

## O VÍNCULO INTRAGRUPAL E A EMERGÊNCIA DAS FRONTEIRAS ÉTNICAS

### EL VÍNCULO INTRAGRUPAL Y LA EMERGENCIA DE LAS FRONTERAS ÉTNICAS

**Juciara Perminio de Queiroz Souza**

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

**José Valdir Jesus de Santana**

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

**Marise de Santana**

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

#### Resumo

O presente texto é resultado de uma pesquisa em nível de mestrado que buscou investigar a produção de corpos e pertencimentos étnicos a partir das interações vivenciadas por adolescentes de um grupo de dança em um projeto social, localizado no bairro Nossa Senhora da Vitória em Ilhéus-BA. Utilizamos do método etnográfico, baseado nos estudos de Clifford (1998), Frankham e MacRae (2015) e Pimentel (2009). Nosso foco neste artigo é discutir, a partir do vínculo intragrupal e das narrativas de ascendência/descendência, a produção de corpos e pertencimentos étnicos das/os adolescentes do grupo de dança pesquisado. O corpo é produzido no processo de aprendizado da dança e no reconhecimento do seu pertencimento étnico e, nesse sentido, a produção dos corpos se relaciona com os dramas sociais vividos no contexto da periferia. No contexto dessa pesquisa produzir corpos implica em produzir etnicidades.

**Palavras-chave:** Etnicidades. Identidades Étnicas. Produção de Corpos.

## Resumen

El presente texto es el resultado de una investigación a nivel de maestría que buscó investigar la producción de cuerpos y pertenencias étnicas a partir de las interacciones vivenciadas por adolescentes de un grupo de danza en un proyecto social, ubicado en el barrio Nossa Senhora da Vitória en Ilhéus-BA. Se utilizó el método etnográfico, basado en los estudios de Clifford (1998) y Frankham y MacRae (2015) y Pimentel (2009). Nuestro enfoque en este artículo es discutir, a partir del vínculo intragrupal y de las narrativas de ascendencia / descendencia, la producción de cuerpos y pertenencias étnicas de los adolescentes del grupo de danza investigado. El cuerpo es producido en el proceso de aprendizaje de la danza y en el reconocimiento de su pertenencia étnica y, en ese sentido, la producción de los cuerpos se relaciona con los dramas sociales vividos en el contexto de la periferia. En el contexto de esta investigación producir cuerpos implica producir etnicidades.

**Palabras clave:** Etnicidades. Identidades Étnicas. Producción de Cuerpos.

## 1. Introdução

O presente texto é resultado de uma pesquisa, em nível de mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, que buscou investigar a produção de corpos e pertencimentos étnicos a partir das interações vivenciadas por adolescentes do grupo de dança da Associação Centro Educacional de Ação Integrada – ACEAI, localizado no bairro Nossa Senhora da Vitória em Ilhéus-BA. A dança situa-se como o lugar para compreender as manifestações do fenômeno étnico através do corpo, permitindo pensar a elaboração de identidades étnicas de adolescentes no contexto de um bairro periférico. As inscrições produzidas e produtoras do/no corpo atualizam “sentimentos de pertença”, reelaboram subjetividades, especialmente entre

grupos que, historicamente, têm ficado à margem da sociedade, através de processos excludentes, de ordem econômica, social e cultural.

O debate atual sobre as relações étnicas na sociedade brasileira leva em consideração os diferentes grupos étnicos que a constitui, mesmo que ao longo do nosso processo histórico diferentes dispositivos foram utilizados por parte do Estado brasileiro no sentido de assimilar essa diversidade étnica ao discurso hegemônico da Nação, como aconteceu com os povos indígenas, quilombolas e com a população afro-brasileira. Todavia, é possível afirmar que, atualmente, (fenômeno que vem se constituindo desde as últimas décadas do século passado) diferentes grupos étnicos em nosso país, principalmente aqueles que sofreram a tentativa de invisibilização durante séculos, a exemplo de coletivos negros e indígenas, têm reafirmado seus pertencimentos étnicos em distintos espaços da sociedade, realçando suas diferenças.

Diante dos debates atuais envolvendo as relações étnicas na sociedade brasileira, marcadas por desigualdades sociais, mas também por lutas de resistência étnica e cultural, é que propomos nesse texto analisar a produção de corpos e pertencimentos étnicos das/os adolescentes a partir do vínculo intragrupal e das narrativas de ascendência/descendência. Para tanto, partimos de alguns questionamentos: Como pensar a produção da etnicidade a partir do modo como o corpo é produzido através da dança? Que pertencimentos étnicos esses corpos evocam? Que identidades e que diferenças estão sendo produzidas por meio da dança?

Utilizamos-nos do método etnográfico, baseado nos estudos de Clifford (1998) e Frankham e MacRae (2015) e Pimentel (2009). Recorremos, ademais, às contribuições de autores como Fredrick Barth (2000), Poutignat e Streiff-Fernat (1998), Oliveira (1976, 2003) Cunha (2009), Roosens (2003) que elaboram o conceito de Etnicidade o qual tem nos permitido compreender fenômeno étnico a partir dos sentidos socialmente construídos pelos sujeitos de nossa pesquisa, através do modo como eles produzem seus corpos e identidades, tendo como referência a dança e o “lugar de periferia” em que ocupam/residem. Na medida em que o corpo tem sido alvo de diversos estudos em diferentes áreas do conhecimento, neste trabalho utilizamos-nos do referencial produzido pela antropologia, especialmente as contribuições de Mauss (2003), Csordas (2008), Le Breton (2013a, 2013b, 2016), além de Hall (2006) e Silva (2014) que nos auxiliam nas discussões acerca dos processos voltados à construção das identidades.

O aumento considerável de pesquisas sobre etnicidade a partir de 1970 estaria ligado a um tipo de conflito e de reivindicações qualificadas como “étnicas” que tomam corpo nas

sociedades industriais e nas do Terceiro Mundo, no contexto dos processos de descolonização pós Segunda Guerra Mundial e à influência exercida pela obra de Fredrik Barth, “Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras” (1969), como afirmam Poutignat e Streiff-Fenart (2011).

Ademais, vários estudiosos, a exemplo de Gonçalves (2004)<sup>i</sup>, Hofbauer (2010)<sup>ii</sup>, Oliveira (1976, 2003, 2006), Roosens (2003) destacam a relevância dos estudos de Barth para uma nova forma de análise da etnicidade, na medida em que ele demonstrou que os grupos étnicos não se opõem por terem culturas diferentes, mas por demarcarem fronteiras pela acentuação de algumas marcas que operam como sinais diacríticos. Poutgnat e Streif-Fernart (2011) afirmam que mesmo que este debate tenha sido alimentado por vasta bibliografia em torno da etnicidade, da constituição dos grupos étnicos, a partir da década de 1970, o que teria enriquecido o conhecimento empírico em torno das situações interétnicas em diferentes partes do mundo, não é possível, ainda hoje, afirmar a existência de uma teoria geral da etnicidade. Segundo eles, três ordens de problemas dificultariam o estabelecimento de uma teoria geral. Primeiro, duas maneiras de entender o fenômeno: para alguns, este seria um produto do desenvolvimento econômico, da expansão industrial capitalista, da formação e do desenvolvimento dos Estados-nação e, portanto, universalmente presente na época moderna; para outros, o conceito de etnicidade não designa novos fenômenos e sim fenômenos ocultados pela grade de análise dos pesquisadores da época anterior. Segundo, haveria confusão entre as acepções, às vezes no mesmo autor, que torna a etnicidade uma qualidade aferente ao grupo étnico, e aquela que o termo designa a existência dos próprios grupos étnicos. Por último, não há consenso se o fenômeno étnico seria *um*. Há tanto o entendimento de que se trata de “fenômenos diferentes” como de “diferentes manifestações do fenômeno”. De toda sorte, segundo Poutgnat e Streif-Fernart (2011, p.123),

As pesquisas contemporâneas sobre etnicidade, para além de suas divergências, repousam numa base mínima de aquisições teóricas comuns originárias da crítica geral do ponto de vista primordialista. No número dessas aquisições aparece especialmente a prioridade atribuída aos aspectos relacionais e dinâmicos da etnicidade.

A partir das observações e fala das colaboradoras, procuramos situar nosso estudo na abordagem interacional da etnicidade baseado nos estudos de Barth e também estudadas por Poutgnat & Streif-Fernart. No estudo da abordagem interacional, os autores classificam dois tipos de abordagem, sendo a primeira chamada de abordagem cognitivista, que centra “o foco mais nas operações de classificação e de categorização que regem os processos de interação”, e a segunda, “de inspiração mais goffmaniana, centra “nas negociações dos estatutos sociais e das estratégias de domínio das impressões” chamada de abordagem da análise situacional (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p.113-114). A partir do nosso campo empírico, optamos por aderir a segunda abordagem por perceber que a etnicidade está relacionada aos aspectos da interação social. As questões sociais do bairro que coloca crianças, adolescentes e jovens em condição de vulnerabilidade social é o que leva ao desenvolvimento de atividades inclusivas no projeto, a partir, principalmente, das aulas de balé clássico.

Nessa abordagem “a etnicidade é vista como um elemento de definição de situação manipulado pelos atores no decorrer de suas interações” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p.116). Ela é também “elemento das negociações explícitas ou implícitas de identidade sempre implicadas nas relações sociais” (Ibid, p.117). No contexto do grupo de dança estudado, as colaboradoras articulam identidades de dançarinas e de moradoras de bairro periférico criando vínculo intragrupal para fortalecer o grupo e as relações sociais, além de serem incentivadas a refletir sobre sua pertença étnica, principalmente por meio da valorização da cultura afro-brasileira. Através do uso da técnica do balé clássico, as colaboradoras se produzem e atribuem significados a seu pertencimento de periferia. Isso não significa que em contextos distintos não possam assumir uma ou outra identidade, ou seja, aquela que melhor lhe qualifique diante de outrem.

Nesse sentido, a abordagem situacional da etnicidade é imprescindível para as intenções deste estudo, visto que ela possibilita compreender quais identidades são acionadas pelas colaboradoras, quando e como são acionadas, dada a dinâmica do espaço de interação no projeto que tem como foco principal as questões sociais relacionadas a vulnerabilidade social de crianças, adolescentes e jovens. As questões étnicas não estão dissociadas das questões sociais, uma vez que a periferia urbana habitada pelas ditas “minorias étnicas” enfrenta cotidianamente o processo de exclusão social, levando a lutas constantes para a garantia dos direitos básicos como saúde, moradia e saneamento básico, fato esse percebido no bairro onde está localizado o projeto social.

Optamos nesse estudo em investigar e compreender a etnicidade a partir dos seus aspectos relacionais e dinâmicos, isto é, na constante interação dos corpos dançantes e no significado que cada sujeito atribui a esse processo de interação. A etnicidade passa a ser compreendida a partir da relação do “Eu” com o “Outro” e, nesse sentido, não acontece de forma estática, uma vez que, como salientou Barth (2000, p.33) “as categorias étnicas oferecem um recipiente organizacional que pode receber conteúdo em diferentes quantidades e formas nos diversos sistemas socioculturais”.

