

Idéias Fora do Lugar e o Lugar do Negro nas Ciências Sociais Brasileiras

Osmundo de Araújo Pinho
Ângela Figueiredo

Resumo

O artigo discute, a partir da polêmica desencadeada com a publicação do artigo “Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista”, de P. Bourdieu e L. Wacquant, aspectos do debate sobre as relações raciais brasileiras vinculados a dois aspectos determinados: i) a formação do campo científico como histórica e socialmente determinado; e ii) a colonialidade de poder/saber que parece definir a consciência intelectual nacional com o sentimento de inadequação. Esta inadequação, marca histórica da consciência intelectual nacional, já foi explicada como resultante da inserção periférica do Brasil no capitalismo mundial. Procuraremos, neste sentido, apontar alguns parâmetros para a reconsideração da polêmica sobre a introdução de categorias “estrangeiras” no *corpus* da reflexão sociológica sobre o negro no Brasil.

Palavras-chave: campo científico, crítica ideológica, colonialidade do poder, sociologia do negro no Brasil.

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 24, nº 1, 2002, pp. 189-210

Abstract

Misplaced Ideas and the Place of the Black in the Brazilian Social Sciences

This article discusses, based on the controversy caused by Bourdieu and Wacquant's article "On the Cunning of Imperialist Reason", some aspects of the debate on Brazilian racial relations based on two specific questions: 1) the formation of the scientific field as historically and socially determined; 2) the coloniality of the power/knowledge that seems to define the national intellectual conscience with a feeling of inadequacy. This inadequacy, a historical mark of the national intellectual conscience, has already been explained as a result of the Brazil's peripheral insertion in the global capitalism. The authors intend to point out some parameters to the reconsideration of the discussion about the introduction of "foreign" categories inside the *corpus* of the sociological reflection about blacks in Brazil.

Keywords: scientific field, ideological criticism, coloniality of power, sociology of blacks in Brazil

Résumé

Idées Déplacées et Place du Noir dans les Sciences Sociales Brésiliennes

Dans cet article on discute, à partir de la polémique provoquée par le texte "Sur les Ruses de la Raison Impérialiste", de P. Bourdieu et L. Wacquant, deux aspects des relations raciales brésiliennes: 1) la formation du domaine scientifique comme étant déterminé historiquement et socialement; 2) le trait colonialiste du pouvoir/savoir qui semble influencer la conscience intellectuelle nationale liée à un sentiment d'inadéquation. Cette inadéquation, marque historique de la conscience intellectuelle nationale, a déjà été analysée comme le résultat de l'insertion périphérique du Brésil dans le capitalisme mondial. C'est dans ce sens qu'on cherche ici à présenter quelques critères pour une nouvelle approche de la polémique sur l'introduction de catégories "étrangères" dans le corpus de la réflexion sociologique sur le Noir au Brésil.

Mots-clé: domaine scientifique, critique idéologique, trait colonialiste du pouvoir, sociologie du Noir au Brésil

Introdução

Gostariamos de assumir, neste artigo, a radicalidade da crítica de Bourdieu e Wacquant à importação de categorias de análise sociológicas transplantadas de contextos históricos distintos e aplicadas a realidades diferentes (Bourdieu & Wacquant, 1998). Estes autores argumentam contra o chamado imperialismo cultural norte-americano e dão especial ênfase à transposição de categorias raciais do contexto norte-americano para o brasileiro. Apesar de discordar dos resultados da análise dos autores, devemos concordar com a fundamentação que utilizam para esta crítica.

O Imperialismo cultural repousa no poder de universalizar os particularismos associados a uma tradição histórica singular, tornado-os irreconhecíveis como tais. (Bourdieu & Wacquant, 1998:17)

Desenvolveremos, nas páginas seguintes, o argumento segundo o qual o poder de universalização de categorias históricas como categorias universais, parte da estratégia de definição de um modelo de conceituação ou recorte da realidade como um modo de dominação, pode ser entendido como um dos efeitos da colonialidade do poder¹ que se expressa internamente ao campo das Ciências Sociais brasileiras, entendido como um campo social e historicamente determinado. Neste sentido, as categorias sociológicas, notadamente as mobilizadas para a compreensão das relações raciais domésticas, seriam expressão da hegemonia branca na sociedade e no campo acadêmico brasileiros. Ou seja, seria preciso historicizar e recolocar diante de seus próprios contextos as categorias “nativas” que têm servido para a descrever e analisar as relações raciais no Brasil. Por outro lado, livros como o de Michael Hanchard (Hanchard, 2001) podem ser interpretados como participando desse campo na medida em que entram no jogo acrescentando novas categorias e tensões ao ambiente já complexificado internamente pela demanda de sujeitos sociais negros ou afrodescendentes.

Durante toda a história intelectual brasileira o cânone do pensamento sociológico estabeleceu-se tomando como parâmetro modelos estrangeiros. Todo o edifício do pensamento racial construiu-se assim. Agora, ao que parece, reivindicamos uma nova transversalidade histórica para reconstruir uma forma de abordagem da problemática racial que procura revelar os determinantes raciais para a formação do campo acadêmico. A importação de categorias estrangeiras, porventura, nos ajudará a historicizar e relativizar nossas próprias categorias, excessivamente comprometidas com a manutenção do *satus quo* racial local. Este compromisso, além de um prejuízo político, é um dano para a compreensão adequada dos processos sociais em questão.

Nas próximas páginas procuraremos desenvolver este argumento, provisório e prospectivo, em dois momentos: primeiro, discutindo a constituição do campo acadêmico das Ciências Sociais no Brasil por meio de uma crítica do conhecimento como uma crítica da sociedade (Habermas, 1982); segundo, explorando a noção de colonialidade do poder/saber para discutir a relação centro-periferia e a subordinação relativa da reflexão crítica latino-americana. Concluiremos, apontando para a relação enunciada entre as idéias fora do lugar e o lugar do negro nesta arena de discursiva.

Campo Acadêmico e Crítica Ideológica

Um campo científico está claramente definido como:

Um sistema de relações objetivas entre posições adquiridas (em lutas anteriores), é o lugar, o espaço de jogo de uma luta concorrencial. O que está em jogo especificamente nessa luta é o monopólio da autoridade científica definida, de maneira inseparável, como capacidade técnica e poder social. (Bourdieu, 1983:122)

Sendo assim, é um arranjo que através de regras próprias define interesses particulares e os encaminha por meio de estratégias legítimas. Este campo organiza-se na forma concorrencial na qual o valor em jogo é definido em termos da capacidade de impor um real determinado como tecnicamente irrefutável e socialmente legitimado. O que de fundamental se disputa no campo é, entretanto, a definição legítima do que se está pondo efetivamente em jogo; neste sentido, todos os envolvidos são parte interessada, o que coloca questões interessantes na medida em que é da natureza do campo se definir como uma arena em que os únicos consumi-

dores e avaliadores legítimos ou autorizados são os pares/concorrentes.

