

Um Contraponto Baiano de Açúcar e Petróleo: mercadorias globais, identidades globais?^{*}

Livio Sansone^{*}

Resumo:

O estudo da manutenção de desigualdades persistentes e extremas, assim como as formas culturais específicas e as estratégias sociais que essas desigualdades ajudam a criar, pode se beneficiar de novos “insights” ao focar a história longa de regiões específicas, identificadas como sistemas de oportunidades abertos e contudo territorializados. A esse respeito, enfatizar a situação de uma região específica do Brasil, uma parte do Recôncavo baiano, pode ajudar a identificar como tais desigualdades são construídas, postas em ação, e, de alguma maneira, conseguem se reproduzir ao longo das gerações. Algumas regiões podem ser particularmente cruciais, tais como aquelas que experimentam uma transformação bastante súbita de uma monocultura para uma “mono-indústria”. A região ao redor do município baiano de São Francisco do Conde, com cerca de 25 mil habitantes no ano 2000, localizada no Recôncavo baiano a 80 km de Salvador, é um desses casos: é interessante tanto por seu passado como um dos berços da sociedade baseada na monocultura do açúcar no Brasil quanto por seu presente, em virtude de sua renda per capita bastante elevada, derivada do refino e da transformação do petróleo, combinada a um índice GINI (que mede a desigualdade) extremamente alto.

Palavras chave: açúcar, petróleo, negritude.

Este artigo explora os efeitos do açúcar e do petróleo, a primeira e a segunda mercadorias-chaves globais, sobre a formação de identidades, ou, mais especificamente, a forma pela qual diferentes mercadorias globais se relacionam ao processo de formação da negritude e da branquitude. O estudo enfoca a região em torno de Salvador, Bahia, onde ambas as mercadorias exerceram e ainda exercem um grande impacto, o açúcar desde 1550 e o petróleo desde 1950.¹ A perfuração de poços

a) Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

^{*} Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia.

¹ A pesquisa que fundamenta este artigo é parte de um projeto mais amplo que combina minhas duas preocupações intelectuais atuais: a história dos Estudos Afro-Americanos na Bahia desde o fim dos anos de 1930, um período que culmina com a visita de Franklin Frazier, Lorenzo Turner e Melville Herskovits à Bahia (1940-43); e o desenvolvimento na região em torno de Salvador da Bahia ao longo de um extenso período do que gosto de chamar de uma cultura da desigualdade – a naturalização da diferença (Tilly 1998) que torna aceitável ou suportável a vida em um contexto de desigualdade lancinante. É um tipo de pacto social e cultural entre os ricos e os despossuídos. Essa cultura

de petróleo desde o início da década de 1950 e, mais tarde, a construção de uma enorme refinaria têm lugar em uma região até então dominada pela monocultura da cana e por engenhos de açúcar. Uma comparação dessa natureza da vida sob o domínio dessas duas diferentes mercadorias tem de ser emoldurada pelo Atlântico Negro como método para que se possa entender a circulação das idéias de raça, negritude e emancipação entre a Europa, a África e o Novo Mundo (Gilroy, 1993). Meu objetivo é alcançar uma perspectiva que combine a influência do Atlântico Negro com a de um estilo colonial específico (e que pode durar muito mais tempo que a colônia propriamente dita) e com a ditadura cultural que acompanha a economia de uma mercadoria global.

Percebo mais um bom motivo para posicionar a discussão acerca dessas duas mercadorias globais na interseção dos estudos dos sistemas de relações raciais e étnicas e das hierarquias que esses sistemas criam: ambos podem ser vistos como paradigmáticos de sua época, de muitas maneiras como um símbolo de seu tempo e de seu poder – a linguagem universal do açúcar e sua tecnologia eram portuguesas, às vezes também espanholas. O açúcar tornou-se uma mercadoria que caracterizava e que de diversas formas representava o império português. No caso dos poços de petróleo e sua transformação em gás, desde seus primeiros passos no fim do século XIX, a linguagem técnica – no fim das contas um jargão-mercadoria global – era e ainda é predominantemente inglesa, e a maior parte da tecnologia foi e é até hoje produzida nos Estados Unidos e no Reino Unido.

Minha pesquisa é baseada em trabalho de campo entre dois grupos distintos ainda que por vezes interrelacionados: (1) antigos trabalhadores das usinas de açúcar e seus descendentes; e (2) a primeira geração de trabalhadores do petróleo e seus descendentes. A isso acrescentamos, é claro, material proveniente de arquivos e de acidentes – tais como o encontro do livro de registro da fazenda e usina **Dao João**, que teve um lugar central na pesquisa. Para ser capaz de descrever o longo período de tempo desde 1950 até o presente nossa pesquisa concentrou-se em dois grupos etários: a geração mais velha, atualmente na faixa de 60 a 90 anos, e a geração mais jovem, na faixa de 15 a 30 anos. Em janeiro de 2007, após dois anos de pesquisa em arquivos, história oral, entrevistas aprofundadas e observação participante, nossa equipe (composta por mim e quatro estudantes de graduação em final de curso) começou a aplicar um questionário em uma amostra de quinhentas famílias. A amostra, centrada na percepção da desigualdade em relação ao consumo, à

se desenvolve lentamente e leva muito tempo para recuar. Obviamente, tento traçar rupturas tanto quanto continuidades na experiência desde pacto social tão distorcido. A existência de tais diferenças tem sido vista por muitos como definidora talvez da principal “diferença” da América Latina em comparação com outros estilos regionalizados de modernidades.

Agradeço ao **CNPq** e ao **Instituto Milênio sobre a Desigualdade** baseado no IUPERJ, Rio de Janeiro, pelo não exatamente generoso, mas certamente muito necessário apoio financeiro a este projeto de pesquisa. Agradeço também a meus assistentes de pesquisa Washington de Jesus, Agrimária Mattos, Evelim Sousa e Diógenes Barbosa.

terminologia racial, ao lazer e ao trabalho / desemprego, ainda está em curso. Dessa forma, este artigo está relacionado à parte qualitativa de nossa pesquisa.

Em muitos aspectos minha pesquisa é um prosseguimento do grande projeto Columbia/UNESCO, que conduziu trabalho de campo sobre a sociedade monocultora entre 1950 e 1953 na mesma região (Wagley ed. 1953; Wagley e Roxo 1970). Esse foi o período em que as primeiras perfurações de poços de petróleo foram feitas na área. De fato, bem em frente à fazenda e usina Dao João estudada por William Hustchinson (1957), o recém-fundado Conselho Nacional do Petróleo, mais tarde rebatizado de Petrobrás, construiu o primeiro campo de poços de grande porte na Bahia, e o nomeou – o que então foi percebido como uma provocação cultural contra o sistema monocultor dominante – com o mesmo nome da usina: Campo Dao João.