Ademais, Oliveira (2003) em seu texto intitulado “Reconsiderando etnia” nos coloca diante de um dilema pouco estudado na literatura antropológica e sociológica que é o fato do estudo de etnia está sempre vinculado a noção de grupos étnicos nas ciências sociais.

Rigorosamente, em nenhum dos contextos a noção de etnia está desvinculada da ideia de grupo étnico. Ela não tem substância, adquirindo-a apenas quando associada a um grupo étnico, nas definições referidas não chega a ser sequer uma “propriedade”, uma “categoria” ou uma qualidade capaz de ser atualizada em tal ou grupo social (OLIVEIRA, 2003, p.136).

O autor nos coloca diante do seguinte questionamento: como estudar grupos sociais que não apresentam na sua totalidade as características de grupos étnicos como definido na literatura antropológica, a exemplo da definição de Barth utilizada mais recentemente?<sup>iii</sup> O termo etnia, “ethnos” e “ethnic” estão sempre associados numa relação de oposição à raça. A noção de raça está ligada a uma base biológica, enquanto etnia está vinculada a uma base estritamente social. A noção de etnia “começa a se impor a partir dos estudos sistemático relativos à incorporação de grupos minoritários em sociedades mais ampla que lhes são envolventes” (OLIVEIRA, 2003, p.137).

Oliveira (2003) destaca que para Abner Cohen o termo etnicidade seria de pouca utilidade se fosse “estendido para diferenças culturais entre sociedades isoladas, regiões autônomas, ou stoks independentes de populações tais como nações em suas próprias fronteiras nacionais”. E conceitua etnicidade como sendo essencialmente a forma de interação entre grupos culturais operando dentro de contextos sociais comuns” (COHEN, 1974 *apud* OLIVEIRA, 2003, p.139). O autor ainda acrescenta que “etnia é um conceito relacional, uma

relação, as populações nacionais transformam-se em etnias apenas quando interagem com grupos minoritários, passando a ser orientados por ideologias étnicas (ou raciais) e investindo-se em identidades sociais contrastantes, marcadas por símbolos étnicos” (OLIVEIRA, 2003, p.147).

Como já exposto, as relações étnicas só existem a partir de um processo de interação para pensar a relação Nós/Eles. Barth, em sua obra intitulada *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas* aponta a importância do caráter interacional da etnicidade para a manutenção das fronteiras étnicas e a distinção entre grupos étnicos (BARTH, 2000, p.26). No contexto da nossa pesquisa, o conceito de grupo étnico de Barth se aplica em parte; exploramos, especialmente, a sua ideia de fronteira. Aproximamo-nos, além disso, do conceito elaborado por Cohen, quando afirma que

Um grupo étnico é uma coletividade de pessoas que partilham alguns padrões de comportamento normativo, ou cultura, e que representam uma parcela de um grupo populacional mais amplo, interagindo no quadro de um sistema social comum como por exemplo o Estado. O termo etnicismo se refere especificamente ao grau de conformidade existente em relação a essas normas coletivas no processo de interação (COHEN, 1978, p.117).

O grupo de dança do projeto social aqui em análise, compreendido como uma organização sociocultural, um espaço de construção de saberes, compartilha diferentes campos de interação: os ensaios, as aulas práticas, o processo de criação e montagem das coreografias, o espetáculo, bem como outras atividades desenvolvidas pelo grupo no espaço do projeto, a exemplo das rodas de diálogo do Grupo Rosa<sup>iv</sup> e em espaços exteriores ao projeto, a exemplos dos passeios à praia, viagens etc. Esses momentos nos quais as colaboradoras interagem cotidianamente levam-nas a elaborarem sentimentos de pertença e de identidade frente às relações que estabelecem com os “de fora”, a partir do seu “lugar de periferia” e das representações que os “de fora” constroem em relação a esse espaço.

Nesse contexto, ao investigar como as colaboradoras evocam pertencimentos étnicos a partir da produção do corpo na dança foi preciso tomar a autoatribuição étnica de cada um/uma, buscando compreender as identidades que elaboram no contexto de um grupo de dança da periferia que utiliza a técnica clássica para criarem obras coreográficas no estilo contemporânea e livre.

As fronteiras étnicas de acordo com Barth “canaliza a vida social. Ela implica uma organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento e das relações

sociais” (BARTH, 2000, p.34). Nesse sentido, compreendemos que a noção de fronteira étnica se aplica de alguma forma ao contexto do grupo estudado, uma vez que é o sentimento de pertencer ao grupo de dança que move o processo de interação entre as integrantes do grupo, uma vez que a etnicidade está ligada a simbolismos que estão no plano material e imaterial, nos mitos que não se deixam narrar, nos ditos e não ditos e nas formas como negociam pertencimentos étnicos.

Ainda que não constituam um grupo étnico, em todos os seus aspectos, como definido por Barth (2000), o grupo pesquisado possui elementos de sua definição. A dança se constitui em um campo de comunicação e interação, bem como é utilizada pelo grupo para se identificar e ser identificado por outros, constituindo-se em categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo. Podemos admitir que existe uma etnicidade por interação social. O fato de conviverem no mesmo bairro e desenvolverem sentimento de pertencimento, de conviverem no mesmo espaço do projeto três vezes por semana para os ensaios e aulas práticas, as rodas de diálogo do grupo, as viagens, o estar em cena no palco demonstram o aspecto interacional dos integrantes do grupo, como podemos perceber a partir de falas de seus membros:

É as amizades que a gente constrói aqui ao longo do tempo e também o conhecimento e a oportunidade que a gente tem de tá aprendendo, mas também tá repassando o que aprende pra sociedade” (informação verbal)<sup>v</sup>.

O grupo da dança pra mim é a minha família! Nós temos um vínculo da amizade não só aqui mais também fora. Vamos a praia, a festas, aniversários. Ah, é muito bom! (informação verbal)<sup>vi</sup>.

Tá no grupo é a busca pelo conhecimento. E assim conhecer cada um deles, porque assim, antes eu chegava muda e saia calada aqui no grupo de adolescente, na dança, em qualquer lugar que eu ia e hoje posso ver assim, que eu tive um desenvolvimento a partir do grupo, eu evoluí assim né. Agora, hoje, eu falo mais, me expresso mais aqui no grupo, o que eu quero dizer eu consigo que antes eu não conseguia (informação verbal)<sup>vii</sup>.

O que motiva tá na dança é assim, a dança eu uso, não uso ela só como uma forma de me expressar, mas também como uma forma de conhecimento, uma forma de demonstrar, se expressar, a dança tem uma ligação com a música, possa ser que desenvolva sentimento sem a música, tirando aquele negócio que para dançar tem que ter música, para dançar tem que ter sentimento, lógico e saber também dançar né? (informação verbal)<sup>viii</sup>.

O vínculo intragrupal é uma das chaves para compreensão do fenômeno étnico. É na convivência grupal na dança que as colaboradoras/es constroem o sentimento de pertença ao grupo, ao bairro e passam a se perceberem enquanto sujeitos de pertencimentos étnicos. O grupo é também considerado pelos/as adolescentes como espaço de construção de conhecimento, de amizade e de laços fraternos. Tomando a dança como um “processo ritual”, é no ritual de cena, ou seja, é nos momentos das apresentações que percebemos antes, durante e depois, o sentido comunitário entre os/as adolescentes, podendo destacar o processo de maquiagem, penteados, e adequação dos figurinos aos diferentes corpos, em que cada adolescente ajuda a outra a se produzir, imbuídas de sentimento de solidariedade. Esse momento antes das apresentações é tenso e de nervosismo. Durante as apresentações percebe-se uma sintonia no grupo, um todo articulado, porém marcado por diferenças corporais em que a individualidade de cada um compõe a coletividade. Depois das apresentações vibram com os aplausos, é a fase de risadas, comemorações, comentários e pose para fotos. Reafirmam o sentimento de pertencer ao grupo.

## **2. Etnicidades e identidades nas narrativas de ascendência/descendência: o drama da raça e outros pertencimentos étnicos**

Se a “etnicidade é a organização social da diferença cultural” (BARTH, 2003, p.21), é no contexto das relações sociais que os processos de etnização<sup>ix</sup> são construídos e, portanto, só passam a ter sentido nas relações que os sujeitos estabelecem. Dessa forma, segundo Schwarcz,

Grupos de cultura articula identidades, e não o contrário. Isto é, discursos identitários são a causa da conformação de um grupo social, e não sua consequência. Grupos constituem identidade e diferença, e aí se localiza não só o jogo político, como o uso articulado da cultura e da própria identidade (SCHWARCZ, 2011, p.34).

As identidades emergem no contexto relacional, são construídas a partir das relações sociais e definidas em contextos sócio-políticos. Ademais, “a identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas que nos rodeiam” (HALL, 2006, p.13) em um processo dinâmico de interação dos nossos corpos em diferentes espaços e contextos, que realçam e produzindo diferenças, identidades. Por isso que a identidade tende a ser

constantemente modificada, remodelada e reelaborada a partir das interações/relações sociais que os sujeitos participam e constituem. É nesse sentido que, conforme Hall,

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2006, p.13).

De acordo com Silva (2014), identidade e diferença estão numa relação de estreita dependência, são inseparáveis, visto que ao afirmar uma identidade nega-se outras diferentes, é uma forma de dizer o que sou, negando o que não sou. Assim, identidade e diferença são construções histórico-sociais. Ademais, Silva concebe identidade e diferença como sendo “o resultado de atos de criação linguística”, e nesse sentido, “não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social. Somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais” (SILVA, 2014, p.76). O autor também apresenta a estreita relação da identidade e da diferença com as relações de poder, uma vez que elas não são “simplesmente definidas, elas são impostas”, posto que “o poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais ampla de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes” (SILVA, 2014, p.81).

Oliveira (2006), no texto intitulado “Identidade étnica e a moral do reconhecimento”, em que discute *as vicissitudes da noção de identidade*, após citar a importância dos estudos de Barth e de Cohen para o estudo dos grupos étnicos e da etnicidade, afirma que “elevar a questão identitária em sua feição étnica ao plano de elaboração teórica era algo que ocorreria apenas no final dos anos 1960 e princípios da década seguinte, sendo que no Brasil ocorreria em meados da mesma década com *Identidade, etnia e estrutura social*”, texto de sua autoria, publicado em 1976 (OLIVEIRA, 2006, p.22).

Segundo Oliveira, no âmbito das relações interétnicas, a identidade tende a se exprimir como um sistema de oposição ou contraste. Nesse sentido, segundo o autor, “a identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, à base da qual esta se define. Implica a afirmação de um nós diante dos outros” (OLIVEIRA, 1976, p.36). A auto atribuição

de uma identidade étnica ocorre quando “uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a outra pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição” (OLIVEIRA, 1976, p.36).

