantas, 1982, p. 154-155, grifos da autora)

Aqui há, inclusive, a richa estabelecida entre nordeste e sudeste acerca da presença negra no país que também perpassa pela distinção entre o candomblé, que se apresentava majoritariamente nos estados nordestinos, e a umbanda nos territórios sudestinos, em especial no Rio, onde por sinal esta foi construída, pela intelectualidade e adeptos cariocas, a partir da expurgação das características africanas, tidas como inferiores e perniciosas, buscando aproximá-la o máximo possível da religiões europeias. Desta forma, vemos o nordeste se tornando o principal ator na positivação da figura “dos negros” para a sua posterior inserção na ciência e na nação, com toda a contrariedade e complexidade que isto representa, conforme apontado anteriormente, ao passo que o sudeste aposta na perpetuação das teorias racistas da virada do século e no branqueamento da sociedade brasileira. Isto se torna ainda mais perceptível se retomarmos os rumos percorridos pela antropologia física, evidenciados por Castro Faria (2006) e Athias (2007), onde o Rio de Janeiro será tomado como palco das elaborações teóricas de intelectuais da envergadura de Batista Lacerda, Roquette-Pinto, dentre outros, que andavam de mãos dadas com as teorias eugenistas da época.

⁷ Interessante também é a forma como se dão os entraves entre os dois congressos afro-brasileiros. Igualmente, penso nos cuidados e também na agilidade de Edison Carneiro na valorização do candomblé e na aproximação dos discursos científicos para com as comunidades negras, especialmente as comunidades de terreiro.

Beatriz Dantas aponta para o fato de que no sudeste, a exemplo dos estudos realizados acerca da Umbanda, onde teriam prevalecido as teorias da aculturação⁸, demonstrando as alterações pelas quais as religiosidades negras passavam em contraposição ao movimento de afirmação de pureza destas, oriundos do nordeste. Deste modo, o que pode ser apontado a partir desta configuração é a centralidade com que tais regiões deram ora a “raça” e ora a “cultura”, sendo a primeira elegida nas formulações teóricas dos intelectuais sudestinos e sulistas ao passo que a segunda seria o foco de análise dos intelectuais nordestinos.

O mesmo se dá no que diz respeito ao desenvolvimento de pesquisas no campo do folclore, no qual as comunidades negro-africanas além de serem concebidas apenas na sua perspectiva cultural foram exotizadas num nível ainda maior, tendo suas características destituídas do sentido original, que só o possui em relação, colocado no cotidiano de tais comunidades e expressões culturais. Dito de outra forma, não são estudados “em termos de sua vida social” (Faria, 2006, p. 46).

Nem mesmo depois que os modernistas descobrem a estética africana e Mário de Andrade pesquisa danças e autos populares de negros, buscando suas vinculações com a África, se estabelece uma continuidade de estudos que tenha a cultura africana como fulcro de investigação, com o vigor e a permanência do que se registra no Nordeste. Também entre a população de cor, a África não parece ter se constituído como um motivo de exaltação. Analisando a imprensa negra do Sul, diz Roger Bastide que (“... a valorização do preto não vai até à África.” O exaltado jamais é o africano, mas o afro-brasileiro. A glorificação não se estende nunca para além do período brasileiro. Tem-se medo de voltar à África e evocar uma África bárbara e selvagem (Bastide, 1973: 149). Neste contexto, a postura dos pretos frente à cultura tradicional é descartar-se dela porque vista como impedimento para a integração e ascensão social.

Ainda quando a África é o ponto de referência, não descuradas as questões relacionadas com os problemas de integração e melhoria do status social, educacional e profissional do negro. (Dantas, 1982, p. 159)

Nesse embate, sabemos que quem saíram vitoriosos foram os intelectuais do nordeste, tendo em vista a força e a hegemonia que estabeleceu a partir dos anos 1930 a tese ideológica da “democracia racial” proposta por Gilberto Freyre. Desta forma, impera-se o que Dantas identificou, a partir de Arthur Ramos, uma concepção que *crystaliza* pessoas *negras enquanto “portador(as) de cultura”* (p. 158), i. e., pensadas a partir dos hábitos, práticas e costumes, que poderiam atestar aspectos persistentes das culturas africanas. *Ser “portador de cultura”, portanto, é mais estar circunscrito à um estereótipo do que deveriam ser, tanto para a intelectualidade quanto para o senso comum, levando em consideração os juízes de valor de todes os envolvidos, e um certo isolamento dos negro-africanos da sociedade nacional.*

⁸ A problemática da “aculturação” e da “assimilação” foram questões muito importantes para os indigenistas, durante muito tempo na história da antropologia brasileira, no qual também se deu de forma diferente para se pensar as populações negras e europeias (imigrantes) no contexto brasileiro. Esta discussão será melhor levantada no capítulo que se segue.

Colocando-se o negro nesse “*ghetto cultural*”, ignoram-se os agentes sociais, suas condições de vida e sua inserção na sociedade de classe. O fato de o negro livre ter sido absorvido no quadro tradicional de trabalho da região, caracterizado pelas relações servis de dependência e de um forte paternalismo (Hasenbalg, 1979), alimentava a falsa idéia de que as vicissitudes do negro eram advindas simplesmente das diferenças de cultura.

O paternalismo apresenta-se como um eficiente mecanismo de poder para inibir a identidade coletiva e a solidariedade política do negro, que é polidamente mantido em seu lugar. (Dantas, p. 158-159, grifos meus)

A autora finaliza o texto apontando para a necessidade de tirar a África do “gueto cultural” que os intelectuais culturalistas a colocaram (ibidem, p. 161-162). Gostaria aqui de tomar emprestado a utilização do termo cunhado pela autora, e a partir de Arthur Ramos, para pensar a respeito da perpetuação dessa noção de negros enquanto “portadores de cultura” para pensar a produção antropológica das décadas subsequentes, pois entendo que este modo de conceber as comunidades negro-africanas foi responsável por um processo de *secundarização* da temática no campo da antropologia nacional, *restringindo-a ainda mais um estreito campo de investigações, e invisibilizando* ainda mais aquelas *pesquisas que buscaram se ater das relações entre negros e brancos*. Logo, o que foi identificado como um “gueto cultural” rapidamente viria a se tornar uma espécie de *gueto intelectual*.