Busco comparar as relações e hierarquias sociais e raciais na era do açúcar e na era do petróleo. Também tento comparar os diferentes sistemas de memória que o açúcar e o petróleo desenvolveram. A indústria do petróleo teve um grande impacto no sistema da memória – talvez com a ajuda do fato de ser um capitalismo sem capitalistas. Neste artigo, estou interessado nas consequências da chegada e do desenvolvimento da indústria do petróleo no cotidiano familiar, na formação de identidades, na vida religiosa e em noções de negritude.

Em muitos aspectos, o estudo da gênese de desigualdades persistentes e extremas é um estudo dos diferentes estágios da modernidade e de suas consequências para o sistema de dominação e hierarquia social, assim como para o tipo de resistência ao qual ele leva. Em meu projeto, eu e meus assistentes isolamos, para propósitos analíticos, três gerações, cada uma das quais é caracterizada por uma força diretriz principal na economia:

1. a cana-de-açúcar e seu sistema de memória e cultura;
2. o petróleo e seu muito mais poderoso sistema de memória e cultura – capitalismo sem capitalistas;
3. e a arrecadação do município de São Francisco do Conde relacionada à exploração do petróleo, a qual permite um populismo movido a petróleo – riqueza sem contrato social, tal como ocorre na maioria das sociedades hidrocarburetadas (ver Assef Bayat e Fernando Coronil 1997).

O açúcar como representação do passado

Na historiografia brasileira tradicional, principalmente mas não exclusivamente no caso da historiografia popular, a produção de açúcar e álcool representa o passado.² Nesta tradição, o açúcar transforma-se no ícone de um desenvolvimento econômico caracterizado pela ausência intrínseca de tecnologia, inovação e modernidade, assim como por relações de trabalho distintas das “modernas” por serem centradas no status (e hierarquia) e não no contrato – relações “patriarcais”, como são definidas nesta tradição historiográfica e em um certo gênero literário que fez do engenho e do canavial o núcleo de sua narrativa, e do qual José Lins do Rego foi, no Brasil, o intérprete principal e mais amplamente lido. Na verdade o açúcar tornou possível a primeira globalização: tinha um mercado e uma tecnologia globais e, quando associado à escravidão, criou condições de vida e de trabalho bastante similares em diferentes regiões do mundo. O açúcar teve, historicamente, um efeito homogeneizante sobre as relações de trabalho, sobre a tecnologia e sobre o mundo da finança e do crédito. Teve também, historicamente, um efeito homogeneizante sobre o gosto! Como Sidney Mintz (1985) brilhantemente demonstrou, para que o açúcar se tornasse uma mercadoria autenticamente global, um gosto global pelo açúcar teve de ser criado – afinal, comer açúcar em nosso mundo moderno não é uma coisa “natural”. Foi apenas quando a classe operária britânica passou a ter uma dieta fortemente baseada no açúcar (na forma de doces, chás, bolos etc.) que a demanda pelo açúcar de cana se estabilizou e passou a crescer até pelo menos o advento do açúcar de beterraba na Europa.

Na Bahia, por um longo período, até já bem adentrado o século XIX, e mesmo no século XX, a mais avançada tecnologia da época estava nos engenhos e usinas de cana (Schwarcz 1976). Isso criava tanto a acumulação de capital quanto uma condição proletária com um tipo específico de cultura trabalhadora, a qual tinha como elementos fundamentais uma constante ânsia por terra, liberdade de movimento, propriedade da casa, tempo para si mesmo, respeito (homens) e reputação (mulheres), e uma renda disponível a ser gasta com o corpo (roupas, sabão, cuidado do cabelo etc.). Os antigos trabalhadores mais velhos lembram-se da usina, e ainda mais do trabalho nos canaviais, com uma mistura de nostalgia e medo. Eles recordam a constante escassez de comida e como tinham que conseguir comida extra nos fins de semana e nos períodos após o trabalho. A empresa não oferecia lotes para que os trabalhadores pudessem ter uma horta (os gerentes entrevistados, ao contrário, afirmaram que todos os trabalhadores tinham direito a um lote e que muitos cultivavam tabaco, a maior parte para seu próprio consumo). O mangue nas imediações era a fonte da maior parte da proteína extra, fornecendo caranguejos, mariscos e algum peixe. O mangue não pertencia a ninguém, ou melhor, era visto como se pertencesse a todos.

² Ver, entre outros, Manuel Diegues Junior e, para uma revisão crítica desta abordagem e de suas implicações políticas, B. J. Barickman 1996 e 1998.

Também as atitudes em relação à pobreza se assemelham à cultura operária de qualquer outro lugar: o significado contestado de tomar da terra e da usina (furto *versus* reapropriação; caçar e pescar nas propriedades cercadas e se apropriar de pequenas quantidades de produtos sendo considerados pelos trabalhadores como direitos adquiridos e benefícios adicionados ao salário, e pelos senhores como sinais de uma intrínseca falta de disciplina). O tempo era estabelecido pela sirene da usina, possivelmente um dos poucos relógios da região, sempre sincronizado com as marés – o transporte aquático, a pesca e a colheita dependiam da lua e das marés.

Nossa pesquisa vem tentando capturar como as pessoas se sentiam em relação à beleza e à moda naqueles dias. Ouvimos que mesmo apesar da constante escassez de tecido que caracterizava a vida diária, os trabalhadores insistiam em vestir-se bem e com roupas limpas nos fins de semana. Depois do trabalho todos imediatamente tomavam banho e trocavam de roupa. Após o trabalho tentava-se simplesmente pensar em coisas que não o vapor quente da usina ou o sol escaldante do canavial. As memórias são de suor e calor. A limpeza parece ter sido uma forma de se reapropriar da própria humanidade e manter um padrão de vida razoável nas casas pequenas e lotadas que pontilhavam a fazenda e onde os trabalhadores podiam “ficar” (sem nunca se tornarem donos). A limpeza, em conjunto com uma ênfase na vida familiar ordeira apesar da pobreza, era também uma forma de manter distância das grandes multidões de cortadores de cana temporários, contratados imediatamente antes da colheita para potencializar a produção, e que vinham usualmente do interior mais árido (na memória dos antigos trabalhadores entrevistados em São Francisco do Conde, esses trabalhadores sazonais eram muitas vezes representados como uma combinação de gente que trabalhava duro e ganhava por produção, homens rudes e mesmo violentos, e simplórios que os mestres usavam para manobrar contra os trabalhadores locais “regulares” que viviam na fazenda o ano todo. A limpeza era agradável, mas também uma forma de marcar uma posição – próxima à vida citadina e ao que se percebia como sendo “moderno” (no português popular da Bahia o termo também significa “jovem”). Um pedaço de sabão era o presente tradicional para uma criança recém-nascida ou para recém-casados. A moda metropolitana era mediada pela costureira local, que obtinha seus “modelitos” de revistas ocasionais que uma das muitas mulheres locais que trabalhava como empregada em Salvador trazia em um de seus retornos periódicos (a viagem a Salvador durava um dia de barco – hoje são 90 minutos de ônibus). Em algumas ocasiões as roupas eram modeladas a partir de um vestido doado por uma mulher de classe média-alta a sua empregada. Os homens ficavam sabendo da moda e das tendências por diversos colegas na usina ou nas fazendas que viajavam a Salvador a trabalho – tais como os embarcadiços nas balsas que levavam açúcar e rum.