Barth (2000) afirma que “concentrando-nos naquilo que é socialmente efetivo, os grupos étnicos são vistos como forma de organização social e a autoatribuição ou atribuição por terceiros a uma categoria étnica torna-se o traço fundamental” (BARTH, 2000, p.31). O autor apresenta a identidade étnica como marcador de oposição entre “nós” e “eles”. Esse sistema de oposição é marcado por fronteiras étnicas, foco central do estudo de Barth. É nesse sentido que se justifica a ênfase na autoatribuição como traço fundamental da pertença étnica. “Não importa quão diferentes sejam os membros em termos de seu comportamento manifesto: se eles dizem que são A, em contraste com outra categoria B da mesma ordem, desejam ser tratados e ter seu comportamento interpretado e julgado como próprio de A e não de B” (BARTH, 2000, p.33). Poutgnat & Streif-Fernart, a partir dos estudos de Cohen afirmam que

o que diferencia a identidade étnica de outras identidades coletivas (religiosas ou políticas) é que ela é orientada para o passado e tem sempre uma ‘áurea de filiação.’ E a partir dos estudos de Weber afirma que a crença na (e não o fato da) origem comum constitui o traço característico da etnicidade” (POUTGNAT & STREIF-FERNART, 2011, p.162).

Para Barth (2000) e Oliveira (1976) os processos que envolvem a produção da identidade étnica tem como característica principal a autoatribuição e a atribuição por terceiros em um processo de dicotomização entre “nós” e “eles”. Poutgnat & Streif-Fernart (2011) destacam que é orientada para o passado e tem “áurea de filiação” e que a crença na origem comum é o traço característico da etnicidade. A partir dessa perspectiva, os estudos mais atuais sobre etnicidade alargam o olhar sobre esse fenômeno apontando outros caminhos ou caminhos complementares de análise.

Na obra intitulada “*Antropologia da Etnicidade: para além de grupos étnicos e suas fronteiras*”, fruto de quatro comunicações apresentadas durante a conferência de Antropologia da Etnicidade em dezembro de 1993, em Amsterdam, que teve como “objetivo rever, de forma crítica, os desenvolvimentos registrados neste mesmo campo, desde a publicação de Grupos étnicos e suas fronteiras de Barth em 1969” (VERMEULEN, GOVERS, 2003, p.9), Roosens afirma que o que “torna um grupo étnico específico é a dimensão genealógica, que inevitavelmente remete para a origem, envolvendo sempre alguma

forma de metáfora de parentesco ou familiar” (ROOSENS, 2003, p.104). O autor reconhece que as “origens” aparecem na obra de Barth, mas não foi elaborada e nem detém tanta importância, uma vez que sua atenção se concentra na distinção entre cultura e grupo étnico. Analisando a identidade étnica a partir do trabalho de Barth, Roosens defende que a metáfora da fronteira é útil no estudo da etnicidade, porém deve ser complementada pela metáfora da família. Para o autor, a referência à origem “é a fonte primária da etnicidade, sendo que ela torna a fronteira sociocultural numa fronteira étnica” (2003, p. 104). Nessa perspectiva esclarece que,

A identidade étnica poderá ser definida de forma satisfatória como um sentimento de pertença e de continuidade no ser (mantermo-nos as mesmas pessoas ao longo dos tempos), como resultado de um acto de auto-ascrição e/ou ascrição por parte de terceiros a um grupo de pessoas que reclamam tanto ancestrais como uma tradição cultural comum. A identidade étnica poderá retirar a sua motivação e o seu padrão a partir de um jogo de oposições com forasteiros, mas a maioria das vezes combina esta fonte de diferenciação com uma fonte interna de identificação (ROOSENS, 2003, p.105).

O autor amplia as possibilidades de investigação do fenômeno étnico que em cada situação e circunstância histórica leva a uma forma de análise específica. O autor também apresenta uma outra forma de perceber a relação nós/eles presentes na análise da identidade étnica e fronteiras étnicas.

Algumas dimensões da identidade étnica, sem serem essenciais ao ser humano, são simultaneamente e ontologicamente anteriores a qualquer forma de fronteira entre uns ‘nós’ e um ‘eles’ específico e concreto. Por outras palavras, o ‘nós’ que opomos ao ‘eles’ situado noutra campo, e que se torna uns ‘nós étnico’, nunca foi um simples ‘nós’, já era étnico a partir do seu interior. Tudo que é necessário é uma origem comum e um ‘eles’ ou um ‘outro’, geral e indefinido (ROOSENS, 2003, p.106).

O grupo de dança do projeto social aqui em análise, compreendido como espaço de construção de saberes, compartilha diferentes campos de interação: os ensaios, as aulas práticas, os espetáculos, bem como outras atividades desenvolvidas pelo grupo no interior e exterior do projeto. Esses momentos nos quais as colaboradoras interagem cotidianamente levam a elaborarem pertencimentos na relação nós/eles, a partir da representação da periferia

para os de “dentro” e para os de “fora”. A relação nós/eles se assemelha com a concepção de Roosens (2003) visto que esse “eles” é bem geral e variável de acordo com cada situação de interação.

Ao investigar as identidades produzidas pelas colaboradoras da pesquisa, utilizando-me de uma roda de conversa, foi possível perceber o modo como elaboram seus pertencimentos e identidades étnicas. A partir dessa roda de conversa percebemos que alguns adolescentes nunca tinham refletido sobre essa questão, apresentando certa dificuldade de se auto atribuir etnicamente. Falas como: *Ah, nunca tinha pensado nisso, difícil, não conheço o pertencimento dos meus antepassados, como falar se tem muita mistura no Brasil; ah tem muita mistura!* (informação verbal)<sup>x</sup> eram formas de explicação para o desconhecimento ou a incerteza de como se auto atribuir certa identidade. Enquanto aquelas que não tinham dúvidas quanto ao seu pertencimento étnico iam falando, as outras iam elaborando explicação para sua autoatribuição, sempre baseada em narrativas de ascendência/descendência.

Quanto à identidade étnica, ainda que elas/eles não utilizassem este termo, suas falas apontavam para seus antepassados negros e indígenas, bem como à mistura de etnias, quase sempre acionando aqueles que mais se adequavam a seus traços fenotípicos, isto é, à cor da pele, textura do cabelo, dentre outros aspectos. Ao indagar sobre o pertencimento étnico da colaboradora Ketlin, de fenótipo negro, ela responde:

Meu pertencimento étnico é negro, eu me considero negra. Eu não conheci os meus avós paternos. Agora os por parte de mãe, o meu avô é índio e avó negra. Os meus bisavôs, minha mãe fala que a vó dela era a verdadeira negra, eu nem sei como é isso (risos), ela era branca e tinha os cabelos crespos. (informação verbal)<sup>xi</sup>

A colaboradora acima não encontra dificuldade em afirmar seu pertencimento étnico e usa a narrativa de ascendência/descendência para se identificar, uma vez que seu fenótipo e traços fisionômicos evocam tal pertencimento; no entanto, essa realidade muda quando comparamos com as falas de outras colaboradoras e colaborador em que alguns “traços da raça”, como cor de pele e textura de cabelo, os levam a conflitos no processo de identificação étnica. Numa aproximação com o conceito de “drama social” de Victor Turner, poderíamos refletir sobre os conflitos sofridos no processo de reconhecimento étnico de alguns dos/as colaboradores/as. Para o autor “dramas sociais são, portanto, unidade de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito (TURNER, 2008, p.31). Para Turner “o conflito parece fazer com que os processos fundamentais da sociedade, normalmente

encobertos pelos costumes e hábitos do trato diário, ganhem uma assustadora proeminência” (Ibid, p.31).

No processo de autoafirmação étnica de alguns adolescentes colaboradores/as podemos encontrar elementos que caracterizam as fases do drama social elaborada por Turner que são: ruptura, crise, ação corretiva e reintegração. Enfrentam processos de ruptura com o padrão hegemônico europeu de corpo, de beleza naturalizado na estrutura social brasileira como a norma ou modelo a ser seguido. Afirmar pertencimento étnico negro e indígena significa romper com estruturas socialmente construídas no imaginário da população a partir do processo de miscigenação que desejava branquear-se<sup>xii</sup>. Podemos perceber nas falas a seguir o drama das colaboradoras e do colaborador que possuem cor de pele clara, cabelos cacheados e traços fisionômicos mais distante dos “grupos negros”; esses sujeitos, contudo, não se veem como brancos. Os atributos da raça são acionados para marcar pertencimento. Tomamos aqui a raça como uma das categorias de etnicidade, uma vez que os sujeitos a recorrem através das narrativas de ascendência/descendência buscando se apegar a traços biológicos para dar sentido a seus pertencimentos étnicos.

A dançarina de cor de pele clara e cabelos cacheados afirma:

Meu pertencimento, assim, eu me considero negra, mas que normalmente minha mãe fica dizendo que eu não sou negra, e outras pessoas também vêm me chamar de amarela, mais eu nem tum. Eu acredito que sou negra, mas na minha família é uma embolação. Minha vó por parte de pai ela é mais puxada pro lado dos europeus, ela é branquela assim, já meu avô acho que europeu. Já na parte de mãe, minha vó, eles chamam de cabocla, ela conta que tiraram ela da mata mesmo, das antigona (risos); meu avô é índio mesmo, o primo dele mora na tribo, é cacique de uma tribo tupinambá (informação verbal)<sup>xiii</sup>.

A dançarina Raiana, de cor de pele clara e cabelos cacheados, demonstra na sua fala um conflito em relação ao seu pertencimento étnico-racial:

Sou parda, olha a minha cor amarela. No registro tá escrito parda. Aí eu me identifico quando vou assinar alguma coisa. Os parentes da minha mãe é tudo assim, amarelo e branco. E o meu pai é moreno, assim dos negão. Eu dentro de mim me sinto negra, negona. É o que sinto, é o que eu sou! (informação verbal)<sup>xiv</sup>.

Wanderson, de forma bem descontraída, afirma seu pertencimento étnico-racial em meio a indecisão de como realmente se auto afirmar:

Meu pertencimento, rapaz é difícil de dizer, porque o Brasil tá misturado, né? Teve um bole bole aí (risos), mas meu pertencimento mesmo eu acho que tá ligado mais com o indígena. Algumas pessoas perguntam se eu sou índio, acho que já tá escrito no rosto. Minha mãe é índia e meu avô também é índio, aí me pergunta o que eu sou; rapaz eu nem sei o que eu sou. A família do meu pai é todo mundo branco, aquele negócio parece albino com os olhos azuis, verde, a família toda do meu pai é aquele negócio branco. Mas você se identifica como? (Pergunta da pesquisadora) Rapaz... eu quando vou assinalar alguma coisa coloco outros que geralmente tem lá. Porque em alguma ficha quando assinalo indígena tem uma pessoa do lado e diz: você já viu sua cor? Você é branco, oh o seu cabelo aí, eu vou lá e coloco outros. Eu acho que sou indígena assim por causa dos traços tá escrito no corpo, na minha face. Meu pai falava que o pai dele não era daqui, era alemão. O povo chamava ele de galego (informação verbal)<sup>xv</sup>.