Me parece que, a partir do exposto até agora, que a etnologia conseguiu e ainda consegue tratar as nações indígenas por si e através do seu contato com a sociedade nacional e com outras etnias em geral ao passo que o assim chamado “campo de estudos afro-brasileiros”, “iniciado” por Nina Rodrigues, se deu especificamente sob o âmbito dos aspectos culturais, sobretudo da religião. Assim, não necessitavam de reflexão a respeito das relações entre negros e a sociedade nacional, uma vez que as preocupações dos antropólogos nesse período estariam restritas à descrição dos rituais religiosos, da estrutura das casas, do “espetáculo” (Carneiro, *ibid*), demonstrando a permanência da descrição etnográfica do século XIX e das teorias racialistas, mesmo quando advogavam a cultura como categoria central de análise. Em conformidade com o que aponta Pinho (2008)

De modo muito esquemático poderíamos dizer, assim, que tudo se passa como se os antropólogos, pela lente da observação participante, só enxergassem aquilo que acabou definindo a diferença dos negros, a Cultura Negra. E os sociólogos, pela janela das tabelas estatísticas, privilegiassem a conexão entre a auto-definição racial e o lugar (desigual) na estrutura social. (p.12)

O que poderia ser argumentado aqui como um fator de explicação, alinhado com as reflexões dos intelectuais mencionados no início do tópico acerca do interesses que constituem o campo da antropologia física e do entendimento que esta construiu em torno do conceitos de “relações interétnicas”, que houve uma divisão dos estudos etnológicos (fruto da divisão intelectual do trabalho antropológico?), que nos seus primórdios se caracterizavam pelos estudos de todas as etnias, relegando a este campo somente os estudos das sociedades

indígenas e das relações entre estas e destas para com a sociedade nacional, e constituindo um campo na antropologia que se detivesse ao estudos das comunidades negro-africanas sob a perspectiva da cultura, *somente*. A temática que virá a ser chamada como “relações raciais”, i. e., relações entre negros e brancos, será deslocada, por um bom tempo, para o campo da sociologia, tal como apontado por Cardoso de Oliveira (1976) e Laraia (1979), conforme será apresentado a seguir.

Relações raciais ou relações interétnicas?

Pinho (2007) argumenta que um fator decisivo para que os estudos com comunidades negro-africanas detivessem uma maior atenção da comunidade sociológica nacional foi o fato de que esta já priorizava os estudos empíricos num momento em que a antropologia, bem como as ciências sociais no geral, estava restrita à produções mais ensaísticas e de caráter totalmente bibliográfico, tal qual apontado no tópico anterior. Este período se constitui como por uma forte profissionalização da área a partir da criação de alguns centros de formação e produção intelectual tais como as Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo - ELSP, criada em 1933, a partir da fundação da Universidade de São Paulo em 1934 e pela criação da Faculdade de Filosofia da Universidade do Brasil em 1939. Segundo o autor, estas instituições são responsáveis por darem um novo aspecto não somente ao campo das ciências sociais brasileiras, no sentido de introduzirem novos métodos de pesquisas, mas também por representarem uma certa inclinação nos chamados “estudos afro-brasileiros”.

Estatísticas e ciências sociais têm uma relação longa e duradoura, *mas no Brasil a ênfase culturalista dos estudos afro-brasileiros inibiu essa utilização*. No bojo do processo de profissionalização das ciências sociais, o uso de estatísticas ganha foros relevantes porque estas são vistas como evidências objetivas de realidades sociais determinantes e como modelos fiéis de registro⁹ (Arruda,1996) (Pinho, 2007, p. 82, grifos meus)

Esta tendência de deslocamento dos estudos voltados para as “relações raciais” a partir da inserção de novos instrumentos de pesquisa não aponta somente a mudança de abordagem metodológica, mas também *da maneira como tal problemática foi construída cientificamente*.

⁹A perspectiva ressaltada por Pinho neste texto aponta alguns momentos que o autor chama de “reviravoltas” importantes para o campo dos estudos das “relações raciais”: o primeiro seria justamente marcado pela hegemonia dos estudos culturalistas, orientados pelas teorias de assimilação e aculturação, oriundas do campo da etnologia, mas que no contexto nacional serão de muita utilidade para os “estudos afro-brasileiros”; a segunda reviravolta seria marcada pela hegemonia da sociologia sobre as outras áreas das ciências sociais, no qual as dinâmicas das relações entre negros e brancos ganham relevo nesta comunidade científica enquanto perde fôlego nas demais; este momento dá margem para os estudos que serão viabilizados nos anos 50 pela UNESCO, e no qual marcarão profundamente o campo de estudos das “relações raciais”, uma vez que rompem com o imaginário de que a sociedade brasileira se constituía como um “paraíso racial”; a quarta reviravolta, se dá em meados dos anos 70 e dos anos 80, momento pelo qual ocorrerá um maior tensionamento por parte das organizações negras recém criadas, a exemplo do Movimento Negro Unificado e também pelas pesquisas publicadas de Hasenbalg e Valle e Silva, apontando para a permanência das desigualdades raciais e atribuindo-as a diversos fatores sociais.

Tal movimento foi muito bem explicitado por Villas Bôas em “A vocação das ciências sociais no Brasil” (2007)¹⁰, no qual a autora realiza um estudo sistemático da produção em livro das ciências sociais brasileiras durante os anos de 1945 a 1966 presentes no acervo da Biblioteca Nacional. Vale ressaltar, de imediato, que por “ciências sociais”, Bôas considerou os títulos oriundos das áreas de sociologia, antropologia, ciência política - conforme é esperado, e também da história social, demografia, economia política e geografia humana, tendo em vista as conformações do campo na época, não muito marcado pelas fronteiras disciplinares que se farão presentes nas décadas posteriores. Para os interesses deste artigo, trarei algumas contribuições da autora no que tange às áreas da sociologia e da antropologia, uma vez que se tratando dos estudos das relações étnico-raciais, ambas as ciências se desenvolveram lado a lado, interagindo em vários momentos, e por vezes, destinando uma maior atenção para esta temática a depender das situações históricas, bem como o crescimento em conjunto e as relações entre estas ciências que já foram muito bem delimitadas por vários cientistas sociais (Corrêa, 2013a; Miceli, 1989; Peirano, 1991; Ramos, 1955; Maio, 1996; Schwarcz, 1999).