Esta não parece ser a classe operária de E. P. Thompson? Ou, pelo menos, a vida de engenhos de açúcar e canaviais em todos os lugares?

De fato, a usina Dao João, com seus aproximadamente mil trabalhadores além de outros mil nos canaviais, era o fulcro da modernidade na região: da década de 1940 até 1969, quando faliu, a usina tinha o maior armazém de víveres e o único cinema das imediações. Nos finais de semana as pessoas vinham do pequeno povoado bem em frente à entrada principal da usina para participar de festas, ouvir música, comprar roupas e tecido, ou apenas para saber das novidades. A usina tinha uma linha férrea especial, um porto e uma frota de balsas, os únicos caminhões do município e concentrava praticamente todos os trabalhadores especializados das imediações.

Contudo a agroindústria do açúcar e do álcool, especialmente no nordeste do Brasil, veio a ser associada ao “atraso” – a ausência intrínseca de tecnologia, inovação e modernidade. É assim na historiografia popular, que foi especialmente importante no processo de construção nacional no Brasil tal como no resto da América Latina. Meu argumento é que esse atraso intrínseco não pode ser tomado ao pé da letra e tem de ser entendido como uma construção cultural. No Brasil moderno, eu diria que na Bahia desde os anos de 1970, quando se deu um aumento da industrialização ao redor do desenvolvimento da maior planta petroquímica da América Latina, a apenas vinte milhas de São Francisco do Conde, tanto os ricos quanto os despossuídos, por razões obviamente opostas, tinham de representar a cultura do açúcar como algo do passado, e não como a mãe de grande parte do presente. O objetivo dessa representação era prevenir qualquer reivindicação material e simbólica baseada na escravidão ou na relação senhor-escravo. Como expus em outro lugar, a escravidão não pode ser lembrada tão intensamente nem pode ser facilmente transformada em patrimônio cultural (incorporado em lugares) quando sua memória está ainda viva tanto na cultura popular quanto na cultura de elite (Sansone 2000).

A principal especificidade de São Francisco do Conde, quando comparada a outras regiões produtoras de açúcar, está no domínio da cultura, da religião e da linguagem das relações ou hierarquias raciais, assim como a forma pela qual esses elementos se relacionam a estratégias empregadas pelas elites para manter sua posição ao longo de um grande período em uma situação em que, desde a abolição da escravidão até o presente, os “brancos” são muito poucos e decrescem em número no município. O samba (especialmente a versão local do samba de roda), a capeira e um conjunto de rituais religiosos combinando o catolicismo popular ibérico com rituais de origem africana eram elementos estabelecidos da vida social, e especialmente desde os anos de 1950 quando o samba e a capoeira passaram a ser praticados também no terreiro em frente à casa da família do dono – em sábados especiais a própria filha do dono tinha de cair no samba para mostrar

o quanto era boa na dança. De forma similar, os dois “sacerdotes” bem conhecidos do que hoje seriam chamadas de casas de umbanda e candomblé eram respeitados e o dono da usina tirava seu chapéu ao passar em frente a suas casas de culto. De maneira interessante, a mesma filha que tinha de sambar no terreiro da usina, conforme nos foi contado, não tinha permissão para sambar em Salvador. Conforme vimos no trabalho de outros pesquisadores trabalhando com as décadas imediatamente após a escravidão (ver Hebe Mattos 2005; Walter Fraga 2007), na memória de nossos informantes, algumas das quais datam dos anos de 1920 e 1930, a linguagem da cor e da raça era evitada, por diferentes razões, tanto pelos trabalhadores quanto pelos patrões. a linguagem aceitável entre diferentes grupos sociais era a de classe (trabalhadores *versus* encarregados, administradores e donos) ou gênero. Por exemplo, antigos trabalhadores lembram-se com algum prazer que naquele tempo podia-se falar com o dono, Dr. Vicente, de homem para homem – embora um estivesse sobre um cavalo e o outro segurando um facão. Dr. Vicente era conhecido por ser duro mas justo, com frequência acrescentando um pouco de dinheiro ao envelope do pagamento de certos trabalhadores e insistindo que o conteúdo era o valor oficial (e mínimo) oferecido a todos.

O petróleo representando a modernidade

Ao contrário do açúcar, tanto na memória popular quanto na literatura oficial sobre o desenvolvimento econômico brasileiro, o petróleo representa a modernidade. Em poucas palavras, meu argumento é o de que na Bahia o petróleo – através da companhia estatal Petrobrás – tornou a transição para uma modernidade plena um tanto mais fácil, ainda que não tenha abolido as desigualdades (Brandão 1998 e Costa Pinto 1955). Ele levou a um conjunto de mudanças, mas corroborou outras tendências. Deixem-me ficar com o conjunto de mudanças:

1. Pela primeira vez na região a habilidade técnica foi altamente valorizada no mercado de trabalho – trabalhadores e técnicos especializados que haviam adquirido seus conhecimentos nas usinas, como aprendizes, foram atraídos para a indústria do petróleo que combinava salários muito mais altos e uma cultura de chão-de-fábrica menos hierárquica. Em certa medida, o trabalho manual pesado também recebeu um *status* mais elevado, pois em sua primeira década a empresa contratou também milhares de trabalhadores não-especializados da região para a construção de estradas, portos e a refinaria.
2. Ao contrário dos trabalhadores das usinas e canaviais, os empregados da Petrobrás gostavam de exibir depois do horário de trabalho seus macacões azuis e suas botas de ponta de metal sujos de lama e petróleo. Ouvimos muitos relatos de trabalhadores do petróleo chegando ao cais, onde barcos da empresa deixavam toda noite aqueles que vinham de poços na baía a uma ou duas milhas da praia, e entrando direto em um bar, com suas roupas sujas e seus capacetes amarelos. A história

prossegue com esses trabalhadores pagando diversas rodadas de bebida a todos os circunstantes. A lama e o petróleo tinham de ser exibidos e mesmo encenados, como era o caso, como um ato de vingança contra os ricos. O consumo conspícuo era em geral a forma de entregar a mensagem à elite citadina açucareira tradicional. Assim, ficamos sabendo que um desses trabalhadores, ao desembarcar no cais, ofereceu o dobro do preço por um peixe à venda na feira local apenas pelo prazer de tirá-lo das mãos do prefeito, um representante da elite açucareira, que, em um ato de generosidade pública, tinha encomendado o peixe para presentear uma velha senhora pobre e doente. A exibição do próprio corpo operário assim como do dinheiro ganho por meio dele era a mensagem que a nova elite proletária mandava à velha elite política e econômica (até 1972 todos os prefeitos haviam vindo de umas poucas famílias de donos de usinas de açúcar e fazendas).