A estrutura do campo apresenta-se como uma ordem consumada, determinada pelo vínculo entre ordem científica e ordem social, uma vez que o campo não se descola das estruturas sociais circundantes, mas transfere e retira poder desse vínculo. A ilusão internalista que pressupõe que a ciência avança a partir de seus próprios processos internos se esquece de que é sobre o solo indiferenciado da *doxa* que qualquer ciência pode se estabelecer, assim como esquece que ciências se constituem também como redes de instituições e privilégios acadêmicos distribuídos em institutos, postos e funções que são instituições mergulhadas no entorno social. No caso das Ciências Sociais, a relação entre ordem social e norma dominante parece mais evidente na medida em que aquelas teriam o poder de definir a representação legítima do mundo social, reproduzindo, no interior do campo, as disputas pela definição legítima da ordem social e mesmo da realidade como fundamento para a ordem social. Para que o efeito de representação legítima desta ordem social seja mais eficiente, esta deve ser apresentada como particularmente neutra ou livre de interesse, exatamente o oposto do que é, ou seja, uma forma de representação dominante da realidade social como forma de determinar o que pode ser posto em questão em cada momento. O que não pode ser posto em questão se define como a *doxa*, o campo do inquestionado que permanece silenciado como parte da estrutura de desvendamento do mundo como o ocultamento das instâncias que o determinaram.

A relação entre conhecimento e interesse já foi denunciada por Habermas como sendo sempre interessada (1982). Para este autor, o conhecimento é ligado à reprodução da vida como vida social. Na medida em que o gênero humano assegura sua sobrevivência e sua reprodução através dos *medium* do trabalho e da linguagem, o conhecimento existe como manifestação do interesse operado através destas instâncias. A estrutura geral da sociedade dá os contornos para a produção do conhecimento como produção de verdades acordadas. É através destes meios da linguagem e do trabalho que o homem constrói a si mesmo e a si mesmo como sujeito do conhecimento, e esta constituição só pode se dar em meio ao ambiente social no qual estão embebidos os agentes:

O *medium* no qual estas relações dos sujeitos e dos grupos são reguladas normativamente é a tradição cultural; ela forma os conjuntos semânticos da comunicação a partir dos quais os sujeitos interpretam a natureza a si próprios em seu meio ambiente. (Habermas, 1982: 68)

Estes meios da linguagem e do trabalho, historicamente sedimentados, constituem-se como campo em que as proposições se enraízam. Este é um campo fraturado pelo conflito, nele os sujeitos que se mediam pelo trabalho aparecem exteriorizados de si mesmos. Através do processo de alienação a sociedade de classes produz seus sujeitos como objetos uns para os outros, surgindo, nesse campo, como exteriores a si próprios porque expulsos de si mesmos pelo trabalho alienante e só podendo se dar ao conhecimento na exterioridade de seus produtos. Sendo assim, as condições e possibilidades de produção de conhecimento, travestidas de imperativos ontológicos, são o efeito de arranjo determinado da produção da vida social que aparece como manifestação do conhecimento social. A autoconsciência emancipadora, interesse prático fundamental advogado por Habermas é possível na medida em que: “se reconhece a si mesma como resultado da história da consciência emergente das classes e, através disso liberta-se como autoconsciência da aparência objetiva” (Habermas, 1982:76).² Voltamos a insistir: para Habermas, a crítica radical do conhecimento deve ser uma crítica societária que poderia se dar pelo reconhecimento do vínculo entre o *a priori* da experiência e o *a priori* da argumentação, ou seja, a relação entre a anterioridade *doxológica* e o jogo concorrencial no campo acadêmico.

As relações sociais de todo tipo são constituídas simbolicamente e o arcabouço geral da vida social são interações significativas baseadas no caldo movediço dos sentidos historicamente sedimentados. Este *a priori* da experiência não se constitui como um real social essencial. Não existindo um “*real social*” anterior à simbolização, não temos como escapar para uma anterioridade não simbólica, quer dizer não ideológica, para realizarmos a crítica das ideologias ou uma crítica da ciência como ideologia. O preconceito, na tradição interpretativa hermenêutica, deve ser entendido em um sentido positivo como a “estrutura de antecipação” que nos permite compreender efetivamente, a partir de nossa relação de pertença, o mundo ou os eventos ou textos e fazer sentido. Para Habermas, por outro lado, o preconceito objetivado no contexto, ou história efetual (ou história da eficácia ou resultados encarnados na história e no contexto, etc.), revela-se como uma densidade urdida por elementos da linguagem estruturados pelo poder. A crítica situa-se como uma tarefa da dissolução de constrangimentos institucionais tornando transparente o contexto da vida social (Stein, 1987; Habermas, 1987; Ricouer, 1990).

No momento da crise do fundamento, que dissolve a correspondência ontológica entre significante e significado, que tipo de conhecimento pode ser possível, que não pareça apenas o fruto espúrio de um jogo de interesses travado nos bastidores ideológicos da cultura? Na tentativa de isolar um núcleo de significação originário para determinar o vínculo social do pensamento e a condição de possibilidade de qualquer hermenêutica Habermas coloca: o contexto da tradição, base de onde partiríamos para a interpretação, é um contexto concreto, estruturado pelo trabalho, pelo poder e pela linguagem. O ponto de partida ou fato originário da compreensão é, dessa forma marcado pela violência. O fundo último de um contexto para interpretação é a alienação – em relação aos meios de produção e ao próprio Ser do Homem! – e a dominação – determinada pela natureza do desenvolvimento do capital – mediada pela linguagem.

Como poderia o conhecimento pretender a universalidade se na sua base se encontra a pressuposição da introdução no pertencimento, na tradição ou na autoridade, que sempre é particular e contextual? Para Habermas só podemos assumir a universalidade da Hermenêutica se reconhecermos que o contexto da comunicação humana é sempre “perturbado” pela inverdade e por violências constantes e repetidas. Nesse sentido, a condição de produção da verdade repousa sob um lastro último de violação. A produção da verdade dissimula, em resumo, a sua condição de produção: “*Verdade é a coação peculiar ao reconhecimento universal isento de coação*” (Habermas, 1987: 64). O contexto social tradicional ou histórico efetual é assim determinado por um conteúdo concreto de relações sociais que produz sua imagem como ciência ou como ideologia, ou, como parece ser o caso, como ciência e como ideologia.