Os conflitos podem ser endógenos ou exógenos. Os exógenos podemos perceber na fala de Vinielli e Miguel quando afirmam pertencimento étnico a partir do olhar “dos de fora”, não condizente com os atributos expressos pelo corpo, como cor de pele, traços fisionômicos e textura do cabelo. Os conflitos endógenos seriam aqueles em que os/as colaboradores/as se apegam na ideia de mistura para justificar a dificuldade que encontram em se perceber pertencente a determinado grupo étnico e o contraste entre o que sentem e o que está expresso pelo/no corpo. Todo processo de ruptura é permeado por uma crise e, no caso aqui relacionado, a crise pode ser implícita e explícita quando usam elementos da raça para justifica tal pertencimento étnico. Em outro momento de conversa, Wanderson reafirma seu sentimento de pertença étnica em meio ao drama que vive em se sentir indígena fora do cotidiano de uma comunidade indígena.

Eu me acho mais pertencente do índio. Embora quando vou assinar alguém questione e tal... isso não muda o que sinto. Não muda o que eu sinto não. Eu digo que sou índio não só pelo cabelo liso ou pelo olho puxado... não sei porque (Silêncio). Quando fui morar em Salvador, não sei porque no final do ano eu ficava doído pra voltar, porque aqui eu fui criado na roça, ficava aqui, mas sempre ia na mata e respirava aquele ar de natureza, então sempre gostei de ficar na natureza. Eu sumia nessas matas aí e ficava dizendo que eu era índio. Quando eu tinha uns 5 até uns 11 anos, eu ficava dizendo que eu era índio... não só por minha mãe dizer que eu era índio e achar bonito a cultura e tudo, mas porque eu sempre gostei da natureza, então assim, existia uma coligação. Quando fui pra Salvador e não tinha isso, eu me sentia preso, angustiado, só passava carro, não tinha um verde, nem pra onde eu ir. Tenho uma ligação com a natureza, com o mato... (pausa), uma ligação muito boa, eu fico pensando que a flor tá conversando comigo, é engraçado (risos) (informação verbal)<sup>xvi</sup>.

A terceira fase, a ação corretiva, pode “abranger desde conselhos pessoais e mediação ou arbitragem informal até mecanismos legais e jurídicos formais e, para solucionar certos tipos de crises ou legitimar outras formas de resolução, a performance de ritual público” (TURNER, 2008, p. 35). Em relação aos conflitos aqui apresentados, a ação corretiva sempre vem do observador externo, aquele que não passou pelo momento de ruptura com o padrão hegemônico ocidental e de algum modo interfere no posicionamento do outro, como podemos perceber quando a mãe da colaboradora Vinielli não aceita que sua filha se auto denomine negra, e no caso do colaborador Wanderson, quando relata a dificuldade de se considerar indígena devido a interferências de outras pessoas. A fala de Vinielli é central para percebermos o drama social que envolve as questões étnicas na atualidade.

Ah, me chamam de amarela, mandam me olhar no espelho, é meio que isso. Ah, você tão amarela se achando negra como? Quando fui fazer minha matrícula lá no IFBA e durante as aulas com os colegas mesmo. Um menino pegou chegou e perguntou como cada um se identificar aí eu falei: negra! Aí um olhou prá minha cara e falou você negra? Amarela, que se pegar, apertar, fica vermelha? Eu disse: Tá e o negro não fica vermelho, não é? Aí ele deu risada tipo de deboche. Já no dia da inscrição foi que o rapaz perguntou minha etnia, falei negra. Ele olhou pra minha cara e falou menina você é cor de papel, amarela. Ele falou vou assinar parda e foi lá e assinou. Ele mesmo, a ficha era minha ele foi lá e assinou. Eu fiquei olhando pra cara dele, olhei pra minha mãe e ela deu risada. Não podia rasurar porque era só uma ficha. (informação verbal)<sup>xvii</sup>.

Vinielli se considera negra independentemente de seus traços fisionômicos se aproximarem de outros grupos étnicos. A fala também demonstra como os elementos da raça, principalmente cor da pele, que são utilizados para marcar pertencimento étnico.

Encerrando as fases dos dramas sociais, Turner (2008) aponta a reintegração como o momento em que de fato aconteceu o processo de mudança. Podemos, analogamente, relacionar ao momento em que as colaboradoras tomam consciência dos seus pertencimentos étnicos e, apesar da “mistura étnica” apontada em suas falas, passam a se identificar com o grupo étnico que considera pertencer, independente das várias histórias que lhes constituem.

A raça é uma das categorias da etnicidade, apesar de durante muito tempo ter sido utilizada para justificar o racismo, preconceitos e discriminações sobre grupos subalternizados. Nessa pesquisa, é tratada na perspectiva da etnicidade, visto que as

colaboradoras acionam para legitimar seus pertencimentos étnicos. A questão racial é percebida em relação às diferenças de fenótipo. São justamente esses elementos da raça que as colaboradoras acionam em suas narrativas para dar sentido ao seu pertencimento étnico. Dessa forma, segundo Pereira,

[...] A identidade negra assumida pelos africanos e afrodescendentes parece estar em continuidade com a forma pela qual o Ocidente lhe definiu, a partir de uma categoria racial. Entretanto, a diferença está na transformação operada nos novos significados atribuídos ao negro, no sentido de positividade desta identidade. [...] Assim, raça, não no sentido biológico, mas no sentido político, assume um sentido de identificação étnica (2014, p.168-169).

Ademais, Poutignat, Streiff-Fenart afirmam que em sua acepção contemporânea, “o termo ‘raça’ (ou o qualitativo de ‘racial’) não mais denota a hereditariedade biossômática, mas a percepção das diferenças físicas, no fato de elas terem uma incidência sobre os estatutos dos grupos e dos indivíduos e as relações sociais” (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 2011, p.41).

O corpo, nesse contexto, é um marcador da pertença étnica; é nele que está expresso os aspectos simbólicos da pertença aos grupos étnicos que as colaboradoras se vinculam. Nesse sentido, segundo Hita (2017, p.42), “é a partir da corporalidade que devem ser pensados os modos de libertar qualquer tipo de relações de dominação/exploração, para a partir dessa superação se buscar nomear e reconhecer modos alternativos de se relacionar aos do ocidente ou dominador”.

Roosens (2003, p. 107) afirma que “num determinado número de situações que se desenvolvem a partir da migração, a metáfora da família, que se refere à origem, poderá ser uma ferramenta complementar útil para apreender os fenômenos específicos que são difíceis ou impossíveis de apreender através da metáfora da fronteira”. No caso do grupo pesquisado, a metáfora da família é essencial para compreender a pertença étnica, embora os traços fenotípicos expressos no/pelo corpo sejam para algumas colaboradoras elementos marcadores de pertença/identidade étnica.

No que se refere ao sentimento de pertencer a determinado grupo étnico, acionam o parentesco/genealogia como é possível perceber nas falas já citadas. As falas são sempre remetidas a origem dos pais, avós e bisavós. Trata-se de um discurso sustentado na ideia de parentesco, com preocupação em relação à mistura étnica que faz parte do cotidiano das

relações interétnicas no Brasil. Em certa medida, se identificam por meio dos vínculos simbólicos, pelo fato de terem pais descendentes de indígenas, negros e também de europeus.

A identidade étnica das colaboradoras não é apenas construída em relação a processos de oposição entre um “nós” e um “eles”, ou apenas pela auto-atribuição e atribuição de terceiros de traços culturais diferenciadores. Está presente, também, a “metáfora da família”, que dialoga com a forma como as colaboradoras/es elaboram suas identidades. Sobre esse aspecto, Roosens (2003, p.107) afirma que a “metaforização em torno da família e do parentesco é apreendida pelos atores como algo palpável e real quando passa por ascendentes, colaterais e descendentes concretos, embutidos em relações de parentesco e familiares”.

Em relação às identidades que elaboram a partir da dança, podemos observar nas falas e comportamentos que a dança é um dos modos de se produzirem para afirmarem pertencimentos com o bairro onde vivem. Essas identidades partem da análise de como se veem enquanto moradores e dançarinas/os de periferia, bem com são vistos pelos não periferia. O fato de morar na periferia traz marcas, são os ditos e não ditos sentidos através de ações, comportamentos, olhares. Existe um sentimento de pertencimento à periferia, ao bairro onde vivem, apesar de ser um lugar considerado pelos “de fora” como “perigoso e violento”. Sobre a violência no bairro o adolescente nos conta:

Um dia a professora minha falou bem assim ... eu falei vou ficar aqui até seis horas é? Oxe! Ela falou você mora em qual bairro? Aí eu falei Nossa Senhora da Vitória, aí ela falou: vixe, pega suas coisas e vai logo! Eu falei muito obrigada por deixar eu ir embora, só vou lhe falando que no Bairro Nossa Senhora da Vitória é um lugar que eu me sinto bem, mais seguro. O pessoal de fora fala por causa da bandidagem. Eu pensei, poxa! (informação verbal)<sup>xviii</sup>.

Ainda falando sobre o local onde moram, são vários os relatos de exclusão. A adolescente Júlia relata como se dá sua relação com colegas de outros bairros não periféricos.

Ah, quando chega na casa de uma colega (de fora) e os pais perguntam: de onde é essa menina? E diz do Nossa Senhora da Vitória, é muito mais chocante ver a cara dos pais. Teve uma vez que tinha umas meninas de lá da Urbis e outras do centro que vieram pra cá pro bairro fazer trabalho aí depois eu fui levar elas em casa que já tava tarde e elas não podiam entrar ali naquela parte da barreira (se referindo ao local considerado perigoso do

bairro). A mãe dela achou que eu morava na Ceplus (condomínio vizinho de classe média); elas não falaram onde era, mais quando cheguei na casa dela... a mãe dela proibiu de vim pra cá: falou um bocado de coisa pra menina e ela disse que não ia me dizer o que a mãe tinha falado porque ela mesmo se sentiu ofendida das coisas que a mãe dela tinha falado (informação verbal)<sup>xix</sup>.