3. A Petrobrás mudou a estrutura de emprego radicalmente também em termos de gênero, ao contratar até pouco tempo atrás apenas homens. Na usina de açúcar e no canavial as mulheres participavam da produção, pelo menos nos meses mais cheios da colheita e da moagem da cana. A Petrobrás institucionalizou pela primeira vez na classe mais baixa o papel de dona-de-casa, e, no caso de morte do marido, o que ocorria muito frequentemente especialmente nos primeiros vinte anos por conta da alta taxa de acidentes, o papel de pensionista – uma dona-de-casa recebendo a aposentadoria em nome de um marido falecido. Na mesma linha vieram direitos de aposentadoria em geral (praticamente desconhecidos na indústria do açúcar), cuidados de saúde para toda a família do trabalhador e cursos de alfabetização e técnicos para os trabalhadores (após os anos de 1980 a Petrobrás passou cada vez mais a contratar apenas trabalhadores especializados e candidatos com diplomas técnicos). Essas providências foram acompanhadas de um complexo processo duplo no que concerne a vida familiar: por um lado, tanto a empresa quanto as esposas exerciam pressões em direção à formalização da paternidade e aos benefícios sociais decorrentes, o que reforçou os laços da família nuclear; por outro lado, esse processo de reconhecimento formal transformou o que de outra forma teriam sido mães solteiras em receptoras de alimento, as quais passavam a conformar a segunda e algumas vezes a terceira família do trabalhador do petróleo.

4. Um bom cuidado de saúde para os trabalhadores e suas famílias, algo de que a Petrobrás se orgulha, significa, como a viúva de um trabalhador do petróleo nos contou, que as crianças param de morrer. Em um período muito curto a condição de saúde dessas pessoas melhorou dramaticamente. Vale a pena ressaltar que esse é o aspecto positivo dos anos dourados da Petrobrás de que as mulheres tendem a se lembrar mais. Os homens, por seu turno, gostam de recordar as novas oportunidades de formação técnica e de consumo. Nos termos de Mara Viveiros os homens da indústria do petróleo são lembrados como “quebradores” E “cumpridores” – são os melhores

provedores disponíveis no mercado matrimonial, mas também os mais extravagantes, rueiros e promíscuos na região.

5. Com uma renda excedente veio a propriedade da casa – em oposição a morar em casas na terra da usina, pelas quais não se paga nenhum aluguel formal, mas onde se deve fidelidade à companhia (“morar de favor”).

6. A promoção da alfabetização afetou poderosamente os mecanismos da memória e as noções de direitos.

7. Relações de trabalho formais e niveladoras, em oposição a relações semelhantes a castas. O sindicalismo tornou-se possível e foi, por vezes, até estimulado pela Petrobrás – para ser desencorajado novamente durante a ditadura militar de 1964-1983.

8. Renda excedente – a “geração geladeira”, como ficou conhecida a primeira geração de trabalhadores que puderam comprar uma geladeira, usava o consumo conspícuo para aceder a formas visíveis de exercício de poder.

9. Essas mudanças econômicas e sociais foram acompanhadas por um processo de diversificação, segmentação e especialização no domínio da experiência religiosa. Desde os anos de 1950 até a década de 1990 verificou-se um processo que partiu de uma situação de monopólio por parte da Igreja Católica, em associação com o catolicismo popular ibérico e um conjunto relativamente informal de tradições afro-católicas, e chegou a uma situação caracterizada pelo que os sociólogos definem como um mercado religioso, consistindo da Igreja Católica, do catolicismo popular, casas de candomblé “propriamente” estabelecidas e uma variedade de Igrejas Pentecostais. Há alguma evidência de que os anos de 1950 foram o período em que dois passos importantes desse processo foram dados, ambos por famílias de trabalhadores da Petrobrás: a fundação do primeiro templo da igreja pentecostal Assembléia de Deus e o estabelecimento das duas primeiras casas de candomblé organizadas de acordo com um modelo largamente inspirado nas principais casas “tradicionais” baseadas em Salvador. No que tange a religiosidade de origem afro-católica, naqueles anos observou-se uma transição de locais de culto informais e freqüentemente móveis para templos, assim como de práticas muitas vezes definidas como bruxaria, mesmo por aqueles que as tinham em alta estima, para o que é agora chamado de religião ou apenas de candomblé.

10. De modo interessante, nas entrevistas com trabalhadores aposentados do petróleo, a expressão “negro” aparece nas narrativas apenas após o estabelecimento da Petrobrás no município. Isso é algo que ainda estamos explorando, mas está claro que um certo grau de orgulho negro acompanha tanto o sindicalismo petroleiro quanto alguns dos símbolos associados à própria indústria do

petróleo. Percebe-se facilmente como os trabalhadores do petróleo se orgulham de chamar o “mineral” de “ouro negro”, ou o quão facilmente eles utilizam o trocadilho Petrobrás / Pretobrás.

Hoje: receitas do petróleo, um município milionário e montes de gente pobre

Uma das razões para a escolha de São Francisco do Conde para uma pesquisa sobre a desigualdade extrema é que o município é o primeiro ou o segundo do Brasil em termos de riqueza por habitante, e ao mesmo tempo um campeão em termos de baixo Índice de Desenvolvimento Humano. As receitas provenientes de “royalties”, extremamente altas e em ascensão, são retidas em sua maioria pelo município e não mais pelo governo federal, como no passado, em virtude do que é estabelecido na constituição progressista pós-ditadura de 1988 e sua ênfase em descentralização. Essas grandes quantias de dinheiro são administradas por um número relativamente pequeno de pessoas que ocupam o governo municipal. Em poucas palavras, uma nova elite local encontra-se impressionantemente empoderada por esses “royalties”, tendo vindo a representar um terceiro poder na história de São Francisco do Conde, possivelmente o mais poderoso de todos, depois dos barões do açúcar visíveis (capitalistas com pouco capital) e dos invisíveis diretores da Petrobrás (capitalismo sem capitalistas). Uma nova e mais recente trama de desigualdade junta-se a outra, tradicional.