Seguindo o desenvolvimento de décadas de pesquisa sobre Relações Raciais no Brasil pressuporemos – em concordância com as sucessivas descrições que têm mostrado a persistência e a intensidade das desigualdades de base racial no Brasil³ – a prevalência generalizada do racismo. Caberia perguntar qual a relação entre este contexto determinado – configurado como uma “estrutura de antecipação” ou preconceito – e o modo de produção e reprodução do conhecimento legítimo sobre as relações raciais no Brasil?

De certo ponto de vista podemos, talvez, considerar o racismo como a violência originária fundamental – em termos lógicos e históricos – que instaura este contexto. Este racismo, poderíamos pensá-lo desdobrado em três planos de descrição: 1) a figura histórica da escravidão africana como motor de desenvolvimento do

processo social brasileiro; 2) a realidade social das raças, ela mesma uma violência e uma contradição em relação aos ideais de universalismo; 3) o racismo desdobrado em suas práticas cotidianas na atualidade, em suas estruturas historicamente definidas, e em discursos que – como gostaríamos de enfatizar – são tanto abertamente violentos e excludentes, quanto aparentemente benignos, festivos ou indulgentes.

O caso dos estudos de relações raciais na Bahia é particularmente eloqüente porque foi prioritariamente, a partir dos estudos empíricos ali realizados, que se configurou a base interpretativa sobre as relações entre negros e brancos no Brasil. Isto fez com que Costa Pinto mencionasse o esforço empreendido por ele para que as pesquisas proposta pela UNESCO não fossem realizadas apenas na Bahia, uma vez que naquele estado ainda predominavam as relações raciais tradicionais, sem que ainda pudessem ser constatadas as alterações resultantes das transformações estruturais ocorridas na sociedade brasileira.

De acordo com o autor, podemos caracterizar uma primeira fase dos estudos sobre os negros no Brasil como um período em que os pesquisadores se limitavam a encarar o negro como um “espetáculo”, dando particular ênfase ao que havia de bizarro, exótico e ao que particularmente separava negros e brancos.

Não se pode separar as orientações dessa fase e esse tipo de estudos sobre o negro no Brasil da atitude mental que ela reflete e que, por sua vez, é produto direto do quadro tradicional das relações de raça no Brasil [...].
(*ibidem*:58)

Costa Pinto considera que essa forma de pensamento etnocêntrica resulta, fundamentalmente, do modo como negros e brancos entraram em contato no Novo Mundo, no qual o negro passou a existir historicamente como propriedade do branco.

Noutros termos, isto significa, em última análise, que a maior parte dos estudos sobre o negro no Brasil refletem o modo como o branco [...] da posição social dirigente que sempre ocupou, encara um grupo estranho.
(*ibidem*:59)

Já Bacellar (1981) considera que a sociologia do negro na Bahia tem surgido em si mesma como um problema e como tal deve ser tratada, a questão da adequação das ciências sociais à questão racial é assim um problema que se impõe. Os congressos afro-brasileiros dos anos 30 são apontados como o momento de definição desse campo oscilante entre um modelo racista antigo

– típico em Nina Rodrigues – e o modelo sociológico ou culturalista emergente – típico em Artur Ramos; nesse momento, ainda segundo Bacellar, teria se consolidado uma técnica de dominação social nova adequada às transformações sociais em curso. Esta técnica teve o concurso dos intelectuais envolvidos na formação do campo e apóia-se em uma leitura culturalista da tradição de origem africana, invocada para constituir o edifício teórico-ideológico da democracia racial. Bacellar comenta:

A sócio-anthropologia baiana, ao invés de desfazer a trama das representações ideológicas, dificultou a elaboração de uma interpretação correta da situação do negro na Bahia. A situação racial esteve sempre marcada por profundas ambigüidades e a ciência, ao invés de esclarecer, confundiu, ainda mais, as dimensões significativas do real. (Bacellar, 1981:275)

Este tipo de crítica parece assemelhado àquele intentado por Alberto Guerreiro Ramos, anos antes, no sentido de apontar a participação das Ciências Sociais na produção de má compreensão sobre a questão racial. Na verdade, o arcabouço maior da crítica de Guerreiro Ramos refere-se ao caráter importado, ou “enlatado”, da reflexão sociológica brasileira, que seria uma “*pseudomorfose*”, uma formação falsa, desconectada da realidade e dos problemas sociais nacionais, além de engessada por conceitos metodológicos eleitos como ortodoxia invariavelmente estrangeira. Ora, assim é com o problema do negro, estudado de uma perspectiva eurocêntrica. Neste caso, a antropologia é a grande vilã:

As categorias de nossa antropologia têm sido literalmente transplantadas de países europeus e dos Estados Unidos. Ora, de todas as chamadas ciências sociais, a antropologia, naqueles centros, é a que se tem menos depurado de ingredientes ideológicos. De modo geral, a antropologia européia e norte-americana tem sido, em larga margem, uma racionalização ou despistamento da espoliação colonial. (Ramos, 1995:165)

Estes aspectos configuram a alienação social como a patologia racial no Brasil, na qual o negro procura negar e esconder sua origem racial e o branco imita e adora tudo que vem dos centros da civilização branca. Ramos não deixa de observar que foi na Bahia, terra de maioria negra, que o pensamento folclorizante e canônico sobre o “O Problema Negro” se formou como o privilégio branco de ver o negro. Para Ramos a sociologia do negro brasileiro tem sido a ilustração desse privilégio. Ora, como se quebraria esta cadeia patológica de inferiorização e alienação? Através do *niger sum*,

ou seja, da tomada de posição ou de assunção de certa posicionalidade negra (ainda que Ramos não use esse termo).