Destarte, Bôas chama a atenção para uma grande hegemonia das publicações voltadas para o campo da história social, que permanece tal nas duas décadas analisadas, aglutinando, inclusive, uma porcentagem de produções (35%) que equivale quase as áreas de sociologia, antropologia e ciência política juntas (40%)¹¹. Em se tratando destas últimas, Bôas (p. 37) demonstra a quantidade de livros publicados por área, onde temos a configuração de uma certa maioria de produções antropológicas (141), sendo seguidas pelas sociológicas (121) e pela ciência política (83), sob os quais estas duas possuem seus desenvolvimentos marcados pelas preocupações em estabelecer interpretações sobre os problemas sociais nacionais, enquanto que a antropologia estaria se dedicando a uma reelaboração dos estudos realizados por estas sobre os aspectos da “cultura brasileira”, “entre os quais o folclore, que vinham sendo realizados desde o século XIX” (p. 41). Aqui, cabe ressaltar que apesar de em termos quantitativos sociologia e antropologia estarem relativamente próximas uma da outra, os seus desenvolvimentos foram bastante desiguais, se observarmos o Quadro II elaborado pela autora (p. 54), onde percebemos uma estabilidade da produção de livros em antropologia que, entre o decênio 1945-1955 e 1956-1966 teve 70 e 71 obras publicadas, respectivamente, enquanto que a sociologia obteve 34 e 87 obras publicadas, respectivamente no mesmo período¹². Tais dados nos apontam um processo de transição de hegemonia de áreas nas

¹⁰ Originalmente sua tese de doutorado, defendida em 1992 pela Universidade de São Paulo.

¹¹ Conforme bem apontado por Carvalho no prefácio do livro, tal fenômeno já era esperado, uma vez que dentre todas as disciplinas listadas pela autora e reunidas sob o jugo de “ciências sociais” é a mais antiga e por isso, mais consolidada. (p. 13)

¹² “Ao mesmo tempo, os dados evidenciam uma acentuada desigualdade no “ritmo” de crescimento das publicações em cada um dos campos do saber. Enquanto as publicações na área da ciência política crescem 238,88% e as da sociologia 155,88%, no campo da história do Brasil seu aumento é de 46,34%, e na

ciências sociais de forma cronológica e precisa, atestando para o início da predominância do campo sociológico, uma vez que há uma certa estabilização quantitativa na antropologia. Um provável fator explicativo para o crescimento desigual entre as áreas se dá, justamente, devido às mudanças correntes na sociedade, que incubem novos problemas sociais para a intelectualidade local (p. 54).

Em que pese a influência dos mais diversos fatores na escolha de um tema, é certo que não se elaboram estudos sobre qualquer assunto em qualquer contexto social e histórico. Se a escolha de um tema varia de acordo com tantos incentivos, ela está definitivamente vinculada também à efetiva existência de problemas dentro de uma sociedade, num momento histórico específico. Tanto assim, dizia Herbert Baldus, que *“os fatos que principalmente chamam a atenção do observador dizem respeito a si próprio e a seu povo em determinada época”*. Em outras palavras: a escolha de fatos feita pelo observador representa certa informação sobre o ambiente social e cultural em que ele se criou e costumava viver. (p. 58-59, grifos meus)

Deste modo, cabe passarmos para a descrição e análise dos temas que foram produzidos nesse período no campo da antropologia e da sociologia. Segundo Bôas, o tema que mais chamou a atenção da comunidade antropológica foi as chamadas “tradições populares”¹³, com 48 obras; em seguida dos estudos sobre “grupos étnicos específicos” com 47; “formação étnico-cultural” com 14; e os estudos sobre “religiões afro-brasileiras” com 11 títulos; e as pesquisas sobre “cultura rural” reunindo um total de 7 obras. A autora pontua que a percepção consensual de que a antropologia e os estudos de etnologia, tal como apresentados por uma certa predominância dos estudos indígenas, não se mostra com expressividade, de acordo com os dados reunidos por ela, “se for julgado representativo o conjunto de livros do acervo da Biblioteca Nacional” (p. 100), no período 1945-1966, mesmo Bôas considerando que a maioria das produções vão se dá nas duas grandes questões da referida ciência no país, ou seja: das sociedades indígenas e das tradições nacionais (p. 101).

Por “tradições populares” a autora reuniu o conjunto de trabalhos voltados para os registros e descrições dos “modos de pensar, crenças, costumes e folguedos que, mantendo suas características principais e seus significados para uma comunidade específica, teriam permanecido ao longo do tempo” (p. 101). Assim, o que as diferenciam de outros tipos de manifestações culturais é o seu caráter não elitista e também de permanência ao longo do tempo (ibid). Sob esta rubrica a autora também incluiu os chamados estudos sobre “folclore”, que se encontravam em voga nos anos 30 e 40, chamando a atenção de muitos pesquisadores, em especial da comunidade antropológica, por mais que houvesse tentativas de distinção e

antropologia a diferença no número de livros entre um e outro período é de apenas uma obra. Tal desigualdade é muito significativa, uma vez que sugere uma variação profunda ao longo daqueles anos, tanto da procura pelo estudo de certas disciplinas por parte de grupos de pesquisadores, quanto da demanda por conhecimentos específicos proveniente de um público letrado.” (Bôas, p. 54)

¹³ As nomenclaturas dos temas apresentados se dá usando as aspas devido às mesmas serem de cunho autoral de Bôas, não necessariamente obedecendo às formas convencionais pelos quais a comunidade antropológica compreende tais estudos. Em momentos posteriores, descreverei os usos e sentidos de cada uma delas, conforme forem aparecendo, sempre evidenciando os destaques da autora.

estabelecimento de fronteiras disciplinar entre ambas e as demais ciências sociais, no qual o folclore saiu derrotado, e talvez ter sido colocado por Bôas, no conjunto de trabalhos antropológicos.