Tal situação, de uma economia e uma elite movidas a “royalties”, vem a efeito poderosamente a partir do fim da década de 1980, o período da redemocratização no qual a Petrobrás suspendeu a perfuração e a exploração de poços em São Francisco do Conde (muitos poços foram reabertos em 2006, levando a um renovado interesse entre os jovens por um emprego na indústria do petróleo) e limitou seu uso do território à grande refinaria – a qual rende a maior parte dos “royalties” acima mencionados.

Apesar deste contexto, determinado pela desigualdade renovada, pelos escândalos de corrupção e por um conjunto de prefeitos afastados de seus cargos (a maior parte aliados a grupos de interesses políticos conservadores no estado da Bahia). São Francisco do Conde foi o município do Brasil que produziu a mais alta percentagem de votos em favor da presidência de Lula em 2002.

Memória

Açúcar e petróleo são associados com diferentes infraestruturas da memória. O mundo do açúcar produz três conjuntos de memórias: aquele visto de baixo, o de cima para baixo e o que decorre do ponto de vista do partido comunista e seus porta-vozes. O primeiro tende a ser centrado no indivíduo, senão individualista. É a expressão de proletários iletrados como tal, sem uma consciência de classe, a qual temos de procurar nas entrelinhas: um conglomerado de casos pessoais

na maioria das vezes de uma relação dual com um encarregado ou administrador. Mesmo quando ouvimos falar de humilhação ou resistência isso é geralmente relacionado a um indivíduo, mesmo no caso de reação violenta a uma ofensa pessoal – tal como ser tratado aos gritos por um preposto ou administrador na presença de companheiros de trabalho. O segundo conjunto está relacionado aos ricos: eles têm um conjunto de memórias bastante adocicadas muito bem estruturadas através de álbuns de família, árvores genealógicas familiares, publicações de historiadores e antropólogos locais (algumas de etnógrafos ou historiadores autodidatas), diversas autobiografias ou romances nostálgicos “sobre o passado”. Memórias de resistência coletiva podem ser encontradas nos artigos de “O Momento”, o semanário comunista baiano para cortadores de cana e trabalhadores nas usinas publicado entre o fim dos anos de 1950 e o começo da década de 1960: nas entrevistas com trabalhadores ou nas afirmações de trabalhadores, o plural “nós” é a única forma utilizada. Em “O Momento” esses trabalhadores são sempre referidos no plural, a não ser que o artigo trate de alguns lamentáveis casos de maus-tratos contra trabalhadores. A vontade dos trabalhadores, sugere-se, é positiva quando expressa no plural.

Quando voltamos às entrevistas em profundidade vemos que muito da resistência dos trabalhadores do açúcar é o resultado de tentativas e reivindicações individuais – a maior parte tentativas de recuperar sua própria humanidade e obter “respeito” e mesmo individualidade. Quando os trabalhadores da usina e dos campos mobilizam uma identidade coletiva, quase sempre trata-se da masculinidade – hombridade, de ombro a ombro, como o etnógrafo Câmara Cascudo já disse muitos anos atrás. A masculinidade é a ligação entre o dono da usina e o trabalhador especializado, e entre o preposto e o cortador de cana. Infringir as leis silenciosas do respeito, tal como gritar com outro homem, para não mencionar ameaçar outro homem do recurso à violência, especialmente em público, pode conduzir a uma reação (também violenta). Obviamente, isso aponta para a necessidade de alguma reflexão sobre o papel da honra na reivindicação da identidade (masculina) assim como da “persona” em uma sociedade marcada pela escravidão.

A cor torna-se parte das narrativas dos trabalhadores apenas em raros episódios determinados. A condição proletária, na maioria dos casos, é vista como menos restritiva e limitadora que a da pessoa negra – nos canaviais assim como atualmente nas instalações petrolíferas. A cor tendia a emergir quando nós, como entrevistadores, estimulávamos o tópico, mas não espontaneamente. No grupo mais jovem, que tende a ser também mais instruído e mais freqüentemente desempregado que seus pais, o termo “negro” é usado mais amiúde e há uma inclinação levemente mais pronunciada a reconhecer a discriminação racial como um fato da sociedade brasileira – possivelmente, como argumento em outro lugar (Sansone 2003a), isso resulta de uma vida social mais “misturada”, e de margens maiores de manobra que cruzam diferentes fronteiras sociais e de cor, em comparação com

seus pais, que tendem a ser mais “locais” e têm muito menos mobilidade em suas horas de lazer em público. É preciso ressaltar que o termo “negro” mudou de sentido ao longo do último século, nesta região e no Brasil como um todo, de um termo percebido como uma imposição (algo de que outras o chamam) ou como pejorativo, para um termo assertivo visto atualmente como parte da auto-definição. Parece que a negritude torna-se interessante, como fator que conduz a uma maior auto-estima, apenas quando pode ser percebida, ao menos em certa medida, como uma escolha.

Os mecanismos da memória são entre trabalhadores da Petrobrás um tanto opostos àqueles dos trabalhadores dos canaviais e da usina. A alfabetização, a imprensa sindical, o Sindipetro (um poderoso e influente sindicato), campanhas publicitárias nacionais, boletins da empresa, a mera existência de instalações extremamente visíveis (em oposição às ruínas da usina Dao João) e, nos últimos anos, até um projeto, inspirado e liderado pela administração nacional da empresa, de recuperar a história e a memória da Petrobrás – o Projeto Memória tenta transformar uma cultura corporativa em patrimônio histórico (nacional).

Não admira que na região tenha sido um tanto mais fácil reunir material sobre os últimos cinquenta anos, dominados pela Petrobrás, que sobre o período anterior, muito mais longo, dominado pela produção de açúcar e álcool.

A invenção da cultura e a transformação da cultura popular em cultura afro-baiana

Ainda que minha pesquisa tenha um enfoque mais amplo, no esboço que faço a seguir concentro-me na mudança cultural. Vejamos quando, como e por que a África e seu tropo ou a terminologia de cor adentra as estruturas de memória acima mencionadas e o universo da produção cultural ou as narrativas sobre a cultura. Afinal o Atlântico Negro existe pela graça de um conjunto de ícones compartilhados, lembrados e retrabalhados em diferentes regiões: a África, obviamente, mas também a “raça”, noções de beleza, alma, ritmo e sofrimento / resiliência (a memória coletiva de uma grande injustiça).