Sou negro, identifico como meu o corpo em que meu eu está inserido, atribuo à sua cor a suscetibilidade de ser valorizada esteticamente e considero minha condição étnica como um dos suportes de meu orgulho pessoal – eis aí toda uma propedêutica sociológica, todo um ponto de partida para a elaboração de uma hermenêutica da situação do negro no Brasil. (Ramos, 1995:199)

Com relativa antecipação Ramos advoga que a emancipação da sociologia brasileira da alienação patológica ilustrada na sociologia do negro passa pela ruptura de um pressuposto universalizante interior ao discurso acadêmico brasileiro. Essa universalização não passaria, na verdade, de uma imitação de pontos de vista e valores transplantados dos centros de dominação mundial, por isso mesmo carregados dos desvios que sua origem representa, são expressões do colonialismo, são conceitos elaborados para compreender e submeter o mundo e a realidade segundo os interesses e perspectivas próprios dos contextos sociais onde foram forjados. O pensamento branco os adota porque, como veremos na seção seguinte, se instaura como um pastiche dos modelos de pensamento ocidentais, folclorizando ou dando as costas para a rica realidade histórica e cultural presente no processo social brasileiro.

Não existe, ao que parece, campo exterior à representação para pensar o conjunto dos problemas que estamos considerando destacados de sua contingência e de sua materialidade. Nesse sentido, a representação do negro no Brasil é parte integrante e posicionada da história das lutas raciais. Não existindo saber político fora de sua representação, o momento da ação política “deve ser pensado como parte da história de sua forma de escrita” (Bhabha, 2000:15). O campo das Ciências Sociais brasileiras, notadamente no que se refere aos estudos de relações raciais, faz parte da história das relações de raça no Brasil. Tanto alimenta as interpretações que entram nas disputas efetivas, extrapolando o campo acadêmico propriamente dito, como, constituindo modelos de leitura legítimos para a realidade, ajuda a ocultar o que deveria esclarecer: as relações entre a produção do conhecimento e a estrutura desigual da sociedade brasileira, racialmente marcada.

A história do campo pode ser, então, entendida como solidária ao contexto da violência racial que tornou seu meio envolvente. As categorias sociológicas formadas nesse contexto, marcado pela atração da teoria estrangeira e rejeição da realidade nacional, não

parecem menos espúrias do que aquelas que agora se transmigram ao Brasil, com uma diferença importante, enquanto que anteriormente a posição de poder implicada no ideal de universalização e normatividade das categorias sociológicas brancas permanecia inquestionada, dissimulada e estrategicamente retirada da cena, as novas categorias, muitas vezes resultantes da luta política pela emancipação em outros contextos, ou seja, categorias críticas, surgem plenamente conscientes de sua historicidade e posicionalidade o que certamente deverá parecer muito aberrante para os poderes constituídos na nossa topografia epistemológica. Como, aliás, pareceu aberrante a reivindicação de uma questão racial no Brasil, durante muito tempo e com muita ênfase vista como importação de uma problemática estrangeira (cf. Silva, 1988).

Colonialidade do Saber

O mundo moderno de um modo em geral, mas notadamente o Novo Mundo, é aquele fundamentalmente marcado pela experiência colonial. As categorias sociais operantes que se desenham contra o fundo da globalização ao definirem as hierarquias globais são categorias coloniais como negro, índio, branco, crioulo, mestiço. A essa presença da ordem simbólica colonial engendrando a máquina das hierarquias culturais políticas e econômicas modernas Anibal Quijano chamou de “*Colonialidad del Poder*”.

La formación del mundo colonial del capitalismo dio lugar a una estructura de poder cuyos elementos cruciales fueron, sobre todo en su combinación una novedad histórica. De un lado, la articulación de diversas relaciones de explotación y de trabajo [...] en torno del capital y de su mercado. Del otro lado, la producción de nuevas identidades históricas. ‘Indio’, ‘negro’, ‘blanco’, ‘mestizo’, impuestas después como categorías básicas de las relaciones de dominación y como fundamento de una cultura de racismo y etnicismo. (Quijano, s/d.)

Esta formação desenrolou-se com a constituição do mundo global moderno, unificado pelo avanço do capital. A formação dos Estados nacionais latino-americanos se deu sob esta égide. As elites brancas locais, mais ou menos mestiças ou crioulas, construíram Estados e ordens nacionais preservando as hierarquias coloniais anteriores, substituindo-se uma elite europeia pelos seus descendentes. Cada formação nacional específica desenvolveu seus modelos próprios de organização em torno da subjugação de sujeitos coloniais determinados. A história desses sujeitos é intrínseca-

mente vinculada à história colonial das nações ou territórios relacionados. Assim, sujeitos coloniais norte-americanos seriam os negros e porto-riquenhos, enquanto a história da ocupação francesa na Argélia, por exemplo, faz dos árabes argelinos o alvo de todo tipo de estereótipo, estigma e subjugação social (Grosfoguel & Georas, 2000). Estas questões parecem fundamentais para a consolidação da democracia na América Latina onde, para Quijano, se faria necessária uma revisão radical da narrativa de emancipação modernista buscando uma outra racionalidade histórica em uma leitura divergente e alternativa da modernidade. Na verdade, é preciso ressaltar, o sistema-mundo atual vive sob a ilusão do fim do colonialismo.

The dominant representations of the world today assume that “colonial situations” ceased to exist after the demise of “colonial administrations” fifty years ago. This mythology about the so-called “decolonization of the world” obscures the continuities between the colonial past and current global colonial/racial hierarchies and contributes to the invisibility of “coloniality” today. (Grosfoguel & Georas, 2000: 88)

O caso brasileiro não parece discrepante dessa interpretação geral. O Estado nacional constituiu-se simbólica e materialmente como garantidor dos privilégios e prerrogativas dos brancos. Na verdade, formou-se pela subordinação cultural de populações dominadas politicamente e subalternizadas culturalmente: africanos, indígenas e seus mestiços mais evidentes (cf. Maio & Santos, 1996). Deste modo, a consciência nacional no Brasil passou a ser a consciência dessa hegemonização que retira um de seus conteúdos mais marcantes do sentimento de deslocamento, estranhamento e de um certo complexo de inferioridade vivido pelas elites intelectuais. De certo modo, o preço pago pela colonização interna que as elites brancas (ou assim supostas) perpetraram foi o mal-estar permanente de uma camada pensante e dirigente diante de um país de estranhos, quase estrangeiros. Não é preciso repetir aqui todo o repertório histórico do preconceito branco diante das manifestações culturais, da vida associativa e mesmo da reivindicação de diferença por parte daqueles repostos como diferentes exatamente pela mesma estrutura que tem nos negado um lugar como protagonistas políticos e sujeitos do discurso. Grande parte da história cultural no Brasil poderia talvez ser contada como a história das admoestações feitas pela opinião pública branca contra a “barbárie africana” ou a “preguiça do povo”, a “incultura das massas” etc. Não fosse trágico, seria até mesmo irônico perceber como mesmo aque-

les setores mais progressistas ou esquerdizantes sucumbiram ante a certeza de que uma nação moderna seria culturalmente homogênea e eurocentrada.