Acerca dos estudos de “grupos étnicos específicos” a autora reuniu as pesquisas que se debruçaram sobre as realidades das nações indígenas, dos negros e dos imigrantes. Aqui, como é de se esperar, se colocando como prova contra argumentativa da autora, se destaca a predominância de estudos voltados para os povos originários brasileiros, evidenciando o maior interesse por parte da comunidade antropológica de se estudar seus mitos, ritos e religiosidade (p. 104)¹⁴. Se tratando dos outros grupos étnicos, temos um total de três obras voltadas para os estudos sobre imigrantes, sob o qual a autora pontua que se caracterizam como tentativas de diversificação da área de estudos no campo antropológico (p. 105).

Sobre os negros no Brasil, nove obras trazem pesquisas que abordam aspectos diferenciados da vida do grupo, mas não deixam entrever uma linha clara de investigação sobre esse assunto. Seria possível assinalar apenas que os estudiosos *não destacaram nesses estudos a dinâmica dos contatos e da interação entre negros e brancos; do ponto de vista antropológico, as religiões afro-brasileiras mereceram maior destaque que outros problemas concernentes às populações negras no país.* (p. 105, grifos meus)

Esse comentário de Bôas a respeito da configuração de estudos sobre negros no campo antropológico nos ajuda a sustentar ainda mais o argumento desenvolvido nos tópicos anteriores: de que há nesse período, pouca expressividade de estudos antropológicos que versem sobre relações entre negros e brancos em detrimento da predominância da etnologia indígena, e de que “relações interétnicas” dizem respeito majoritariamente à esta área em específico, bem como também demonstra a hegemonia de uma forma de se conceber os estudos sobre comunidades negro-africanas na antropologia nacional: a partir dos estudos sobre religiões afro-brasileiras. Ademais, esta constatação nos permite ainda apontar a permanência e a força das teorias culturalistas que transformaram “o negro em ‘um portador de cultura’”, conforme vimos anteriormente, *eticizando-o*, ou seja, concebendo apenas como uma instância estática, não mutável e sem vida (Ramos, 1955).

A autora destaca ainda que os estudos voltados para “o grupo negro” - grafia da autora - no Brasil, “não só se apresentam em número limitado no rol das obras do campo da antropologia, *como seu número não varia da primeira para a segunda fase.* Constam da amostra quatro obras sobre “negros”, publicadas nos anos 1945–1955, e cinco no período subsequente”¹⁵ (p. 106, grifos meus).

¹⁴ Essa observação sugere que entre os anos de 1945 e 1966 os especialistas teriam se ocupado, sobretudo, da construção de uma “memória” indígena. O interesse em rastrear o modo de vida de “antepassados” da sociedade brasileira mostra-se coerente com a tendência histórica dos estudos antropológicos naquele período – que vimos apresentando nessa exposição – e também com características apresentadas por eles desde o século XIX (p. 105).

¹⁵ O mesmo ocorre com os estudos sobre imigrantes onde “há um livro na primeira fase e dois na segunda” (p. 106).

Com relação aos estudos sobre a “formação étnico-cultural”, a autora reuniu trabalhos que buscaram refletir sobre uma provável unidade cultural que representasse a sociedade brasileira (p. 106). Assim, promoveram estudos que ora se detiveram em abordar as diversidades regionais, e ora abarcaram o processo de formação cultural da sociedade brasileira a partir das contribuições das nações indígenas, dos negros e brancos. Já com relação aos estudos sobre “religiões afro-brasileiras”, a autora chama atenção para a continuidade desta temática ao longo da história da antropologia brasileira, iniciada a partir de Nina Rodrigues. Aqui, o conjunto de pesquisas “questiona(am) duplamente as sobrevivências de traços de origem e o processo de aculturação que teriam levado ao sincretismo religioso” (ibid), onde o local privilegiado de pesquisas se dá no nordeste. Em se tratando dos estudos de “cultural rural”, este campo se caracteriza por descrever os aspectos culturais próprios das comunidades rurais. “As pesquisas focalizam o povoamento da região, a origem e as características do engenho de açúcar, e outros aspectos da vida rural, configurada pela produção da cana-de-açúcar e pelo patriarcalismo” (p. 107). Bôas encerra o tópico sobre a produção antropológica em livros nesse período ressaltando para o apego (sic) desta ciência aos temas tratados historicamente por ela, no sentido que pouco se abriu à novas possibilidades de pesquisa, se restringindo a reelaboração de pesquisas e temáticas que foram e vinham sendo feitas pela sua comunidade científica¹⁶.

Passando a análise para o campo da sociologia, Bôas (p. 111, Quadro XIX - Obras por temas em sociologia - 1945-1966) constatou que durante o período de 1945-1966 foram desenvolvidas pesquisas nas seguintes linhas: “mudança social, industrialização e desenvolvimento social”, reunindo 21 obras; “meio rural” com também 21 obras; “mobilidade histórica e social” com 19 obras; “meio urbano” com 08 obras; “religião” e “educação” reunindo cerca de 3 obras, cada. Para a autora, os temas tendem a convergir para uma questão maior, a saber: das mudanças sociais, que apontam para uma certa preocupação da intelectualidade com o fato de que a sociedade brasileira estaria deixando de ser agrícola para se tornar uma sociedade urbano industrial (p. 111 e p. 113).

O primeiro eixo de pesquisa, “mudanças sociais, industrialização e desenvolvimento social”, se subdivide em estudos de “caráter geral”, “mudança social”; “comunidades” e “industrialização”. Os primeiros se caracterizam por reflexões e realizações de síntese acerca das características próprias da sociedade brasileira, ao passo que nos estudos de “mudança social” é estabelecida uma necessidade de mais pesquisas a fim de se compreender melhor

¹⁶ A autora salienta as críticas que a antropologia levou nesse período por parte dos sociólogos, em especial de Florestan Fernandes e de Luiz Aguiar Costa Pinto que sugerem revisões metodológicas e teóricas, cada um a seu modo, e que serão resgatadas no decorrer do capítulo, daí que elas não se farão presentes no momento, como tentativa de tornar o texto menos repetitivo e cansativo.

este fenômeno, enquanto que as pesquisas de “comunidades” se ocupariam do estudo de tais mudanças ocorridas em determinadas comunidades, buscando reconstruir a teia de relações que as formam, sejam elas localizadas na zona urbana ou rural. Em relação aos estudos de “industrialização” a autora pontua que estes vieram a se fazer presente somente a partir da segunda fase (1955-1966), demonstrando que esta temática acompanhava o desenvolvimento da própria sociedade durante as crises econômicas e políticas que se seguiram durante os anos 50, mostrando a “importância atribuída à sociologia na elucidação de problemas decorrentes da mudança social” (p. 114).