A começar pelo lugar da África na cultura popular e narrativas de mudanças na negritude: de implícita na era do açúcar a explícitas na era do petróleo. A criação das duas mais importantes casas de candomblé na década de 1950 desempenha um papel fundamental em voltar a lembrar e a referir-se à África em São Francisco do Conde, o que se reforça na década de 1970. De fato o que tem sido chamado de reafricanização da Bahia é um processo que começou na cidade de Salvador e mais tarde espalhou-se para o resto do estado. Curiosamente, mesmo que tenha redescoberto o tropo da África em grande medida a partir de um modelo centrado em Salvador, o Recôncavo representa uma área identificada por muitos como sendo a raiz de diversos aspectos que compuseram o que foi

definido, dos anos de 1930 para cá, como “cultura afro-baiana”: dos ingredientes da comida a roupas, instrumentos de percussão, “samba de roda”, construção de barcos e canoas e “bruxaria” – é daí que vêm as poderosas ervas. De toda forma, também em São Francisco do Conde percebe-se que, para obter a aceitação da elite local, e tornar-se parte do ambiente cultural do município, as casas de candomblé têm de se assemelhar em termos de estrutura, liturgia e mesmo no nome, a um modelo ideal representado por um conjunto de “autênticas” casas de candomblé em Salvador, na maioria das vezes associadas à nação nagô/iorubá. Diversas casas de candomblé menores e mais pobres são ignoradas pela administração municipal e por seu bastante generoso, ainda que imprevisível, sistema de apoio a grupos culturais e religiosos, por não se encaixarem naquele modelo ideal inspirado por Salvador. Vale ressaltar que poucas dessas casas aderiram à **Federação Brasileira do Culto Afro-Brasileiro**, e que as duas casas que menciono têm em seu certificado que são da nação angola, mesmo tendo adotado recentemente nomes iorubás.

Na próxima etapa de nosso trabalho de campo enfocaremos o processo de transformação de algo que não chegava a ser denominado (mas simplesmente feito ou desempenhado de forma costumeira) em cultura popular a partir dos anos de 1970 e em cultura afro-baiana na década de 1990. Investigaremos atores locais e externos, agendas e agentes nessa revolução cultural. Nos anos de 1990 o município, capaz de pagar salários melhores que os de Salvador, atraiu levas de professores do nível básico e produtores culturais da capital. São Francisco do Conde ficou bastante conhecida em toda a Bahia por seus grandes espetáculos musicais ao ar livre, por suas festas de São João e por seu carnaval – eventos bastante grandes para uma cidade relativamente pequena como aquela. Os prefeitos e seus assessores convenceram-se progressivamente que investir em cultura valia a pena, que a criatividade cultural colocaria São Francisco do Conde no quadro do turismo e que a cultura, agora cada vez mais afro-baiana, era algo que tinha de ser promovido. Em 2005, às vésperas das eleições locais, a prefeitura do município distribuiu milhares de camisetas gratuitas apregoando um texto conciso mas pungente: São Francisco do Conde Capital Cultural.

Corpo, Cor, Beleza e Sexo

Nossa pesquisa também concentrou-se na interseção entre cor, beleza e sexualidade, ou a política do corpo. Esses fatores operam, acredito, em combinação uns com os outros em contextos muito diferentes. Entretanto, no caso do Brasil, essa interseção é possivelmente ainda mais importante para um estudo da relação entre desigualdades persistentes e hierarquias raciais. O Brasil é um país que tem sido representado como o gigante dos trópicos, em que as elites intelectuais têm se empanturrado com a possibilidade de conjugar os trópicos, a “raça brasileira” negra e mestiça e os ditames da modernidade ocidental. É também um país que tem feito da mistura de raças, e da

produção da variedade fenotípica, algo a ser celebrado na cultura popular, ao mesmo tempo em que se estabeleceu ao longo do tempo uma complexa pigmentocracia – com o branco puro e o africano puro nos extremos. Na verdade essa escala de classificação não depende essencialmente da cor propriamente, mas de uma combinação de cor da pele, tipo de cabelo, largura dos lábios e do nariz e formato da cabeça, além do tipo de pé (algumas pessoas podem jurar que alguns negros têm pés realmente africanos, grandes, rudes e com o calcanhar achatado). A “qualidade” de uma pessoa resulta da combinação desses traços com os sinais corporais de trabalho manual ou perigoso, tais como calos, unhas sujas ou quebradas, cicatrizes e doenças de pele (principalmente fungos). Ler o corpo não é uma coisa fácil, e a habilidade em fazê-lo torna você o verdadeiro baiano. A fluência nesses códigos é, ademais, imperativa no trabalho de campo, uma vez que indagar muito diretamente sobre discriminação racial pode inibir um informante; perguntar sobre o marido ideal, sobre o que é um cabelo bom ou um corpo bonito, ou apenas sobre o amor (que conjura todos esses elementos) tem funcionado para mim como um gatilho êmico – esse é o tipo de pergunta que as pessoas gostam de responder e que toca numa corda familiar para muitos informantes, porque essa é a maneira pela qual as pessoas falam de “raça” no Brasil. O fenótipo pode ser importante no Brasil, onde cabelo louro e olhos azuis têm sido desde há muito associados à riqueza e mesmo à modernidade. Em São Francisco do Conde, onde, de acordo com dados do último censo, os brancos representam meros 7% da população, a maior parte dos “brancos” o são por definição e, mais do que no mercado de trabalho ou em contatos com a polícia, como ocorre em partes do Brasil onde há um maior número de brancos, a cor e o fenótipo contam muito no domínio do namoro e do casamento.

Este é obviamente um sistema que levou à criação de um “habitus” racial que é tanto específico da região quanto transforma e reinterpreta imagens de beleza, “raça”, branquitude e gosto que podem também vir de muito longe. Não é um sistema estático e auto-suficiente. Algumas mudanças de maior monta tiveram lugar com o advento do petróleo, como o caso do macacão azul mencionado anteriormente, por meio do qual pela primeira vez o corpo sujo do operário pôde significar *status*. Por outro lado outras mudanças ocorreram nas duas últimas décadas em virtude da revolução demográfica (tardia) e da emergência da “pessoa / geração mais jovem” como um novo grupo social, e da popularização da noção de “permanecer jovem e em consequência bonito” agora também entre as classes mais baixas. Um fator adicional de mudança é o que podemos chamar de popularização do feminismo, que tem afetado a construção do mercado matrimonial masculino – os homens são agora cada vez mais importantes não apenas como provedores mas também como “companheiros”. Hoje em dia essas mudanças afetam a percepção da cidadania, algo que

atualmente também se tornou, em muitos sentidos, estetizado. Ser um cidadão satisfeito é também ter um corpo saudável que pode ser percebido como bonito e que experimenta o prazer. Continua...