As falas mostram como o bairro é visto pelos de “fora” e como estes adolescentes lidam com as representações negativas produzidas em torno de seu “território existencial” que, em certo sentido, refletem o modo como estes adolescentes elaboram suas identidades e sentimentos de pertença, do mesmo modo em que os de fora, os “*estabelecidos*”, produzem identidades para si e para os seus outros, os “*outsiders*” (ELIAS & SCOTSON, 2000). Nesse sentido, segundo Souza,

Ser outsiders ou estabelecidos não é apenas uma questão de conjuntura ou circunstância da vida. De modo que, os outsiders, constroem a sua identificação a partir de sua auto-imagem, na inter-relação com os estabelecidos e na atribuição que estes devotam à imagem outsider. Essa relação também se dá no sentido inverso, em que os estabelecidos, mesmo à distância constroem a sua imagem a partir do outro. Assim, especial atenção deve-se dar a região limítrofe construída por entre essas duas imagens postas no labirinto sociológico dos dois grupos. Aqui, também é possível pensar que os grupos étnicos dos estabelecidos e outsiders constroem a sua identificação no verso de sua auto-imagem, o que pressupõe o desenvolvimento de certos contornos identitários para reafirmar a pertença neste ou naquele grupo (SOUZA, 2005, p.3).

Outra narrativa que merece destaque é a da colaboradora Vinielli, na medida em que retoma, a partir de outro espaço, no caso o Instituto Federal da Bahia, em Ilhéus, as representações acerca dos moradores do Bairro de Nossa Senhora da Vitória. Seleccionada para cursar o Ensino Médio técnico no Instituto Federal da Bahia – IFBA, nos primeiros dias de aula, ela nos relata uma experiência que teve:

Uma experiência que tive, eu nunca tinha visto assim, por falar que morava no bairro Nossa Senhora da Vitória e ser excluído, fazer algum tipo de brincadeira que demonstra isso, negativa. Eu tava na fila do refeitório e o menino me perguntou onde eu morava; primeiro perguntou a cidade, aí eu respondi Ilhéus; ele perguntou: em que bairro? Aí eu peguei e falei: no Nossa Senhora da Vitoria; aí ele tirou o celular do bolso e falou: toma, é tudo que eu tenho, pode levar! Ele falou assim tipo, aí a menina que tava com ele disse: véi, não é assim, vem pra cá, percebeu que a brincadeira, que não foi brincadeira, depois cheguei pra ele e falei: oh, isso não é uma forma de brincadeira, você acha que realmente é isso? Eu te convido pra ir lá e você pegar o seu celular e sair andando; agora faça o mesmo no centro da cidade (informação verbal)<sup>xx</sup>.

Essa relação com uma “identidade de periferia” fica mais intensa quando se trata de sair da periferia para dançar no centro de Ilhéus. Como dançarinas da periferia ou como grupo de dança de um projeto social de periferia, enfrentam diversos preconceitos, que vão desde o olhar de que na periferia não se produz dança que exige grande técnica, a exemplo da dança clássica, devido ao baixo “nível cultural” que é atribuído aos seus moradores, ao olhar de vê-los como coitados e desprovidos de qualidades positivas.

No início acho que as pessoas vão lá para ajudar e no final a gente ouve e vê pessoas surpreendidas, assim dizendo: ah, que espetáculo lindo! Esse é o trabalho de vocês? Como se elas estivessem surpresas. O trabalho já é apresentado bem antes e tal e as pessoas se surpreendem quando ver o resultado, quando mostra lá um pouco do que a gente aprende aqui; a gente, de certa forma, vê como se as pessoas levassem um choque, ao ver o que realmente é e não o que eles acham. As pessoas têm uma ideia de que aqui seria aquele negócio minoritário e as vezes se saem melhor do que muitos espetáculos, dos que a gente já assistiu posso falar por experiência própria que a gente chega em alguns espetáculos e vê aquela zona, não vê a mesma arrumação. Já tia Elane tem esse cuidado todo, de botar as crianças, sair tudo certinho e tal. (informação verbal)<sup>xxi</sup>.

Aparece, na fala das colaboradoras, o sentimento de satisfação, orgulho, demonstração de que também podem, que produzem cultura, ao de sair do bairro periférico para dançar no centro da cidade. Esse é o comportamento também expresso pelo sorriso, alegria e falas após a apresentação do espetáculo no teatro<sup>xxii</sup>, intitulado “Preservar a vida no bailar das águas”, organizado pelo projeto social e apresentado no Teatro Municipal de Ilhéus, em 17 de junho de 2017, como podemos observar nestas falas:

Ah, eu gosto, eu sinto como se tivesse mostrando que eu sou capaz daquilo que eles também são, tanto que toda vez que fala vai ter espetáculo na Aceai é assim pra mim, é um orgulho (...) É um orgulho pra mim, felicidade, ao mesmo tempo gratidão porque eu acredito que se não fosse pelo projeto eu não teria acesso a isso, até porque a minha mãe não tem condições de pagar; aqui na comunidade é difícil ter esse tipo de dança, já me convidaram pra participar de grupo de dança, mais era de arrocha, pra dançar na praça, mas então balé mesmo, as pessoas falar assim vamos dançar balé em um projeto de graça não tem!(informação verbal)<sup>xxiii</sup>.

O sentimento que eu tenho é de alívio. É por conta do tempo que a gente fica ensaiando... não só isso, é... de conhecimento e de mostrar... como se eu estivesse manifestando o que o bairro tem. Que o bairro da periferia também

tem cultura, tem dança, tem gente que é melhor que uma parte da sociedade, pela questão do respeito. E assim, tem gente que paga pra dançar numa academia e sai daqui meio que reconhecido, como se dissesse eu quero você lá. Eu vejo como uma forma não só de mostrar o nosso trabalho, como de mostrar que aqui tem um grupo e nós podemos fazer isso, *que aqui tem cultura*, não é só porque é periferia que só vai ter drogas e tudo... (informação verbal)<sup>xxiv</sup>.

O sentimento é de alegria, mostrar que a gente aqui do projeto social da periferia também pode, a gente também dança, aqui a gente aprende, e que aqui não só tem violência, drogas né, nós somos um tesouro no bairro (informação verbal)<sup>xxv</sup>.

Nas observações dos ensaios de dança fica evidente a preocupação em dançar no centro, no teatro municipal, por exemplo. A preocupação maior é em dançar para os de fora. Nada pode sair fora do que foi ensaiado para não parecer feio, além de evitar que os “outros” passem a duvidar do domínio da técnica por parte dos jovens. A dança é uma forma de se projetarem diante dos de “fora” e de afirmarem identidade.

Contraditoriamente, a representação negativa que recai sobre o grupo acaba por elaborar uma autoimagem positiva, tanto do ponto de vista individual quanto grupal, além de produzir sentimento de pertença em relação ao território em que habitam. Nesse sentido, segundo Souza (2005, p. 4) “a materialidade de algumas representações pode refletir enormemente no comportamento social de um indivíduo ou grupo, reforçando positivamente ou negativamente a sua identidade”. Há uma identidade positiva nesse movimento dos sujeitos se pensarem nesse espaço de periferia e de dança. Desse modo, a dança é o meio pelo qual elas e eles afirmam seu pertencimento ao bairro, a um grupo de dança da periferia e nisso criam solidariedades, reelaboram significados em torno de seus pertencimentos étnico-raciais, de seus corpos, considerados mais ou menos negros, mais ou menos indígenas.

Assim, como afirma Souza (2005, p.5) “o corpo se articula de muitas maneiras nas expressões da identidade e seus contornos, imprimindo, às vezes, marcas muito profundas nos indivíduos partícipes das histórias que envolvem os estabelecidos ou outsiders, na construção de seu campo identitário”. Percebemos como as /os adolescentes vivenciam cotidianamente os “dramas sociais” que envolvem seu espaço geográfico, sua imagem de habitantes de periferia e seus pertencimentos étnicos, conflitos que são negociados de diversas formas, principalmente através do vínculo intragrupal em que a solidariedade e o diálogo une o grupo independente de suas diferenças.

### 3. Aprendendo a ser negra: um aspecto do fenômeno étnico na contemporaneidade

Diversos estudos sobre o negro(a) na sociedade brasileira apontam a dificuldade que grande parcela da população encontra em afirmar-se negro(a), descendentes dos grupos étnicos de origem africana, como indicam Munanga (2002), Bento (2009), Carone (2009), Silva (2002, 2011), Silva (2010, 2015), dentre outros. Para Munanga (2002),<sup>xxvi</sup> o processo de branqueamento da população brasileira inicia-se com a miscigenação para que esta se tornasse mais clara fenotipicamente, eliminando a presença de grupos étnicos negros e indígenas. Para ele, a ideologia do branqueamento se estabelece no momento em que o indivíduo internaliza uma imagem negativa de si próprio, de auto-rejeição e passa a aceitar o outro e a cultura do outro como positiva, ou seja, como referência. Sobre o branqueamento Carone (2009, p. 14) destaca que deve ser entendido como uma pressão cultural exercida pela hegemonia branca para que o negro negasse a si mesmo, no seu corpo e na mente, principalmente após a abolição da escravatura, como condição para se integrar e ser aceito na nova ordem social. Os estudos de Silva (2002)<sup>xxvii</sup> sobre discriminação do negro no livro didático destaca a raridade de sua presença, sobretudo de forma positiva; quando da sua existência, ela era marcada pela desumanização e estigma, com a invisibilidade dos seus valores históricos e culturais o que, segundo a autora, contribui para a veiculação de estereótipos negativos, uma das causas da baixa autoestima e auto-rejeição e consequente negação da identidade negra por parte da população afro-brasileira.

Apesar desses estudos apontarem a falta de referência positiva do negro, o projeto de miscigenação e a ideologia do branqueamento da população como forma de escamotear a existência de grupos étnicos negros e indígenas, é possível identificar várias estratégias que esses coletivos elaboraram para afirmarem pertencimentos étnicos e reelaborarem suas culturas.

O campo empírico tem nos mostrado como as nativas tornam-se negras e afirmam seu pertencimento étnico a partir de referências positivas, através da dança (músicas utilizadas para montagem de coreografias), de palestras, seminários, eventos de valorização étnico-cultural, de diálogos, de exemplo de afirmação de pertencimento étnico, bem como a partir do

reconhecimento de traços fenótipos diacríticos acionados e validados pelas narrativas de ascendência/descendência.

As colaboradoras da pesquisa participam de um grupo de adolescentes na mesma instituição denominado de “Grupo Rosa” formado por adolescentes e jovens da escola de música e da escola de dança. Esse grupo consiste em um espaço de debate organizado pelos próprios adolescentes. Eles se reúnem, elegem um tema de estudo de interesse da maioria, e sugerem para a coordenação da instituição possíveis nomes de palestrantes. A instituição agenda a data do encontro, faz contato com o palestrante/mediador e disponibiliza o local com infraestrutura necessária à realização das rodas de conversa, como é denominada pelo grupo. Vi nesses encontros um campo fértil para conversas informais sobre a pesquisa. A coordenação da instituição informou-me que tem um tema gerador trabalhado pela instituição em parceria com a instituição financiadora do projeto e que eu poderia mediar essa roda de conversa, cujo tema foi “*Tempo de esperar: Somos gente e agentes de transformação*”. Junto com a adolescente coordenadora do Grupo Rosa marcamos a data para realização do encontro. É a partir dessa roda de conversa que passo a intensificar as conversas informais, o que me possibilitou construir uma relação de maior confiança e diálogo como as colaboradoras dessa pesquisa.