O eixo “meio rural” também apresentou características diversas na sua estrutura interna, subdividindo-se em obras de cunho de “características gerais” com 03 exemplares presentes somente no primeiro decênio analisado pela autora; “condições e relações de trabalho” totalizando 08 obras; “relações políticas” com 04 obras; “movimentos e conflitos religiosos” reunindo 03 obras; “tradições populares” com uma única obra e uma seção de “outros” reunindo dois trabalhos. Em relação ao primeiro sub-eixo, como a própria categoria já apresenta, são obras que se caracterizam por descrição das organizações e condições do trabalho no campo, acerca da sua habitação, educação e etc. As pesquisas que se incluem no segundo sub-eixo realizaram análises das relações dos trabalhadores com os patriarcas, suas condições de trabalho e também a emergência de movimentos sociais como a Liga Camponesa. Já os estudos sobre “conflitos religiosos” se debruçaram, principalmente, sobre os movimentos messiânicos. “Completam o quadro dos estudos da sociologia sobre o meio rural uma obra sobre as tradições populares, um trabalho sobre a abertura das vias de comunicação naquela área e outro sobre o problema da seca no Nordeste” (p. 116). Segundo a autora, analisando sobre “meio rural” fica nítida a compreensão de que mais uma vez a sociologia foi entendida pelos sociólogos como uma ciência que viesse a elucidar os problemas nacionais, uma vez que este eixo de pesquisa se constitui como um *locus* privilegiado da disciplina, no período mencionado¹⁷. Fato este perceptível na distribuição das obras através dos anos, que apontam contínuo crescimento, mesmo quando a temática do campo deixa de ser central para a disciplina, que ocorre menos por motivos de interesses dos sociólogos do que devido à emergência de outras temáticas e da diversificação da ciência sociológica.

Ocupando o terceiro lugar do ranking temático se encontram os estudos “sobre mobilidade histórica e social” que buscaram analisar, através do tempo, as possibilidades de

¹⁷ Bôas continua, “Não esquecer também que nesse período a maior quantidade da população brasileira habitava o campo e se compunha de coletividades que ali encontravam suas possibilidades de subsistência; por outro lado, a riqueza brasileira era criada muito mais pelos produtos agrícolas do que pela produção de outras fontes. É curioso estabelecer esse paralelismo entre as condições específicas do período que se escolheu para a amostra e as obras específicas de sociologia que nela figuram.” (p. 116)

mudança de posições de grupos sociais nos sistemas de estratificação social brasileiro. Uma grande característica desses estudos, apesar de seu caráter histórico, é a inclusão nas suas análises critérios raciais, culturais e nacionais. Os grupos majoritariamente estudados pelos sociólogos foram os negros, totalizando 08 obras; em seguida dos migrantes com 07 obras e dos imigrantes com 04 obras, sendo produzidas em sua totalidade no decênio de 1955-1966. Em relação às pesquisas sobre “os negros”, a autora ressalta que estas buscaram enfatizar as questões acerca das diferenças raciais e das relações entre negros e brancos, além de se voltarem para os estudos da composição do grupo negro enquanto escravizado (p. 117-118). Aqui, percebe-se uma análise a respeito do preconceito de cor e da sua relação com as possibilidades de ascensão social desse grupo, bem como da análise propriamente dita da inserção social desse grupo no sistema de trabalho livre do pós-abolição (p 118). Já os estudos voltados para os migrantes buscaram compreender as causas dos deslocamentos espaciais, sobretudo, do meio rural, e os problemas que eles enfrentaram, seja no campo ou na cidade. No tocante aos estudos sobre imigrantes, os interesses da comunidade sociológica se deu nos “aspectos da trajetória histórica e espacial, das condições de existência e do processo de ‘assimilação’ cultural e política de japoneses, alemães, síriolibaneses e italianos fixados no Brasil” (ibid).

Em se tratando dos estudos voltados para área urbana, a autora sublinha que estes se preocuparam em analisar a formação do operariado, da emergência dos sindicatos, das mobilizações e greves. A preocupação em torno da questão das moradias dos trabalhadores urbanos, a despeito das favelas, dos “mocambos” e “alagados” também se fizeram presentes nas 08 obras que foram publicadas no período destacado.

Bôas finaliza a análise da configuração da produção sociológica apontando que a necessidade da sociologia de delimitar um espaço de atuação e pesquisa bem especificado em relação às demais ciências sociais pode ter colaborado para que seu foco se desse em torno da “estrutura e das relações de *trabalho* como fator relevante para o conhecimento dos processos históricos e sociais” (p. 120, grifo da autora, mas o ênfase também). Este ponto pode ser pensado como possibilidade interpretativa do porque que a questão da “mudança social” teve tamanha centralidade para a comunidade antropológica, já que a comunidade sociológica buscava entender a dinâmica das forças produtivas da sociedade brasileira em um momento em que esta passava por grandes transformações.

Em sendo assim, para a autora, a sociologia se caracteriza com uma grande vitalidade em relação às demais devido à sua capacidade de renovação temática e da emergência de novos problemas sociológicos, e aqui ênfase sua relação com a antropologia, o qual foi apontada com um movimento estável de produção, com pouca ou quase nenhuma variação

temática. No tocante às pesquisas voltadas para as comunidades negro-africanas, foco principal de análise da minha dissertação, Bôas argumenta que tal temática se apresentou significativa para o campo das ciências sociais, e em especial para o campo antropológico.