P. E. S. Gomes descreve com maestria este mal-estar crônico em “Cinema: Trajetória no Subdesenvolvimento”:

Não somos europeus nem americanos do Norte, mas destituídos de cultura original, nada nos é estrangeiro, pois tudo o é. A penosa construção de nós mesmos se desenvolve na dialética rarefeita entre o não ser e o ser outro (Gomes, 1996: 90).

Esta alienação psicológica e cultural fez Gobineau, como Caetano Veloso (1999) recorda, ver o brasileiro como um homem que sonha em morar em Paris:

O Imperador resolve perguntar a Gobineau: “Afinal, o que acha dos brasileiros?” “Vossa Majestade permite-me ser sincero?”, “Certamente”. “Pois bem. O brasileiro é um homem que sonha em viver em Paris”. “O Senhor tem toda a razão” e riu durante um quarto de hora. (Readers, 1997:41)

O jogo proteiforme das identidades nacionais parece oscilar entre a originalidade necessária para a reivindicação de um “espírito nacional” e a filiação das elites à matriz cultural e política do Ocidente. A reivindicação da originalidade determinaria a condição para a fundação da identidade nacional, assim como garantiria o direito/dever das elites em comandar um povo a ela pretensamente associado por uma cultura e passado comuns (Hannerz, 1996). Essa dialética complexa reveste-se de afastamentos diferenciais que repõem sempre um centro e uma periferia. Se “nós” somos periferia em relação ao centro metropolitano, estamos centralizados como representação legitimada da civilização e da nacionalidade diante de Outros, cultural e politicamente periféricos. Este jogo parece fortemente balizado pela colonialidade do poder, em um teatro de operações marcado pela relação entre modelo e cópia como uma versão da relação centro/periferia. (Richard, 1995).

Ser da periferia é ter o centro como modelo. Nesse sentido, as culturas periféricas latino-americanas não teriam a anterioridade do original, seriam culturas de imitação, o que pareceria a certos autores como uma pré-figuração da pós-modernidade, de modo que na América Latina – a terra do “Realismo Fantástico” por excelência – o simulacro teria prioridade sobre a realidade antes de sua vitória definitiva ter se estabelecido no Ocidente. “We Brazilians and other Latin Americans constantly experience the artificial, inauthentic,

and imitative nature of our cultural life” (Schwarz, 1995:264). Esse caráter inautêntico faz com que brasileiros instruídos tenham a experiência do mal-estar crônico já referido.

O final do século XIX parece ser o momento crucial de cristalização do dilema característico entre ideais modernizantes e uma estrutura social que garantiria essas mesmas elites através do *trabalho escravo*, do *latifúndio* e do *favor*, elementos estruturais claramente antimodernizantes. No Brasil combinaram-se formas arcaicas de organização social em harmonia com formas modernizantes; esta contradição seria, na verdade, a contradição de um sistema econômico inserido no sistema da economia mundial em bases contraditórias à racionalidade pretendida para esse sistema. A ambigüidade brasileira seria a ambigüidade da acumulação capitalista apresentada como racionalidade emancipadora, mas projetando um fundo de atraso e violência essenciais. Assim, as elites viviam (ou vivem?) a tensão entre “*deprecating the bases of its social preeminence in the name of the progress, or deprecating progress in the name of its social preeminence*” (*ibidem*: 276). Neste caso, o ideal nacional coloca-se propriamente como importado e eventualmente fora do lugar. Habitando o coração desta ambigüidade, o problema não é, no caso, a imitação, presente em qualquer formação sociocultural, mas o tipo de imitação, constrangida pela estrutura social do país. Esta tem em suas bases a estrutura do colonialismo e do trabalho escravo (Schwarz, 1981; 1995).

Em certo sentido, a questão da modernização não pode ser evitada. E ao que parece é importante discutir como a modernização se deu na América Latina de forma aparentemente tão anômala ou incompleta em relação aos países do capitalismo central. A interrogação sobre “nossa modernidade” não é, todavia, exclusivamente nossa, mas uma dimensão importante dos debates pós-coloniais, por exemplo, na Índia. A imbricação entre colonialismo e modernidade faria esta última aparecer estranhamente deslocada ou viciada na Índia. De modo que indianos, em um ambiente no qual a modernidade não significou liberdade de expressão, ou prevalência da racionalidade, se percebem como meros “consumidores” e não como “produtores” de modernidade. Neste caso, uma modernidade “por importação” que na verdade se configura como dominação.

Let us remind ourselves that there was a time when modernity was put forward as the strongest argument in favor of the continued colonial subjection of India: foreign rule was necessary, we were told, because Indians must be first enlightened. (Chatterjee, 1997:19)

O que gostaríamos de ressaltar é que a “*White man’s burden*” no Brasil foi carregada pelas elites brancas, ocupadas em ocidentalizar, civilizar, esclarecer as massas. Essa ocidentalização muitas vezes – mas não apenas – tomou a forma de uma desafricanização dos escravos e seus descendentes, como demonstra, por exemplo, o livro de Wlamyra Alburque (1999) sobre as comemorações da Independência na Bahia (assim como muitos trabalhos sobre a representação a práticas culturais negras, p. ex., Ferreira Filho, 1998-1999; Braga, 1995; Rodrigues, 1984). Esse aspecto “assimilacionista”, para muitos uma herança de nossa colonização portuguesa, torna bastante evidente o peso que a colonialidade do poder tem na configuração específica que as relações entre dominantes e subalternos assumem no Brasil, uma configuração que apesar de “assimilacionista” têm logrado repor as diferenças sociais como diferenças culturais ao longo de todo o século XX, na medida em que os negros continuam a ser socialmente produzidos como economicamente apropriados e culturalmente subalternizados (Fry, 1991).