Na roda de conversa tomamos o termo “gente” para identificar a auto atribuição étnica das/os adolescentes a partir das seguintes questões: Quem eu sou? Qual meu pertencimento étnico? Como me identifico: negra(o) branco(a), pardo(a) indígena, morena(o)? Algumas falas merecem destaque nesse estudo em que o corpo e seus sinais diacríticos se configuram como marcador de pertencimento étnico.

A colaboradora Vinielli, que tem cor de pele clara e cabelos cacheados, nos conta como passou a se perceber negra.

Tem cerca de uns dois anos e pouco. Foi quando, através de umas palestras, até de Larissa mesmo aqui na ACEAI (Membro instituição, afirma pertencimento étnico negro, praticante do candomblé) e em outros locais. Nós fomos para Porto Seguro e lá ela falou da aceitação do próprio corpo, de aceitar o cabelo black, cacheado, porque antes, mas hoje meu cabelo tá aqui escovado, mas com preguiça de pentear mesmo porque antes eu passei a passar produto no cabelo porque as pessoas ficavam falando, porque ele é muito cheio, eu passava guanidina para poder ele abaixar o volume; inicialmente eu não queria alisar, eu só não queria ter aquele cabelo todo porque as pessoas me olhavam e começavam a debochar da minha cara, tipo “ah cabelo de bruxa, ah vai pentear o cabelo”, que não sei o que!

Interpelei-a, perguntando onde aconteciam essas falas que levavam à depreciação do cabelo devido ao volume e textura e Vinielli responde:

Na rua, até entre amigos, colegas, crianças mesmo ficavam com esse tipo de coisa. Na escola também, na escola principalmente, aí eu tinha uma certa vergonha tanto que logo quando entrei no ginásio eu era... eu nunca fui tímida, mas todo mundo achava que eu era... eu entrava na sala muda e saía calada, por motivo que eu já tinha escutado algumas pessoas falarem do meu cabelo do modo que ele ficava e tal, aí eu só andava com ele preso, mais aí vinha um falava uma coisa, vinha outro falava outra coisa. Aí depois uma mulher que mora aí na minha rua começou a falar, minha mãe não queria que eu alisasse, mas ela ficou enfucando, enfucando, aí eu fui pela cabeça dela, aí passei alisante. Agora ele tá natural (risos) porque antes ele era... Não tem o cabelo de tia Elane? A mesma coisa (Elane a professora de dança de cabelos cachados); ele quando seca fica tipo, todo grandão né? Tipo, eu achava lindo (risos) me apaixonava, mas as pessoas tipo assim eu ia pela cabeça das outras pessoas. Eu tinha uns 9 a 10 anos quando passei a alisar. Tipo, chegava pra irmãs (as Irmãs fundadoras do projeto), tia Suy (missionária e coordenadora do projeto) e elas elogiava e tal, mas chegava no meio que era meu, que eu me encaixava, já era outra coisa, então tipo assim, quando a gente tá nessa fase, principalmente, a gente tenta se encaixar no meio onde a gente tem que tá, então não ligava para o que tia Suy, tia Elane e as irmãs diziam, o que importava era o que os colegas diziam. Aí eu alisei, depois comecei a escovar. Antes deixava cacheado, mais aí minha amiga Raiana ficou: - ah, escova, porque desde pequenininha ela escovava. Aí começaram a dizer que era mais bonito liso aí eu continuei, eu fiz de tudo pra minha mãe comprar uma prancha pra mim, eu aprendi a pranchar e (risos) porque cobrava 90,00, porque meu cabelo era longo, eu depois comecei a cortar, aí depois tipo era 90,00 para escovar e minha mãe não tinha como pagar, aí ou aprendia ou não tinha como pagar (informação verbal)<sup>xxviii</sup>.

A fala menciona processos de aprendizagem ou referências para a tomada de consciência de pertencimento. O cabelo é o traço diacrítico acionado para afirmar pertencimento e aceitá-lo na sua textura e volume é um processo de superação de preconceitos e estereótipos. O conflito presente na fala da colaboradora aponta um sentimento ambíguo de aceitação e rejeição. Ao mesmo tempo em que deseja alisá-lo, também o considera lindo e admira-o em sua condição de “cacheado”. Segundo Gomes,

Esse processo tenso e conflituoso de rejeição/aceitação do ser negro é construído social e historicamente e permeia a vida desse sujeito em todos os seus ciclos de desenvolvimento humano: infância, adolescência, juventude e vida adulta. A inserção e circulação do negro e da negra em outros espaços

sociais podem contribuir para o repensar dessa situação, para a problematização e o enfrentamento desse conflito (GOMES, 2008, p. 124).

O projeto social figura como um desses espaços de problematização e enfrentamento desse conflito. A participação da adolescente na dança e em outras atividades do projeto leva-a a reflexão sobre seu pertencimento étnico-racial. Em outra passagem da sua fala a colaboradora nos conta como mudou e passou a se aceitar.

Através de alguns trabalhos aqui na instituição mesmo, na própria dança, de aceitação, nas aulas de dança, tia Elane, Eliana que já passou por aqui, ficavam dizendo, motivando cada vez mais; às vezes chagava e dizia assim: eu gosto mais do seu cabelo cacheado, é mais bonito e tal; com isso eu mesmo fui começando a me questionar o porquê que eu fazia isso, se eu mesma gostava do meu cabelo daquela forma, eu via o de Tia Elane e achava a coisa mais bonita do mundo, mas em mim não poderia ser daquela forma? Eu achava lindo, mas em mim eu não poderia aceitar daquela forma pelo fato dos meus colegas ficarem mangando da minha cara? Uma coisa meia contraditória, não ia pelo que sentia, ia pelo o que os outros falavam. Tia Elane é meio que um modelo, meio que isso. Lá em Sorto Seguro Larissa teve uma fala dela que ela falou o seguinte: Por que você não gosta de si mesmo do jeito que é? Se você realmente gostar do seu cabelo liso, tudo bem você alisar, mas que seja por você e não por causa das pessoas; aí depois disso eu comecei a pensar: poxa, se outras pessoas estão fazendo transição, tão se aceitando por que eu não posso me aceitar? Eu não falo tanto que não tô nem aí para o que as pessoas falam sobre mim? E aí estou sendo contraditória quando é para minha aparência, aí tipo comecei a me questionar, fui trabalhando, mas aqui teve a beleza negra (evento de valorização étnico-cultural realizado pela instituição) que também fala sobre isso, a gente dançou todo mundo com cabelo solto, cacheado, tinha que ser cacheado, de quem era liso a gente saiu cacheando. A gente queria mostrar que o bonito era o cabelo encaracolado, porque a coreografia era “Acarajé com dendê”, aí tinha uma parte que fala: calor, calor, calor, a gente ficava girando o cabelo. Eu fui percebendo que poderia parar e tal, até que no ano passado eu peguei e parei e pensei assim, eu já tava parando de passar aí depois que venceu os seis meses minha mãe perguntou se eu ia passar o produto, eu peguei e disse simplesmente que não. Foi uma coisa que gostei por parte da minha mãe porque quando eu falei que não ela disse tá bom! Ela não ligou, ela só falou bem assim: o que tá acontecendo? Eu falei nada. Aí ela falou se você quiser passar você fala. Ela não me obrigou, pelo contrário, ela me apoia (informação verbal)<sup>xxix</sup>.

A autoatribuição, a elaboração do pertencimento étnico da colaboradora perpassa pelo processo de aceitação do cabelo. A fala demonstra, de um lado, como a valorização, o conhecimento a respeito das origens, o exemplo de afirmação do pertencimento da professora Elane e de Larissa, membro da instituição, servem como referência para seu processo de se pensar enquanto negra. Por outro lado, fica evidente como falas pejorativas sobre o cabelo,

estereótipos e brincadeiras levam ao processo de negação da identidade, representado na fala da colaboradora pela técnica do alisamento do cabelo.

Percebe-se, a partir da fala da colaboradora citada acima, um conflito interno de aceitação/rejeição e de “interiorização subjetiva” (FANON, 2008; FAUSTINO, 2015, 2017) resultado dos processos de racialização. Ademais, segundo Nogueira (2017, p. 122) “o negro pode ser consciente de sua condição, das implicações histórico-políticas do racismo, mas isso não impede que ele seja afetado pelas marcas que a realidade sociocultural do racismo deixou inscrita em sua psique”. É nesse sentido que, segundo Munanga (2017), o “racismo é um crime perfeito”, posto que “além de matar fisicamente, ele alija, pelo silêncio, a consciência tanto das vítimas quanto da sociedade como um todo, brancos e negros”. Da mesma forma, segundo Gomes (2017, p. 110), “no contexto do racismo há uma rápida associação entre beleza e branquidade, fealdade e negritude. A beleza dos corpos passa a ser regulada por padrões estéticos eurocentrados construídos no contexto do racismo”. Ou seja, no nosso sistema de classificação racial, a cor da pele e o cabelo são utilizados como critérios definidores de beleza e de feiura. Todavia, ao superar a negação de si, o cabelo é tomado, pela colaboradora, como forma de produção de sentido étnico sendo, portanto, como já nos disse Gomes (2008), “símbolo para a elaboração da identidade negra”.

A colaboradora Ketlin, de fenótipo negro, destaca na sua fala o receio em pertencer ao grupo negro e o modo como foi aprendendo a se aceitar.

Antes, quando eu era menor, eu tinha um pouco de receio... porque as pessoas falavam bem assim: ah, negro não sei o que (pausa), tipo negro não presta, essas coisas. Então, assim, eu sentia um pouco de vergonha. Aí depois que a gente cresce e vai amadurecendo e vendo que não é aquilo. A família também ajuda, a gente vê que não é aquilo que os outros falam e a gente começa a se aceitar e dizer eu sou negra e gosto do meu jeito de ser, sou desse jeito e não troco. (informação verbal)<sup>xxx</sup>.

Mais uma vez aparece nas falas das colaboradoras concepções pejorativas, que desqualificam a pessoa negra, que por vezes negam a sua humanidade; daí resultam dificuldades para autoaceitação, o que dificulta a construção de identidade positiva. Segundo Fanon (2008, p. 28) “[...] a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um

duplo processo: inicialmente econômico; em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade”. Superar tal condição é central para a elaboração de outra subjetividade, posto que, segundo Fanon (2008, p. 191) “é através de uma tentativa de tomada de si e de despojamento, é pela tensão permanente de sua liberdade que os homens podem criar as condições de existência ideais em um mundo humano”. No caso de nossa colaboradora, a aceitação e reconhecimento de si foram sendo construídos, também, através de sua participação nos eventos e no projeto de dança, como destaca abaixo:

Eu acho que contribuiu bastante. O evento aqui que tem de consciência negra é importante demais pra gente porque desperta isso e tem ainda a turma menor que já percebe. Que já cresce nisso. Então, a gente vê a beleza que tem, a etnia da gente, reconhece e participa. Eu acho isso legal e foi a partir daí também que eu comecei a gostar mais de mim. É importante, incentiva, mexe com esse sentimento para que a gente se afirme (informação verbal)<sup>xxxii</sup>.