O mesmo não ocorreu no tocante aos estudos sobre os negros, escassos tanto na primeira quanto na segunda das fases abordadas, assim como em todo o leque da produção das ciências sociais, aqui analisado, muito embora a população negra enfrentasse conflitos e tensões de caráter racista, denunciados em associações, reuniões e congressos já anteriormente aos anos pesquisados. Não faltaram considerações críticas a respeito desse assunto. Assim, em 1954, reavaliando as pesquisas sobre o negro no Brasil, Guerreiro Ramos dizia que *O negro tem sido estudado entre nós como palha ou múmia. A quase totalidade dos estudos sobre o tema implica a idéia de que a Abolição tenha sido uma resolução definitiva do problema das massas de cor. Depois daquele cometimento espetacular nada haveria que fazer senão estudar o negro do ponto de vista estático. E assim os especialistas entraram na pista dos trabalhos de reconstrução histórica, do folclore, e de certa Antropologia descritiva por excelência.* O conhecimento da experiência vivida pelos negros no Brasil atraiu muito pouco, naquela época, a camada intelectual, e Guerreiro Ramos tinha razão na sua observação. O número notadamente restrito desses estudos, justamente na vertente do saber que trata dos problemas de ordem étnica e cultural, imprime uma dimensão ainda mais significativa a tal lacuna. (p. 205, grifos meus)

Nesse sentido, como pontuado pela autora, há uma certa continuidade no tratamento das questões étnicas enquanto “palha” (Ramos, 1957) tendo em vista o pouco interesse de renovação das pesquisas por parte da intelectualidade brasileira. Tal crítica pode ser estendida até aos estudos antropológicos dos anos 70, momento em que penso como o de fragilidade da hegemonia da abordagem culturalista no que se constitui como campo da “etnicidade”, ocasionado pela reformulações do conceito de “etnia” iniciadas por Fredrik Barth (1969) e Abner Cohen (1969) e continuada pela emergência da teoria da “fricção interétnica” de Roberto Cardoso de Oliveira (1980).

A alteridade (re)contextualizada

O exercício realizado nos tópicos anteriores, de reflexão sistématica da construção do olhar antropológico sobre as comunidades negro-africanas, do entendimento de relações raciais e de relações interétnicas na antropologia brasileira, e também da divisão do trabalho intelectual que ocorreu entre esta e a sociologia no tocante as relações étnico-raciais, penso que vale pensarmos também acerca do que me permitiu a realizar tal debate para com meus pares. Assim, pensando conjuntamente com Mariza Peirano (1999), quando a autora se debruça sobre os processos de construção de alteridade na ciência antropológica, estabelecemos a percepção de como a noção de diferença foi basilar na própria construção do que entendemos por antropologia. O contato, argumenta a autora, pode ocorrer de quatro formas, no qual é possível identificar uma variação na intensidade do encontro entre as culturas diferentes e de como estas concebem a alteridade.

O primeiro tipo de alteridade seria o que Peirano intitulou como uma “alteridade radical”, muito presente nas primeiras investigações antropológicas “clássicas”, onde haveria uma grande distância entre as culturas em contato, resultando num esforço contínuo de pesquisadores estrangeiros realizarem estudo sobre os “Outros”. O segundo tipo seria uma espécie de “contato com a alteridade”, no qual em vez de se produzir conhecimento *sobre* os grupos indígenas, por exemplo, se estabeleceram preocupações acerca do contato deste *com* a sociedade nacional. Assim, o terceiro tipo de alteridade seria caracterizado por uma “alteridade próxima”, que se constituiria num maior aproximação dos pesquisadores para com os grupos pesquisados, dando uma ênfase há um maior comprometimento por parte dos primeiros no tocante às causas e a existência dos segundos, resultando numa maior politização da ciência antropológica. Por fim, o quarto tipo de alteridade seria o que Peirano conceituou como uma “alteridade mínima”, marcada pelos estudos que buscam refletir a própria produção de conhecimento antropológico, a história da disciplina, e um diálogo maior e direto com o próprio grupo de pesquisadores.

Neste último tipo de alteridade, os “Outros” seriam os pesquisadores, assim construídos por eles próprios, com o propósito de compreender “a ciência como uma manifestação moderna” (2006, p. 63). Importante salientar que estas formulações são tipicamente ideais - no sentido estritamente weberiano - e no qual, penso, e provavelmente Peirano também, que estas podem coexistir entre si, dado que o surgimento de um tipo de alteridade posterior a estas não necessariamente representam o fim das mesmas.

Refletindo acerca do exercício que realizei na dissertação e observando a produção de conhecimento negro nas últimas duas décadas (exercício que estou fazendo no doutorado) argumento, num primeiro instante, que uma parte significativa das produções realizadas nesse período se encontram justamente no que outrora fora chamado de “alteridade mínima”. Ou seja, é perceptível o aumento da produção de conhecimento negro que buscou realizar novas interpretações sobre as realidade das relações étnicorraciais no Brasil, mas não só. Pessoas negras que entraram nas universidades após a implementação de tais políticas reparatórias também estão produzindo em outras áreas que não somente as ciências humanas, e discutindo outras problemáticas.

Entretanto, com tudo o que será colocado em jogo, veremos que na verdade, quando se trata de grupos não hegemônicos pesquisando grupos hegemônicos, mesmo na produção de conhecimento, na investigação epistemológica, o tipo de alteridade que é estabelecida está muito mais relacionada com uma “alteridade radical” do que uma “alteridade mínima”, uma vez que os grupos não hegemônicos até pouco tempo eram vistos somente como objetos de conhecimento e não produtores. O que faz com que nós, pessoas negras por exemplo, não

estejamos incluídas nesta “alteridade mínima”, que majoritariamente foi estruturada pelos grupos hegemônicos que estavam pensando a si próprios, pois sempre houve uma barreira muito bem estabelecida entre ambos os grupos.

Conforme colocado nas palavras de Cruz (2017), refletindo acerca da experiência de indígenas no ensino superior brasileiro e das transformações causadas por este fenômeno:

De seu surgimento até os dias de hoje, muita coisa mudou na antropologia e são outras as condições nas quais as etnografias são feitas e nas quais antropólogos trabalham. Uma dessas mudanças é que hoje nós, que fomos outrora somente objetos de pesquisas, estamos também lendo o que tem sido produzido sobre nós, estamos interessados em acompanhar esse processo e queremos falar sobre nós mesmos, inclusive de dentro da antropologia. Quando agora o antropólogo se refere aos indígenas, estes não são mais uma existência remota, distante no tempo e no espaço; estão, muitas vezes, em sala de aula assistindo aos seus cursos, prestando atenção e ouvindo cuidadosamente. Isso era impensável há até poucas décadas. Isso não era previsto pela disciplina, porque ela mesma se originou no distanciamento que, em última instância, reflete o difícil desafio de romper a distinção absoluta entre objeto cognoscível e sujeito cognoscente. (...) *Agora somos nós que nos dirigimos aos centros de produção de conhecimento sobre a alteridade.* (CRUZ, 2017, p. 100-101, grifos meus)