Na estrutura da sociedade escravista entre o latifundiário e o escravo, lembra Schwarz, estava o homem livre pobre. A base de regulação da vida política nestas esferas deu-se no modelo do favor pessoal. Assim, a burocracia e amplo conjunto de relações sociais processavam-se de modo aparentemente contraditório. No plano das idéias a adesão furiosa ao receituário liberal da burguesia moderna, no plano da prática a dependência estreita do braço escravo. Em “Idéias fora do Lugar” Schwarz coloca como as idéias européias liberais pareciam se adequar e mesmo justificar o favor. “Assim, com método, atribui-se independência a dependência, utilidade ao capricho, universalidade às exceções, mérito ao parentesco, igualdade ao privilégio, etc.” (Schwarz, 1981:18). Assim o ideário liberal, ainda que posticho passa a fazer parte do sistema, de modo que a ideologia liberal meritocrática e racional faz o jogo do favor, colaborando para sua reprodução. Esse casamento é explicado pela inserção do processo social nacional no capitalismo internacional sob os auspícios do colonialismo.

Partimos de uma observação comum, quase uma sensação, de que no Brasil as idéias estavam fora de seu centro em relação ao uso europeu. E apresentamos uma explicação histórica para esse deslocamento, que envolvia as relações de produção e parasitismo no país, a nossa dependência econômica e seu par a hegemonia intelectual da Europa, revolucionada pelo Capital. (*ibidem*:24)

A colonialidade do Poder no Brasil poderia ser, assim, descrita como manifestando um tipo específico de relação entre o mundo das idéias e o mundo da vida. Esta relação, como tem sido repetidas vezes apontada, padece de um mal-estar, *malaise* crônica, que se apresenta como o sentimento de inadequação da vida intelectual “civilizada” em nosso solo. Ora, essa inadequação é fruto da inserção colonial do Brasil no sistema mundial. Para fora, esta inserção marca a perifericidade nacional, o sentimento de inferioridade e desterro dos intelectuais locais. Para dentro essa inserção implica, como aponta Schwarz, a inadequação ou uso espúrio ou desfocado de idéias importadas como um imperativo de civilização, perfeitamente adaptado ao nosso ambiente de colonialidade. Periferalizada no conjunto hegemônico das nações capitalistas, a consciência intelectual nacional periferaliza seus próprios sujeitos coloniais repondo o negro como uma categoria, vamos dizer, alegórica dentro do campo das Ciências Sociais. Assim, os negros foram, em sucessivos momentos, a representação do atraso e da barbárie, a condenação moral e histórica do Brasil como nação viável, o fundo perdido e mítico da nacionalidade dissolvido pela mestiçagem, o mais essencialmente “cultural”, autêntico ou primitivo de nossos valores culturais etc. (cf. Schwarcz, 1996; 1999).

Como enfatizou Alberto Guerreiro Ramos, o Problema do Negro na sociologia brasileira é função de nossa “patologia” particular, precisamente descrita como a adesão irrefletida a categorias e modelos de pensamento alienígenas. Para Ramos, como sabemos, o negro era o povo verdadeiramente nacional. As elites brancas, dentre estas os intelectuais brancos, mesmerizados pela cultura central da Europa, alternativamente oprimiram, desbarataram e ocultaram a manifestação da vida social afrodescendente e, do mesmo modo, representaram, alegorizaram e objetificaram o negro como alteridade interna, passível de representação como um objeto sociológico plenamente constituído, mas impossibilitado de se colocar como sujeito do discurso, como artífice de uma crítica social em primeira pessoa. Talvez pudéssemos descrever essa situação como aquela na qual a colonialidade do poder se transfere como colonialidade do saber.

Gostaríamos de concluir esta seção indicando uma possível relação entre a formação do campo acadêmico das Ciências Sociais e o desenvolvimento desse processo (de alienação intelectual), notadamente no que se refere ao “*nation building*”. As Ciências Sociais no Brasil, fortemente institucionalizadas a partir dos anos 30 (Limongi, 1989; Massi, 1989), têm uma relação intensa com os

discursos formadores da nacionalidade. A Antropologia brasileira especificamente tem-se voltado para temas nacionais, revelando um apetite normativo nesse processo. Peirano coloca: é possível uma antropologia nacional ou brasileira, ou ainda local, ou nativa? A antropologia brasileira se moveria, nesse dilema, entre uma participação intelectual (portanto política) na construção da nação e uma lealdade a modelos de análise estrangeiros. Como fazer antropologia “de ponta” e ao mesmo tempo nacional ou “nossa”? Esta autora também comenta a sensação de estranhamento, já nossa conhecida, que intelectuais brasileiros sentiam em relação ao seu país. Como fundar uma sociologia “*made in Brazil*” com aulas em francês? Que tipo de paradoxo coloca o fato de que a mais prestigiosa instituição universitária brasileira, a USP, ter sido fundada por uma “missão cultural” francesa? A autora considera ainda fundamental desenvolver uma linha de argumentação que satisfaça as condições de revelar a vinculação do desenvolvimento da antropologia em relação ao processo social brasileiro amplo. Ou de ver o pensamento antropológico como embebido na configuração sociocultural. Esta é, no Brasil, marcada, de um lado, pelo papel dos intelectuais na construção de ideais de nacionalidade ou modelos de explicação de nossa identidade cultural; de outro, pela violência e opressão características da marca que o trabalho escravo deixou na formação social (Peirano, 1981, 1999).

Sabemos, por outro lado, que o processo de formação desse campo, para além de suas pretensões de originalidade nacional, é marcado de longa data pela relação com o pensamento sociológico estrangeiro e inclusive norte-americano, e certamente não terá sido o professor Michael Hanchard o introdutor de estranhas idéias norte-americanas no panorama intelectual nacional.⁴ Como parece óbvio, toda história intelectual é uma história permeada por importações e traduções; o desconforto específico no meio intelectual brasileiro, ao que parece involuntariamente repetido por Bourdieu e Wacquant, não tem nada a ver com isso, mas se relaciona, como Schwarz aponta, com a estrutura social brasileira e a relação do campo acadêmico com a estrutura social.

Conclusão

Os autores do artigo “Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista” (Bourdieu & Wacquant, 1998) parecem crer que pesquisadores como Michael Hanchard e outros são responsáveis pela di-

fusão de uma leitura sobre a nossa realidade racial que, baseada em categorias ou experiência norte-americanas, nega a especificidade das relações raciais brasileiras e operam com arrogante imperialismo, pressupondo que o que vale para os Estados Unidos vale para o Brasil.