À guisa de conclusão: colocando a negritude em seu contexto

Também nessa região da Bahia podem-se ver “traços globais” em ação, tais como no tipo de cultura negra (jovem) que está sendo criada, a qual gira cada vez mais em torno da estetização da negritude, associada a práticas corporais e à política do corpo, e menos da vida religiosa. Ao contrário, a vida religiosa constituiu a base do que tem sido chamado, especialmente em Salvador, de cultura afro-baiana. É uma cultura centrada na prática do candomblé e de seu universo cultural (consistindo do samba, da culinária de matriz africana e de roupas e adereços especiais). Até aproximadamente quinze anos atrás em São Francisco do Conde, as casas de candomblé e suas comunidades eram, basicamente, os únicos lugares e meios através dos quais a memória da África e da escravidão era preservada por via de genealogias complexas e conjuntos de tradições “locais” centradas em “famílias religiosas” – fazendo de forma bastante hierárquica a intermediação entre o presente e um passado africano mágico. Não obstante, apesar do fato de que as formas locais de produção cultural negra e de exibição da negritude, assim como as formas pelas quais as novas gerações expressam sua insatisfação com as desigualdades sociais, usam em uma medida crescente os ícones e a linguagem do que se poderia chamar de negritude global ou cultura negra global, há certos aspectos da vida que parecem mostrar um alto grau de resiliência aos fluxos culturais globais, mesmo se estão envolvidos na linguagem atrativa da negritude. Ainda que isso não possa ser detalhado neste artigo, posso afirmar que a linguagem do conflito e da negociação, mesmo entre os jovens, está ainda imbuída da tradição relativamente local que se inclina à aceitação de desigualdades sociais extremas e ao alívio da insatisfação pessoal através de válvulas de escape que evitem fricções além do ponto de ruptura com os ricos – seja o dono da usina, os diretores da Petrobrás ou, hoje em dia, o prefeito e sus assessores mais imediatos.

Nos Estudos Étnicos sempre houve um conflito entre as explicações de cunho cultural e as de cunho estrutural no que respeita as estratégias de minorias étnico-raciais no mercado de trabalho, por exemplo. Em termos gerais, estudiosos de esquerda optaram pela estrutura, enquanto os que se inclinam à direita optaram pela cultura. Essa não é, obviamente, uma maneira de fazer jus às questões levantadas pela relação complexa entre mudança econômica, mobilidade social e posição étnico-racial. Em minha pesquisa tentei escapar desse dilema, ao focar a história como o contexto formativo das relações interétnicas atuais. Minha tentativa é a de evitar as armadilhas do presentismo que acompanham abordagens derivadas da teoria da escolha racional.

O truque, atualmente, consiste em combinar a dimensão histórica a uma atenção a mudanças recentes, especialmente aquelas resultantes da globalização. Ou seja, nada de novo sob o sol para a metodologia: temos de continuar atentos tanto a continuidades quanto a rupturas.

Possivelmente o principal *finca-pé* deste artigo é a percepção de que os processos de formação de identidade não são a-históricos nem inerentemente translocais (Handler 1994). Na verdade, identidades, e mesmo as que se referem às “grandes identidades” ou projetos étnicos transnacionais,³ apesar de fazer uso de ícones que sempre foram translocais, tais como África, negro ou branco, estão frequentemente relacionadas a localidades e contextos específicos. Mesmo quando se considera apenas aquelas partes do mundo em que as condições de vida são há muito ditadas pela economia de mercadorias globais, tais como o açúcar e o petróleo, não existe um jogo identitário internacional com regras universalmente válidas. A criação de identidades, obviamente em especial a das “grandes identidades” é, contudo, sempre um caso de trânsito entre o global e o local, assim como entre o uso popular e erudito de categorias indígenas, entre o nativo e o analítico.

Em muitos sentidos, a “identidade (étnica)”, como dizemos hoje, é uma criação da modernidade que só pode tomar forma onde e quando as condições da modernidade e da modernização estão dadas (Gleason 1983). Condições da modernidade podem existir, é claro, mesmo no contexto de acesso segmentado e desigual aos ícones da modernidade e ao que é definido como cidadania plena, como parece ser o caso da modernidade da América Latina.⁴ Um bom exemplo do caso em questão é a relação entre negritude e modernidade, uma ligação tornada íntima por Du Bois e, mais tarde, por Gilroy. De um lado, pode-se dizer que a modernidade em qualquer estágio sempre cria as condições para a formação de identidades – e para a redefinição de antigas lealdades. Por outro lado, temos de ter cuidado ao utilizar interpretações atuais da formação de identidades para analisar formas do passado. As identidades antes do nascimento da identidade (Hobsbawm), e sua canonização nas Ciências Sociais (Brubaker e Cooper 2000) foram com frequência propostas sob formas variadas – como “cultura”, “raça”, “campesino” em vez de índio, africano em vez de negro ou “preto”.

Uma tentativa importante de explicar semelhanças e continuidades na formação da identidade negro *versus* branco por todo o mundo atlântico é a noção de Atlântico Negro. Deixem-me começar por dizer que o Atlântico Negro é uma poderosa perspectiva acerca de uma realidade histórica e não apenas o resultado do pensamento voluntarista de Paul Gilroy. O Atlântico Negro, entretanto, é sempre representado de modo bastante unilateral – como a única solução. Tendo a acreditar que o

³ Essa é uma expressão que tomo emprestada do antropólogo francês Michel Agier, que fala de grandes projetos étnicos: aqueles que parecem se beneficiar mais das forças da globalização. Nem todo projeto étnico se beneficia do processo; apenas aqueles que são de alguma forma exportáveis, por não serem inerentemente relacionados a um território específico, por exemplo através de um sistema de genealogia.

⁴ Ver o trabalho recente dos sociólogos Jessé Souza e José Mauricio Domingues.

tema do Atlântico Negro cai como uma luva para a análise de outros fatores e está muitas vezes entrelaçado a outros poderosos sistemas e representações coletivos da memória. No caso do Recôncavo da Bahia, o Atlântico Negro tem de compartilhar influências com o seguinte:

1. O estilo colonial português e as redes transnacionais que ele criou;
2. O catolicismo, em suas versões culta e popular, que produziu um tipo brasileiro específico de catolicismo barroco – com uma ênfase particular em imagens como símbolos tanto do sagrado quanto do humano, em oposição ao que se poderia chamar de culto do mundo escrito que cresce com o protestantismo centrado na Bíblia;
3. A tradição melódica na música, que no Brasil combina-se ao que geralmente são consideradas influências africanas – o uso de percussão e de pergunta-resposta sempre foram considerados elementos fundamentais de “africanismo” na música (Lomax 1970);
4. A economia, as relações de trabalho e as culturas tornadas possíveis pela existência de mercadorias globais (açúcar e mais tarde petróleo) – cada uma dessas mercadorias desenvolveu-se por meio de uma certa insensibilidade para com costumes e culturas “locais”, ao introduzir padrões globais de qualidade, gosto (no caso do açúcar), preço e técnica;
5. Finalmente, mas não menos importante, temos a experiência universal e a cultura engendradas pela condição de classe – tanto para a classe trabalhadora quanto para a classe alta. Em outras palavras, a cultura das elites, nos canaviais, por exemplo, demonstra um núcleo de traços comuns (por exemplo, como se vestir e falar, o que ler, como tratar escravos e serviçais, polidez, atitudes em relação à técnica e a habilidades manuais) diretamente introjetados do circuito global do açúcar e do álcool de cana. Da mesma forma escravos e, depois da abolição, trabalhadores livres nos campos e usinas responderam aos desafios de suas condições de trabalho de maneiras que sempre foram extraordinariamente universais – o que sugere que, afinal, a condição proletária pode produzir uma cultura do trabalho ou do trabalho assalariado que tende a ser universal.

Ou seja, temos de ser cuidadosos para não utilizar a perspectiva do Atlântico Negro em qualquer situação, em qualquer circunstância e muitas vezes como o único método para explicar ou mesmo apenas representar traços na cultura popular de pessoas com ascendência africana (parcial) nas Américas.

Em muitos sentidos, proponho uma abordagem teórica que combina duas tentativas clássicas de identificar semelhanças transnacionais dentro e através de diferentes estilos coloniais e ecúmenos do Atlântico Negro.

Se eu pudesse, colocaria juntas as percepções derivadas do foco de Charles Boxer sobre a cultura da colonização, centradas na especificidade do império marítimo português e atentas a seus conjuntos de singularidades em comparação a outros impérios e sistemas coloniais, e a etnografia das mercadorias de Sidney Mintz – sua rede, estrutura de poder, economia e cultura. Seria como reconciliar, finalmente, duas tendências contraditórias:

1. os traços inegavelmente específicos do estilo colonial português – que conseguiu produzir em um conjunto de locais bastante distantes uns dos outros uma cultura razoavelmente similar de dominação baseada em uma combinação de violência e intimidade;
2. e a imanente brutalidade e insensibilidade das mercadorias globais – que irrompem os diversos estilos coloniais e “áreas culturais”.

Talvez se possa considerar essas duas tendências aparentemente contraditórias como duas influências mediando-se mutuamente.

Referências

de Azevedo Brandão, Maria org. 1998. Recôncavo da Bahia. Sociedade e economia em transição. Salvador: Fund. Casa de Jorge Amado.

Barickman, B. J. 1996. “Resistance and decline. Slave labour and sugar production in the Bahian Recôncavo, 1850-1888”, Journal of Latin American Studies 28, 3: 588-633.

---1998. A Baian Counterpoint. Sugar, Tobacco, Cassava and Slavery in the Recôncavo 1780-1860. Stanford, CA: Stanford UP.

Bayat, Assef

Brubaker, Rogers and Frederick Cooper 2000. “Beyond Identity”, Theory and Society 29, 1: 1-47.

Chor Maio, Marcos 1999. "Projeto UNESCO e agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50", Revista Brasileira de Ciências Sociais, 141.

Coronil, Fernando 1997. The Magical State. Money, Nature and Modernity in Venezuela, Chicago: University of Chicago Press.

Costa Pinto, Luis da 1955. Recôncavo

Farias, Patrícia 2003. O homem *offshore* – reflexões em torno da construção do masculino e do feminino entre trabalhadores do petróleo em Campos, RJ. Comunicação apresentada à V RAM, Florianópolis, Dezembro 3.

Fraga, Walter 2007. As encruzilhadas da liberdade, Campinas: Editora da Unicamp.

Gilroy, Paul 1993. The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness, Londres: Verso.

Gleason, Philip 1983. “Identifying Identity: a semantic history”, The Journal of American History 69, 4: 910-931.

Handler, Richard 1994. “Is Identity a Useful Cross-Cultural Concept?,” in John R. Gillis, ed., Commemorations: The Politics of National Identity. Princeton: Princeton University Press.

Harris, Marvin 1958. Town and Country in Brazil. New York: Columbia University Press.

- Hobsbawm, Eric 1997. "Identity Politics and the Left", New Left Review 1, 217
- Hutchinson, Harry William 1957. Village and Plantation Life in Northeastern Brazil. Seattle: University of Seattle Press.
- Lomax, Allan. 1970. "The Homogeneity of African-Afro-American Musical Style," in Norman Whitten and John Szwed, eds., Afro-American Anthropology. New York: The Free Press, 181-202.
- Margolis, Maxine 1975. "The ideology of equality on a Brazilian sugar plantation", Ethnology
- Mattos, Hebe 2005. Memórias do Cativo: Família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Mintz, Sidney 1985. Sweetness and Power. The place of sugar in modern history, New York: Penguin Books USA.
- Sansone, Livio 2002. "Remembering slavery from nearby. Heritage Brazilian style", In: Geert Oostindie ed. Facing Up to the Past. Perspectives on the Commemoration of Slavery from Africa, the Americas and Europe, London: Ian Randle/James Currey.
- 2002a. "Não trabalho, cor e identidade negra: uma comparação entre Rio e Salvador", In: Yvone Maggie e Cláudia Rezende orgs. Raça como retórica: a construção da diferença em perspectiva comparada. Rio de Janeiro: Record.
- 2003. "Jovens e oportunidades, as mudanças na última década e as variações por cor e classe – não se fazem mais empregadas como antigamente". In: Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva orgs. Desigualdades sociais: o estado da nação. Rio de Janeiro: Topbooks.
- 2003a. Blackness Without Ethnicity, New York: Palgrave/MacMillan.
- Vale de Almeida, Miguel 1999. "Poderes, Produtos, Paixões: O Movimento Afro-Cultural numa Cidade Baiana", Etnográfica III (1): 131-156.
- Schwarz, Stuart 1995. Segredos internos, S. Paulo: Companhia das Letras.
- Viveiros, Mara 2004. Identidades masculinas, étnicos-raciales y salud sexual y reproductiva,
- Tilly, Charles 1998. Durable Inequality, Berkeley, CA: University of California Press.
- Wagley, Charles ed. 1963. Race and Class in Rural Brazil. Paris: UNESCO.
- 1960. Plantation America: A Culture Sphere. In: Rubin, Vera (Ed). Amsterdam.
- Wagley, Charles and Cecilia Roxo 1970. "Serendipity in Bahia" in Universitas 6 & 7, maio/dezembro, Bahia.