Cruz argumenta que a presença indígena nas universidades brasileiras tem ocorrido de no mínimo duas formas: a partir de uma interiorização do “habitus acadêmico”, que descaracteriza es intelectuais indígenas, que através dessa internalização estão buscando formas de serem ouvidos por seus pares acadêmicos não indígenas; bem como também passam por um processo de tutela acadêmica que tem sua existência numa postura benevolente de acadêmicos não indígenas para com estudantes e pesquisadores indígenas, que são cristalizados numa percepção de que eles ainda necessitam da proteção dos primeiros, o que faz com os seus discursos não sejam devidamente reconhecidos e legitimados na academia. Como bem pontua o autor, seus discursos são engolidos pela narrativa de inclusão dos grupos indígenas na universidade, que no plano das idealizações representaria a diversidade étnica tão evocada por pesquisadores indigenistas.

O movimento condescendente é esse, um movimento no qual nós, indígenas, somos inseridos e situados num imaginário que nos é previamente destinado. Esse lugar previsto é o de fornecedores de matéria-prima intelectual ou de validadores teóricos. É condescendente porque nós não precisamos, realmente, ser capazes; o que é “valorizado” é o nosso conhecimento e existência de toda uma vida enquanto indígenas. O uso que é feito disso já não seria da nossa alçada. Passa-se, assim, a falsa impressão de tolerância e de abertura, mas, como tudo que está previamente delineado, as potencialidades que possam vir desse lugar de enunciação precisam se conformar a um imaginário empobrecedor das realidades indígenas que, muitas vezes, nega a historicidade e a complexidade desses povos. *Esse movimento é duplamente perverso, uma vez que seleciona dentre os indígenas aqueles que melhor se encaixam no perfil previamente esperado, solapando a riqueza proveniente das diferentes trajetórias dos próprios estudantes indígenas ao valorizar apenas um tipo, caricato, de alteridade* (CRUZ, 2017, p. 103-104, grifos meus).

A introdução das reflexões elaboradas por pesquisadores negros e indígenas que adentram o espaço acadêmico, nos faz assim questionar o próprio uso da categoria “nós” utilizada pelo grupo consensualizado de antropólogos. Como bem constatou Sônia W. Maluf

(2010) a respeito da contribuição da “antropologia reversa” de Roy Wagner (2018) para a chamada antropologia das sociedades complexas, a existência de uma tensão evidente nas categorias “eles” e ”nós”, no qual mesmo considerando estas como uma “zona de certa instabilidade” (p. 45), elas ainda são tomadas como categorias fixas. “Sítio ontológicos dados... como a dimensão do dado para a antropologia e como fundamento do próprio projeto antropológico” (p. 47). Conclui a autora que,

De qualquer modo, a construção da alteridade e de uma noção de “outro” na antropologia das sociedades complexas é o resultado de um esforço muitas vezes explícito de construção do distanciamento e do estranhamento. O que é tradicionalmente uma convenção antropológica precisa, no caso dessa antropologia, ser permanentemente inventada – e performatizada. O que, no meu modo de ver, não é nada mais do que tornar explícita uma operação que é própria a qualquer trabalho etnográfico, mas que usualmente é feita sem essa autoconsciência. Na antropologia das sociedades complexas, estamos o tempo todo “fazendo” a convenção ou, conforme Wagner, “articulando deliberadamente contextos convencionais” (Wagner, 2010, p. 165). É como se, ao performatizar o que é “dado” numa circunstância etnográfica convencional, as antropólogas (e os antropólogos) urbanas e das sociedades complexas ocupassem a mesma posição estrutural que as drag queens, que performatizam (inventam) o que está “dado” nas configurações hegemônicas do gênero (MALUF, 2015, p. 48)

Deste modo, se faz necessário entender que as discussões sobre alteridade na disciplina foram profundamente transmutadas quando da entrada negra, transvestigênera, indígena, dentre outras marcações sociais nos espaços universitários e de produção de saberes. Com isso, quero dizer que o que outrora foi intitulado como uma “alteridade mínima”, conforme narrado neste tópico, hoje já não o é, pois os sujeitos, que antes eram vistos somente como objetos, estão posicionados de formas diferentes no jogo da produção de conhecimento.

Uma premissa metodológica, epistemológica e existencial

Estudar as formas como os principais programas da área produziram conhecimento acerca das relações étnico-raciais em um determinado período consiste não só em fazer uma retrospectiva dos principais temas percorridos pela antropologia feita no Brasil, mas também identificar as formas pelas quais a disciplina foi lidando com tais fenômenos. Tal ação se constitui em um exercício intelectual que requer coragem e astúcia por quem o empreende, uma vez que tal processo significa abrir as caixas de Pandora da disciplina. É exercer um olhar atento e uma perspectiva crítica sobre as relações de poderes que se fazem presentes na forma como se elege ou não um tema e no modo como algumas problemáticas vão ganhando espaço enquanto outras vão sendo deixadas de lado. Significa observar como os temas saem de cena por um tempo para depois depois retornarem aos holofotes, etc. Dito de outra forma, é fazer uma espécie de arqueologia do conhecimento antropológico (Foucault, 2008).

Em sendo assim, é que penso que essas questões são frutos da virada epistemológica que estamos vivenciando nas universidades brasileiras desde a chegada significativa de estudantes indígenas e negros nesses espaços nas duas primeiras décadas do século XXI, fomentada pela implementação das políticas de ações afirmativas. Nossa presença nesses espaços mobiliza perguntas que até então não haviam sido feitas anteriormente ou mesmo que foram silenciadas pelas estruturas da instituição. Tais questionamentos empurram as universidades para os seus limites e para outros horizontes epistemológicos. Pesquisas como esta que estou apresentando são reflexos deste processo.