Não é de hoje, entretanto, que agentes sociais negros têm insistido em reinterpretar a dinâmica racial brasileira. Muito desse esforço se beneficiou de trocas internacionais, não apenas com os Estados Unidos, mas também com a África e o Caribe. Este campo de lutas e interpretação racial é amplamente transnacional (cf. Rísério, 1981; MNU, 1988; Crook, 1993). A questão é como o campo acadêmico brasileiro se posiciona diante da demanda crescente por identidade e protagonismo racial. O que parece fora do lugar não são necessariamente as idéias, mas o negro quando não está imobilizado como uma categoria, subjugado como um objeto, ou re-presentado como uma alegoria. Como dissemos no início, aceitamos as premissas dos autores em questão, é preciso historicizar, e foi isso que tentamos fazer colocando algumas questões em torno do lugar no negro nas Ciências Sociais brasileiras. Se concordamos com essa premissa básica, acreditamos que os autores não a empregaram adequadamente no caso brasileiro, esquecendo a própria história do campo acadêmico local, assim com a história das lutas raciais no país.

O campo acadêmico brasileiro, formado no transcurso do século passado, poderia, no argumento que apresentamos, ser compreendido em relação à estrutura social envolvente, que, permeada pela “história dos efeitos”, portaria todas as marcas do “dilema brasileiro”.⁵ Este campo, além do mais, estaria acometido pelo sentimento de perpétua inadequação derivado da inserção periférica do Brasil, como estrutura social, no conjunto mais amplo do capitalismo mundial. Nessa equação se perceberia uma continuidade colonial que ocorreria também como Colonialidade de Poder/Saber. O caráter artificioso de nossa vida intelectual derivaria dessa condição. A “importação”, ou “interdição”, de categorias estrangeiras isoladas, pouco efeito teria sobre a alteração do quadro de alienação em que vivemos. Na verdade, não é isso que parece estar em jogo na polêmica e em sua recepção no país, mas a autonomização de uma perspectiva que reivindica centralidade para a problemática racial no Brasil. Esta reivindicação, baseada em categorias alienígenas ou nativistas, fatalmente causará desconforto e apreensão entre aqueles comprometidos ou seduzidos

por uma visão do Brasil, e das relações raciais brasileiras, que para muitos de nós parece, todavia, inaceitável.

Notas

1. Sobre a colonialidade do poder ver as páginas 199 e 200 deste artigo.
2. É importante dizer que para Habermas o conflito de classes se manifesta de várias formas no seio da sociedade industrializada, recuperado através de divisões subculturais específicas em cada formação social (Habermas, 1968).
3. É importante destacar que, como Marx apontou, o capitalismo tem sabido explorar desigualdades de base tradicional, contrariamente a uma tese de que as divisões de gênero e raça desapareceriam dando lugar à oposição capitalistas \times proletários. Na verdade, vemos complexidades muito maiores. Cf. Castro (1998), Bairros (1987, 1988), Barreto (1994, 1998), Hossfeld (1990), Tomaskovic-Devey (1993), entre outros.
4. Os chamados brasilianistas cumpriram também o seu papel. A polêmica brasilianista despontou e desenvolveu-se à sombra da política externa norte-americana para a América Latina. A partir da “Aliança para o Progresso”, capitaneada por Kennedy e claramente uma reação à Revolução Cubana, a polêmica parece estourar. Na verdade a Revolução Cubana – e as preocupações que levantou – é apontada como um dos fatores a explicar o interesse norte-americano em financiar pesquisas na América Latina, de um modo geral, e no Brasil em particular. Tal preocupação deu uma série de frutos visando levantar e armazenar dados confiáveis sobre os países de risco, frutos como o Projeto Camelot, desenvolvido no âmbito do SORO (Special Operation Research Office at American University), ou ao famigerado acordo MEC-USAID entre outros. (cf. Sebe, 1984).
5. No sentido empregado em Souza (2000).

BIBLIOGRAFIA

- ALBUQUERQUE, Wlamira R. de (1999). *Algazarra nas Ruas. Comemorações da Independência na Bahia (1889-1923)*. Campinas, Editora da Unicamp.
- BACELLAR, Jefferson (1981). Sócio-Anthropologia do Negro na Bahia. *Anuário Antropológico/79*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 261-276.
- BAIROS, Luiza (1988). “Pecados no ‘Paraíso Racial’: O negro na força de trabalho da Bahia, 1950-1980”. In J. J. Reis (orgs.), *Escravidão e Invenção da Liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, pp. 289-323.
- BARRETO, Vanda Sá (1998). “Entre o Trabalho Precário e o Desemprego”. In N. A. Castro & V. S. Barreto (orgs.), *Trabalho e Desigualdades Raciais. Negros e Brancos no Mercado de Trabalho em Salvador*. São Paulo, Annablume/A Cor da Bahia, pp. 67-94.
- (1994). “Novos Padrões Tecnológicos. Desigualdades Raciais e Novas Exclusões”. *Análise&Dados. O Negro*, vol. 3, nº 4, março, pp. 14-17.