O evento “Beleza Negra”, realizado anualmente em novembro, palestras, roda de conversas, contação de histórias para crianças, as músicas coreografadas, conversas informais sobre a temática são enunciadas pelas colaboradoras bem como observados durante a convivência no projeto durante a realização da pesquisa como centrais para a reelaboração das identidades dos participantes e de valorização da “cultura negra”. São considerados pelos sujeitos dessa pesquisa como momentos de aprendizagem, de descobrimento, de aceitação/valorização do pertencimento étnico. Os espaços de debate e diálogo que abordem temáticas relacionadas aos diferentes grupos étnicos que constituem a sociedade brasileira, o reconhecimento e valorização de suas culturas são imprescindíveis para a afirmação étnica.

Sobre o “aprender a ser negra” ou do “tornar-se negro”, como disse Souza (1983), um fato que me marcou em campo foi quando realizei a roda de conversa, já comentada anteriormente. A colaboradora Milena relatou-me: *Meu pertencimento é pardo, mas meus avós por parte de pai é tudo negro e da minha mãe também tudo negro*. Meses depois, em uma conversa individual, ela afirma outro pertencimento e conta como chegou a tal compreensão: *Eu me identifico negra (risos), em alguns lugares tenho dificuldade de dizer isso, porque olha assim: “Negra? Com a pele clarinha”! Isso por causa da cor da pele*. Questiono o motivo pelo qual passou a se sentir negra e ela responde: *Ouvindo mesmo palestras falando sobre isso, através do conhecimento dos meus avós e também a origem, a essência que é tudo negro*. E continua afirmando que seu processo de afirmação étnica fora

adquirido a partir da construção do conhecimento. *Antes eu me identificava parda e agora depois da palestra da senhora (referindo-se à roda de conversa) eu fui pesquisar mais, estudar (risos), aí conversei com meus pais também. Ah! Sem dúvida meu cabelo também.* (informação verbal)<sup>xxxii</sup>.

O fato demonstra como a pesquisa não é neutra e interfere na vida dos/as nativas/os e do pesquisador, uma vez que “nada fica parado devido o dinamismo das situações sociais, inclusive dos efeitos que a realização da pesquisa terá para os envolvidos” (FRANKHAM, MACRAE, 2015, p.70). As falas são esclarecedoras de como as colaboradoras tomam consciência da diversidade de pertencimentos étnicos a partir da consciência do seu próprio corpo, que não é só pardo, só negro, nem somente branco; recorrendo aos aspectos genealógicos, raciais ou ideológicos passam por processos de descoberta e aprendizagem. Assim, cabe nos interrogarmos: diante dessas várias possibilidades de identificação, como os traços étnicos dialogam com suas identidades e se recompõem da contemporaneidade? No caso da colaboradora Milena, ao afirmar ser negra, significa que abriu mão de ser parda em determinados contextos? Como pensar as diversas maneiras de ser negro/a na contemporaneidade?

Esses questionamentos, em certa medida, nos remete as ideias de Roosens. Ele defende que a metáfora da fronteira é útil no estudo da etnicidade, porém deve ser complementada pela metáfora da família. Para o autor, a referência à origem “é a fonte primária da etnicidade, sendo que ela torna a fronteira sociocultural numa fronteira étnica” (ROOSENS, 2003, p.104).

O aprendizado de ser negra através da transição do cabelo alisado para cachado da colaboradora Vinielli, de alisado para crespo da colaboradora Milena, bem como a transição no processo de tomada de consciências através dos diversos processos de ensinamento apontados pelas colaboradoras podem ser compreendidos como “estado liminar”, termo utilizado por Turner (2005) no seu estudo sobre os ritos de passagem da sociedade Ndembu no noroeste da Zâmbia, África Central, para designar o estado de transição nos ritos de passagem que “não se limitam às crises de vida culturalmente definidas, mas podem acompanhar qualquer mudança de um estado para outro” (TURNER, 2005, p.139). A

transição, segundo Turner, é um processo, um devir, e no caso dos ritos de passagem pode ser vista como transformação.

Nesse sentido, do ponto de vista do estudo da etnicidade, aprender a ser negra é um processo que aciona recursos simbólicos que podem ser reinterpretados ou reelaborados, “mas de certa forma eles ‘já estão lá’ desde sempre e disponível para os atores” (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 2011, p.164). E como já afirmava Weber, a crença na (e não o fato da) origem comum constitui o traço característico da etnicidade.

#### 4. Considerações finais

O fenômeno étnico na contemporaneidade se apresenta de diversas formas, principalmente na periferia urbana, visto que é no bojo dos diversos problemas sociais que emergem e persistem as fronteiras étnicas, como nos diz Barth (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011) e, para isso, se faz necessário identificar as formas e estratégias utilizadas pelos sujeitos para manterem suas diferenças culturais significativas para elaborarem sentimento de pertença, identidade e, ao mesmo tempo, lutarem contra formas de opressão produzidas historicamente.

A dança situa-se como o lugar para compreender as manifestações do fenômeno étnico através da produção dos corpos de jovens adolescentes habitantes da periferia de Ilhéus, permitindo a eles elaborarem suas identidades étnicas, ao mesmo tempo em que manejam formas de relações, tanto internas quanto externas, constroem fronteiras entre os “de dentro” e os “de fora”. Identificamos os dramas vivenciados pelas colaboradoras na relação periferia e não-periferia, em que a localização geográfica das suas moradias figura um dos dramas sociais que leva o grupo a se unir e demonstrar capacidade artística como forma de impor respeito à periferia e desconstruir a ideia de que na periferia não tem cultura. A dança promove o vínculo intragrupal, uma das chaves de compreensão do fenômeno étnico no contexto da pesquisa, dado os processos de interação que vivenciam cotidianamente. É também no grupo que as identidades étnicas são elaboradas, negociadas e afirmadas.

As narrativas de ascendência/descendência foram acionadas pelos sujeitos da pesquisa para justificar pertencimentos étnicos e nisso a “metáfora da família” defendida por Roosens (2003) tornou-se imprescindível para compreender a elaboração das identidades étnicas dos adolescentes. Alguns “aspectos da raça” ou do “modelo” de relações raciais em nosso país, a

exemplo de cor de pele, textura de cabelo e fenótipo servem como traço diacrítico nesse processo de se auto construir em termos étnicos.

O corpo, no contexto da pesquisa, é um marcador de fronteira étnica, à medida que o/as colaborador/as utilizam os aspectos simbólicos dos grupos étnicos aos quais se vinculam para justificar pertencimento. O corpo é produzido no processo de aprendizado da dança e no reconhecimento do seu pertencimento étnico e, nesse sentido, a produção dos corpos se relaciona com os dramas sociais vividos no contexto da periferia. No contexto dessa pesquisa produzir corpos implica em produzir etnicidades.

### Referências

BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. (Trad. John Cunha Comerford). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BENTO, M. A. S. Branquitude e branqueamento. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Orgs.) **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Enicidade: da cultura residual mais irredutível. In: \_\_\_\_\_. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CARONE, I. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Orgs.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COHEN, A. Organizações “invisíveis”: alguns estudos de casos. In: \_\_\_\_\_. **O homem bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

CSORDAS, T. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, D. M. **Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

\_\_\_\_\_. **Por que Fanon, por que agora? Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil**. 261f. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal de São Carlos, 2017.

FENTON, S. **Etnicidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

FRANKHAM, J.; MACRAE, C. Etnografia. In: SOMEKH, B.; LEWIN, C. (Orgs.). **Teoria e método de pesquisa social**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

GOLDMAN, M. **Alguma Antropologia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

GOMES, N. L. Educação e Relações Raciais: Refletindo sobre algumas Estratégias de Atuação. In: MUNANGA, K. (Org.). **Superando o racismo na escola**. 3ª ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 2001.

\_\_\_\_\_. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

\_\_\_\_\_. **Movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Belo Horizonte: Vozes, 2017.

GONÇALVES, C. P. Política, cultura e etnicidade: indagações sobre encontros intersocietários. **Antropologia em Primeira Mão**. Florianópolis, SC: UFSC, 2004.

GUIMARÃES, A. S. A. Raça, cor, cor da pele e etnia. **Cadernos de Campo**. São Paulo, n. 20, p. 1-360, 2011. Disponível em: [www.revistas.usp.br/cadernos\\_de\\_campo/article/view/36801/39523](http://www.revistas.usp.br/cadernos_de_campo/article/view/36801/39523). Acesso em: nov, 2017.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

\_\_\_\_\_. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009.

HITA, M. G. Introdução: controvérsias e debates atuais sobre raça, etnicidade e identidades(a). In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Raça, racismo e genética: em debates científicos e controvérsias sociais**. Salvador: EDUFBA, 2017.

HOFBAUER, A. Raça, cultura, identidade e o “racismo à brasileira”. In: BARBOSA, L. M. de A; SILVA, P. B. G. e; SILVÉRIO, V. R. **De preto a afro-descendente**. São Carlos: EDUFSCar, 2010.

LE BRETON, D. **Antropologia do corpo e modernidade**. Tradução de Fabio dos Santos Creder Lopes. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013a.

\_\_\_\_\_. **Antropologia do corpo**. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. **Adeus ao corpo: Antropologia e sociedade**. 6 ed. Campinas, SP: Papirus, 2013b.

MAUSS, M. Uma Categoria do Espírito Humano: A noção de pessoa, a de Eu. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, EDUSP, 1974. v. 2.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 399-422.

MUNANGA, K. (Org.). Superando o racismo na escola. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2002.

\_\_\_\_\_. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. A ambiguidade do racismo à brasileira. In: KON, N. M.; SILVA, M. L. da; ABUD, C. C. (Orgs.). **O racismo e o negro no Brasil: questões para a Psicanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NOGUEIRA, I. B. Cor e inconsciente. In: KON, N. M.; SILVA, M. L. da; ABUD, C. C. (Orgs.). **O racismo e o negro no Brasil: questões para a Psicanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

OLIVEIRA, R. C. de. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

\_\_\_\_\_. **Reconsiderando etnia**. Sociedade e cultura, vol. 6, n. 2, julho-dezembro, 2003. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/913/1119>. Acesso em: 5, jul, 2016.

\_\_\_\_\_. **Caminhos da identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo, 2006.

\_\_\_\_\_. **Identidade étnica, identificação e manipulação**. Sociedade e Cultura. vol. 6, núm. 2, julho-dezembro, 2003, pp. 117-131.

PEREIRA, L. N. A construção da ideia de raça. In: GONÇALVES, M. A. R.; RIBEIRO, A. P. A. 2 **Diversidade e sistema de ensino brasileiro**. 2 ed. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2014.