Com isto, quero dizer, que hoje há muito mais ferramentas que respondem a este sistema de segregação étnicorracial e intelectual, bem como possibilidades interpretativas que buscam existir, pensar e produzir um mundo paralelamente a esta configuração, por entender que muitas, ou senão todas as demandas desse mundo não são daqueles e daquelas que foram explicitamente racializados. As ações afirmativas, nesse sentido, promovem uma quebra, uma fissura no tempo-espaço, que pode vir a ser a direção da produção de alguns grupos explicitamente racializados, que se utilizam de tal elemento para existirem nesse espaço sem que sejam completamente enclausurados pelo texto moderno-colonial (Da Silva, 2019) e tampouco ter que responderem eterna e exaustivamente às demandas da colonialidade. Como aponta, Jota Mombaça (2021):

Assim, a quebra seria o que não se define, porém não por heroísmo pós-moderno, sim, por fracasso e insuficiência. A quebra não se define porque não cabe em si mesma, porque quando uma vidraça arrebenta, os estilhaços correm para longe, sem nenhuma ordenação plausível. Tendo como exemplo essa imagem, e finalmente me aproximando o mais possível de uma definição: o que aqui chamo quebra não são os estilhaços, mas o movimento abrupto, errático e desordenado do estilhaçamento. (p. 18)

O reconhecimento e o estabelecimento desta fissura, também pode ser entendido como um fuga, que se instaura na busca pelos conhecimentos que estão sendo produzidos por pessoas parecidas como a gente e também com aquelas que estão posicionadas em outros lugares da marginalidade e da periferia do saber. Fugir, para que possamos nos encontrar, nem que seja em algumas dessas possibilidades epistemológicas que nos são apresentadas no agora, pois ainda é possível que se façam morada temporária ou permanente em algumas delas. Tudo o que for possível para diminuir nosso “desespero ontológico” (Mombaça, 2021) ou mesmo aniquilá-lo já é uma ação de fuga.

Há também, óbvio, a possibilidade de habitar a própria fuga como maneira de sobreviver às energias desse mundo. É fugir por saber que o que é nosso ainda não está dado, não foi construído ou não vai emergir nesse mundo que vivemos. De todo modo, é fugir para se encontrar.

Fuga como premissa metodológica, epistemológica e existencial.

Referências bibliográficas

ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na antropologia brasileira: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira**. Editora Universitária UFPE, 2007.

BARTH, Fredrik. Introduction. In: BARTH, Fredrik (Org.). *Ethnic groups and boundaries*. Bergen: Universitetsforlaget, 1969. p. 9-38.

BÔAS, Gláucia Villas. **A vocação das ciências sociais no Brasil: um estudo da sua produção em livros do acervo da Biblioteca Nacional 1945-1966**. Fundação Biblioteca Nacional, 2007.

CARNEIRO, Edison. Uma falseta de Artur Ramos. Ladinos e criolos: estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: **Civilização Brasileira**, p. 223-227, 1964.

COHEN, Abner. Political anthropology: the analysis of the symbolism of power relations. *Man*, v. 4, n. 2, p. 215-235, 1969

CORRÊA, Mariza. **História da antropologia no Brasil: 1930-1960**. Universidade Estadual de Campinas, 1987.

_____. **As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil**. SciELO-Editora FIOCRUZ, 2013.

_____. **Traficantes do simbólico e outros ensaios sobre a história da antropologia**. Editora UNICAMP, 2013a.

COUCEIRO, Solange Martins. **Bibliografia sobre o negro brasileiro**. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1974.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v. 11, n. 2, p. 93-108, 2017.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. 1982.

DA SILVA, Denise Ferreira; OTOCH, Janaína Nagata. Em estado bruto. **ARS (São Paulo)**, v. 17, n. 36, p. 45-56, 2019.

DE CASTRO FARIA, Luiz. A antropologia no Brasil: depoimento sem compromissos de um militante em recesso. **Anuário antropológico**, v. 7, n. 1, p. 228-250, 1983.

_____. **Antropologia: escritos exumados**. Editora da Universidade Federal Fluminense, 1998.

_____. **Antropologia: duas ciências. Notas para uma história da antropologia no Brasil**. Brasília: CNPq, 2006.

DIEGUES JR, Manuel; NEIVA, Arthur H. The cultural assimilation of immigrants in Brazil. In: **The cultural integration of immigrants: a survey based upon the papers and proceedings of the UNESCO conference held in Havana**. Paris: UNESCO. 1956. p. 181-233.

LARAIA, Roque de Barros. Relações entre negros e brancos no Brasil. **DADOS**, n. 21, p. 1121, 1979.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Editora 34, 1994.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Ed.). **Raça, ciência e sociedade**. SciELO-Editora FIOCRUZ, 1996.

MALUF, Sônia Weidner. A antropologia reversa e “nós”: alteridade e diferença. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 12, n. 1, 2, p. 41-58, 2010.

MICELI, Sergio et al. Condicionantes do desenvolvimento das ciências sociais. **História das ciências sociais no Brasil**, v. 1, p. 72-110, 1989.

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Editora Cobogó, 2021.

nyack, zwanga. **A Antropologia no Labirinto de Espelhos: notas acerca da produção de conhecimento antropológico sobre relações étnico-raciais feita no Brasil em 5 PPGAS (1968-2000)**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2021.

OLIVEIRA, R. C. **Identidade, etnia e estrutura social**. Livraria Pioneira Editora, 1976.

_____. Etnia e estrutura de classes: A propósito da identidade. **Anuário Antropológico**, v. 4, n. 1, p. 57-78, 1980.

PEIRANO, Mariza GS. **The anthropology of anthropology: the Brazilian case**. Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, 1991

_____. Antropologia no Brasil: alteridade contextualizada. MICELI, Sergio. et. al (org.). **O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**—2. ed. São Paulo: Ed. Sumaré, ANPOCS, Brasília-DF: CAPES, v. 1. 1999

PINHO, Osmundo. Lutas culturais: relações raciais, antropologia e política no Brasil. **Sociedade e Cultura**, v. 10, n. 1, 2007.

_____. A antropologia no espelho da raça. **Raça: novas perspectivas antropológicas**, v. 2, 2008.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Patologia social do "branco" brasileiro. **Jornal do Commercio**, 1955.

_____. Condições sociais do poder nacional. Ministério da Educação e Cultura, **Instituto Superior de Estudos Brasileiros**, 1957.

SCHWARCZ, Lília K. Moritz. Questão racial e etnicidade. In: MICELI, Sergio. **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré, 1999. v. I (Antropologia), p. 267-325.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**, v. 1, p. 109-223, 1999

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Ubu Editora LTDA-ME, 2018