Osmundo de Araújo Pinho e Ângela Figueiredo

- BHABHA, Homi K. (2000). "O Compromisso com a Teoria". In A. Arantes (org.), *O Espaço da Diferença*. Campinas, Papyrus, pp. 10-29.
- BOURDIEU, Pierre. (1989). "A Gênese do Conceito de *Habitus* e de Campo". In P. Bourdieu, *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro/Lisboa, Difel, pp. 59-74.
- (1983). "O Campo Científico". In R. Ortiz, *Pierre Bourdieu. Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo, Editora Ática, pp. 122-155.
- & WACQUANT, L. (1998). "Prefácio: Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista". In P. Bourdieu, *Escritos de Educação*. Petrópolis, Editora Vozes, pp.17-32.
- BRAGA, Julio (1995). *Na Gamela do Feitiço. Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador, EdUFBA/CEAO.
- CASTRO, Nadya Araújo (1998). "Trabalho e Desigualdades Raciais: Hipóteses Desafiadoras e Realidades por Interpretar". In N. A. Castro & V. S. Barreto (orgs.), *Trabalho e Desigualdades Raciais. Negros e Brancos no Mercado de Trabalho em Salvador*. São Paulo, Annablume/A Cor da Bahia, pp. 22-40.
- CHATTERJEE, Partha (1997). *Our Modernity*. SEPHIS-CODESRIA Lecture nº 1. Rotterdam/Dakar.
- COSTA PINTO, Luiz A. ([1953] 1998). *O Negro no Rio de Janeiro: Relações Raciais numa Sociedade em Mudança*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- CROOK, Larry. (1993). "Black Consciousness, Samba Reggae, and the Re-Africanization of Bahian Carnival Music in Brazil". *The World of Music*, vol. 35, nº 2.
- FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito (1998-1999). "Desafricanizar as Ruas: Elites Letradas, Mulheres Pobres e Cultura Popular em Salvador 1890-1937". *Afro-Ásia*, nºs 21-22, pp. 239-256.
- FRY, Peter (1991). "Politicamente Correto num Lugar, Incorreto Noutro? (Relações Raciais no Brasil, nos Estados Unidos, em Moçambique e no Zimbábue)". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 21, dezembro, pp. 167-178.
- GOMES, Paulo Emílio Sales (1997). *Cinema: Trajetória no Subdesenvolvimento*. Coleção Leitura. São Paulo, Paz e Terra.
- GROSFOGUEL, R. & GEORAS, C. S. (s/d). "Coloniality of Power and Racial Dynamics: Notes Toward a Reinterpretation of Latino Caribbeans in New York City". *Identities*, vol. 7, nº 1, pp. 85-125.
- HABERMAS, Jürgen (1993). *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Lisboa, Edições 70.
- (1987). "A Pretensão de Universalidade da Hermenêutica". In *Dialética e Hermenêutica. Para a Crítica da Hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre, L&PM Editores, pp. 26-72.
- (1982). *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- HANCHARD, Michael (2001). *Orfeu e Poder. Movimento Negro no Rio e São Paulo*. Rio de Janeiro, EdUERJ/UCAM.
- HANNERZ, Ulf (1996). "Kokoschas's Return: Or, The Social Organization of Creolization". In *Transnational Connections. Culture. People. Places*. Londres/Nova York, Routledge.
- HASENBALG, Carlos & SILVA, Nelson do Valle (1999). "Notes on Racial and Political Inequality in Brazil". In M. Hanchard, *Racial Politics in Contemporary Brazil*. Durham/Londres, Duke University Press, pp. 154-178.

Idéias Fora do Lugar e o Lugar do Negro...

- HOSSFELD, Karen. (1990). "Their Logic against Them: Contradictions in Sex, Race and Class in Silicon Valley". In K. Ward (ed.), *Women Workers and Global Restructuring*. Cornell, IRL Press, pp. 149-178.
- LIMONGI, Fernando (1989). "A Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo". In S. Miceli (org.), *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Sumaré / Idesp / Fapesp, vol. I.
- MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.) (1996). *Raça. Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil.
- MASSI, Fernanda (1989). "Franceses e Norte-Americanos nas Ciências Sociais Brasileiras (1930-1960)". In S. Miceli (org.), *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Sumaré/Idesp/Fapesp, vol. I.
- MNU (1988). *Movimento Negro Unificado. 1978-1988. 10 anos de Luta Contra o Racismo*. Salvador.
- PEIRANO, Mariza (1999). "Antropologia no Brasil (Alteridade Contextualizada)". In S. Miceli (org.), *O Que Ler nas Ciências Sociais Brasileiras (1970-1995)*. Vol. 1: Antropologia. São Paulo, Editora Sumaré/Anpocs, pp. 225-266.
- (1988). *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*. Tese de Ph.D em Antropologia. Harvard University, Massachusetts, junho, 276 pp.
- QUIJANO, Aníbal (2001). *Coloniality of Power and Democracy in Latin America*. Texto inédito reunido no volume preparado para o curso Relações Raciais e Globalização, ministrado pelo Prof. Ramos Grosfoguel no IV Fábrica de Idéias, Curso Avançado sobre Relações Raciais e Cultura Negra Rio de Janeiro, CEEA-UCAM.
- RAEDERS, George (1997). *O Conde de Gobineau no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra (Coleção Leitura).
- RAMOS, Guerreiro (1995). *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- RICHARDS, Nelly (1995). "Cultural Peripheries: Latin America and Postmodernist De-centering". In J. Beverley, M. Aronna & J. Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham/London, Duke University Press, pp. 217-222.
- RICOEUR, Paul (1990). *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- RISÉRIO, Antônio (1981). *Carnaval Ijexá*. Salvador, Corrupio.
- RODRIGUES, Ana Maria (1984). *Samba Negro, Espoliação Branca*. São Paulo, Hucitec.
- SCHWARCZ, Lilia M. (1996). "A Questão Racial no Brasil". In L. M. Schwarcz & L. V. de S. Reis (orgs.), *Negras Imagens. Ensaio sobre Cultura e Escravidão no Brasil*. São Paulo, Edusp, pp. 153-178.
- (1999). "Questão Racial e Etnicidade". In S. Miceli (org.), *O que Ler nas Ciências Sociais Brasileiras (1970-1995)*. Vol. 1: Antropologia. São Paulo, Editora Sumaré/Anpocs, pp. 267-326.
- SCHWARZ, Roberto (1981). "As Idéias Fora do Lugar". In R. Schwarz, *Ao Vencedor as Batatas. Forma Literária e Processo Social nos Inícios do Romance Brasileiro*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, pp. 13-28.
- (1995). "National by Imitation". In J. Beverley, M. Aronna & J. Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham/London, Duke University Press, pp. 264-281.

Osmundo de Araújo Pinho e Ângela Figueiredo

- SEBE, José Carlos (1984). *Introdução ao Nacionalismo Acadêmico: Os Brazilianistas*. (Coleção Primeiros Vôos, nº 23). São Paulo, Brasiliense.
- SILVA, Jônatas (1988). "História das Lutas Negras: Memórias do Surgimento do Movimento Negro na Bahia". In J. J. Reis (org.), *Escravidão e Invenção da Liberdade. Estudos sobre o Negro no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- SOUZA, Jessé (2000). *A Modernização Seletiva. Uma Reinterpretação do Dilema Brasileiro*. Brasília, Editora da UnB.
- STEIN, Ernildo (1987). "Apêndice – Dialética e Hermenêutica: Uma Controvérsia sobre o Método em Filosofia. A Pretensão de Universalidade da Hermenêutica". In E. Stein, *Dialética e Hermenêutica. Para a Crítica da Hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre, L&PM Editores, pp. 98-134.
- TOMASKOVIC-DEVEY, Donald (1993). "Segregation, Inequality and Discrimination". In D. Tomaskovic-Devey, *Gender and Racial Inequality at Work*. Cornell, IRL Press, pp. 3-20.
- TWINE, France Winddance (1998). *Racism in a Racial Democracy. The Maintenance of White Supremacy in Brazil*. New Jersey, Rutgers University Press.
- VELOSO, Caetano (1997). "Transe". In C. Veloso, *Verdade Tropical*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 99-116.