PIMENTEL, Á. Considerações sobre a autoridade e o rigor nas etnografias da educação. In: MACEDO, R. S.; GALEFFI, D.; PIMENTEL, Á. **Um rigor outro sobre a questão da qualidade na pesquisa qualitativa: educação e ciências antropológicas**. Salvador: EDUFBA, 2009, pp. 127-173.

POUTIGNAT, P.; STREIFFE-FENART, J. **Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2011.

RESTREPO, E. **Etnización de la negritud: la invención de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico en Colombia**. Popayán: Universidade del Cauca, 2013.

ROOSENS, E. A natureza primordial das Origens na etnicidade migrante. In: VERMEULEN, H.; GOVERS, C. (Orgs.). **Antropologia da etnicidade: para além de Ethnic Groups and Boundaries**. Lisboa: Fim de Século, 2003.

SCHWARCZ, L. M. Manuela se escreve entre aspas. In: LEPINE, C.; HOFBAUER, A.; SCHWARCZ, L. M. **Manuela Carneiro da Cunha: O lugar da cultura e o papel da antropologia**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011.

SILVA, A. C. da. A Desconstrução da Discriminação no Livro Didático in Superando o Racismo na escola. In: MUNANGA, K. (Org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2002.

\_\_\_\_\_. **A representação social do negro no livro didático: o que mudou? Por que mudou?** Salvador: EDUFBA, 2011.

SILVA, P. B. G e. Estudos Afro-brasileiros: africanidades e cidadania. In: ABRAMOWICZ, A.; GOMES, N. L. (Orgs.). **Educação e raça: perspectivas políticas, pedagógicas e estéticas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SILVA, P. B. G. e. Crianças negras entre a assimilação e a negritude. **REVEDUC- Revista Eletrônica de Educação**, v. 9, n. 2, p. 161-187, 2015. Disponível em: <http://www.reveduc.ufscar.br/index.php/reveduc/article/view/1137>; Acesso: maio de 2017.

SILVA, T. T. da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SOUZA, E. F. de. Corpo e etnicidade: os aspectos limítrofes do *habitus* e os contornos identitários entre estabelecidos e outsiders. **Anais do IX Simpósio Internacional Processo**

**Civilizador.** Ponta Grossa, Paraná, 24 a 26 de novembro de 2005.

SOUZA, J. R. de.; SANTOS, L. Experiências e estéticas afro-diaspóricas: o corpo, a dança e o canto como procedimentos de criação de *Ijo Alapini*. **Revista Antropolítica**, n. 40, p. 105-127, 1. Sem. 2016. Disponível em: <http://www.revistas.uff.br/index.php/antropolitica/issue/view/17/showToc>; Acesso: junho de 2017.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro:** as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

TURNER, V. **O processo Ritual:** Estrutura e Antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_. **Floresta de Símbolos:** aspectos do ritual Ndembu. (Tradução: Pinto, P. G. H. da Rocha) Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

\_\_\_\_\_. **Dramas, campos e metáforas:** Ação simbólica na sociedade humana. (Tradução: Morais., F.) Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

VERMEULEN, H.; GOVERS, C. (Orgs.). **Antropologia da etnicidade:** para além de Ethnic Groups and Boundaries. Lisboa: Fim de Século, 2003.

## Notas

<sup>i</sup> O conceito de etnicidade surge em meados dos anos 1950, no domínio africano da antropologia social britânica, e na sociologia e na ciência política nos EUA (Poutignat e Streiff-Fenart 2011). Nesse contexto de pós-guerra e de descolonização do continente africano, inicia-se o que Jean Copans (1992) qualifica de “crítica política da antropologia”. Trata-se de um debate que vai tomar proporção internacional e atravessar os anos 1960, sobre a utilização do saber antropológico e as responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos. Um marco de referência neste debate foi o artigo de Michel Leiris “L’ethnologue devant le colonialisme” (1950), por refletir a renovação de perspectiva introduzida por Max Gluckman e Georges Balandier em relação às teorias funcionalistas e a-históricas até então predominantes (GONÇALVES, 2004, p. 5)

<sup>ii</sup> Foi o antropólogo norueguês Fredrik Barth (em seu “Ethnic groups and boundaries”, 1969) que chamou a atenção para o fato de que não são “diferenças objetivas” que fazem com que os seres humanos criem diferentes “grupos étnicos”. Ele mostrou que são sempre apenas alguns signos, alguns “traços diacríticos” (p.ex. a linguagem, a vestimenta, o uso de penteado específico, ou, ainda, a cor da pele) que são escolhidos como “emblemas de diferença”, enquanto outros traços são ignorados. E é por meio desses “emblemas de diferença”, por meio desses signos, que as pessoas constroem, afirmam, frisam e exibem uma “identidade comum” (HOFBAUER, 2010, p. 54)

<sup>iii</sup> Grupos étnicos designa uma população que: 1. em grande medida se autoperpetua do ponto de vista biológico; 2. compartilha valores culturais fundamentais, realizados de modo patentemente unitário em determinadas formas culturais; 3. constitui um campo de comunicação e interação; 4. tem um conjunto de membros que se

identificam e são identificados por outros, como constituindo uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma ordem (BARTH, 2000, p. 27).

<sup>iv</sup> Nome criado pelos próprios adolescentes para designar o grupo de adolescentes da escola de dança Gepa e adolescentes da escola de música Santíssima Trindade, dentro do Projeto social – ACEAI. Esse grupo é um espaço de debate dos/as adolescentes.

<sup>v</sup> Depoimento de Vinielli, no encontro de adolescentes, Ilhéus, abril de 2017.

<sup>vi</sup> Entrevista concedida por Raiana, Ilhéus, outubro de 2017.

<sup>vii</sup> Depoimento de Ketlin no encontro de adolescentes, Ilhéus, abril de 2017.

<sup>viii</sup> Depoimento de Wanderson no encontro de adolescentes, Ilhéus, abril de 2017.

<sup>ix</sup> Falar de etnização é socorrer-nos do conceito de etnicidade – de ampla utilização na literatura das ciências sociais modernas[...] (OLIVEIRA, 2006, p. 89). Para uma discussão crítica e mais atual sobre os processos de etnicização, a partir da realidade colombiana, vê Restrepo (2013)

<sup>x</sup> Depoimento de Wanderson no encontro de Adolescentes, Ilhéus, abril de 2017.

<sup>xi</sup> Depoimento da Colaboradora Ketlin no encontro de adolescentes, Ilhéus, abril de 2017.

<sup>xii</sup> De acordo com Turner “tal ruptura é sinalizada pelo rompimento público e evidente, ou pelo descumprimento deliberado de alguma norma crucial que regule as relações entre as partes. Burlar uma norma deste tipo é um símbolo claro de dissidência (TURNER, 2008, p. 33).

<sup>xiii</sup> Depoimento de Vinielli, encontro de adolescentes, Ilhéus, abril de 2017.

<sup>xiv</sup> Entrevista concedida por Raiana, Ilhéus, outubro de 2017.

<sup>xv</sup> Depoimento do adolescente Wanderson, encontro de adolescentes, Ilhéus, abril de 2017.

<sup>xvi</sup> Entrevista Concedida por Wanderson, Ilhéus, junho de 2017.

<sup>xvii</sup> Entrevista concedida por Vinielli, Ilhéus, maio de 2017.

<sup>xviii</sup> Depoimento de Wanderson no encontro de adolescentes, Ilhéus, abril de 2017.

<sup>xix</sup> Entrevista concedida por Vinielli, Ilhéus, maio de 2017

<sup>xx</sup> Depoimento de Vinielli no encontro de adolescentes, Ilhéus, abril de 2017.

<sup>xxi</sup> Entrevista concedida por Vinielli, Ilhéus, junho de 2017

<sup>xxii</sup> O evento envolveu todas as crianças e adolescentes da escola de danças GEPA, com apresentação de várias coreografias.

<sup>xxiii</sup> Entrevista concedida por Vinielli, Ilhéus, junho de 2017

<sup>xxiv</sup> Entrevista concedida por Wanderson, Ilhéus, junho de 2017.

<sup>xxv</sup> Entrevista concedida por Raiana, Ilhéus, junho de 2017.

<sup>xxvi</sup> Foi nesse contexto que foi cunhada a ideologia do branqueamento, peça fundamental da ideologia racista brasileira, pois acreditava-se que graças ao intensivo processo de miscigenação nascia uma nova raça brasileira, mais branca, mais clara, mais arianizada, ou melhor, mais branca fenotipicamente, embora mestiça genotipicamente. Assim, desapareceriam índios, negros e os próprios mestiços, cuja presença prejudicaria o destino do Brasil como povo e nação (MUNANGA, 2002, p. 10).

<sup>xxvii</sup> A invisibilidade e o recalque dos valores históricos e culturais de um povo, bem como a inferiorização dos seus atributos adscritivos, através de estereótipos, conduz esse povo, na maioria das vezes, a desenvolver comportamentos de auto-rejeição, resultando em rejeição e negação dos seus valores culturais e em preferência pela estética e valores culturais dos grupos sociais valorizados nas representações (SILVA, 2002, p 22).

<sup>xxviii</sup> Entrevista concedida por Vinielli, Ilhéus, novembro de 2017.

<sup>xxix</sup> Entrevista concedida por Vinielli, Ilhéus, novembro de 2017.

<sup>xxx</sup> Entrevista concedida por Ketlin, Ilhéus, abril, 2017.

<sup>xxxi</sup> Entrevista concedida por Ketlin, Ilhéus, abril, 2017

<sup>xxxii</sup> Entrevista concedida por Ana, Ilhéus, novembro, 2017.

---

### Sobre os autores

**Juciara Perminio de Queiroz Souza.** Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Membro do Grupo de Pesquisa em Educação para as Relações Étnico-raciais: O que nos dizem as crianças? Professora da rede municipal do município de Ubaitaba-BA. Endereço eletrônico: uth31.negra@hotmail.com

**José Valdir Jesus de Santana.** Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos. Professor adjunto da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), nos cursos de Ciências Sociais, Pedagogia e no Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade. Coordenador dos Grupos de Pesquisa em Educação para as Relações Étnico-raciais: O que nos dizem as crianças? e Educação Escolar Indígena no Estado da Bahia: experiências entre os povos indígenas Tupinambá, Pataxó e Pataxó Hã Hã Hãe. Endereço eletrônico: santanavaldao@yahoo.com.br

**Marise de Santana.** Doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pós-doutorado pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professora Plena da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). É professora do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia e do Programa de Pós-Graduação em Desenho, Cultura e Interatividade da Universidade Estadual de Feira de Santana. Coordena o Grupo de Pesquisa em Educação e Relações Étnicas: saberes e práticas dos legados Africanos, Indígenas e Quilombolas. Endereço eletrônico: nabaia@ig.com.br

**Recebido:** 28.06.18

**Aprovado:** 23.07.18