

# A INTERNACIONALIZAÇÃO DA CULTURA NEGRA

## UMA COMPARAÇÃO ENTRE JOVENS DE CLASSE BAIXA NO BRASIL E NA HOLANDA

Livio Sansone<sup>1</sup>

*Tradução do inglês: Giselle Grecco Ferreira*

### RESUMO

Ao investigar e comparar as maneiras como os jovens negros de classe social baixa em Amsterdã e em Salvador buscam melhorar sua posição e *status* na sociedade, o autor observa semelhanças surpreendentes, bem como diferenças fundamentais. Propõe-se então a discutir se as características comuns devem ser interpretadas como uma resposta a condições sociais semelhantes ou como uma consequência de elementos culturais enraizados na condição negra no mundo todo, os quais estariam sendo fortalecidos pelos processos de globalização.

*Palavras-chave: etnicidade; cultura negra; mobilidade social; Salvador; Amsterdã.*

### SUMMARY

In investigating and comparing the ways in which lower-class black youths in Amsterdam and Salvador attempt to improve their position and status within society, the author reveals unexpected similarities as well as striking differences between the two cases. The article proposes to discuss whether the shared characteristics should be interpreted as a response to similar social conditions or as a consequence of cultural elements rooted in the condition of being black anywhere in the world, elements which gain strength through the globalization process.

*Keywords: ethnicity; black culture; social mobility; Salvador; Amsterdam.*

Os pesquisadores normalmente comparam diferentes grupos étnicos de uma mesma sociedade quando pretendem determinar se a cultura faz alguma diferença. Desta maneira, procuram condições externas constantes, escolhendo grupos com características de classe semelhantes. Neste trabalho, no entanto, analiso o "mesmo" grupo, ou melhor, dois grupos que podem ser considerados parecidos em muitos aspectos, em dois países diferentes, e tento compreender suas semelhanças e diferenças. O principal é como explicar as semelhanças e até que ponto a cultura é um indicador viável para interpretá-las. Os dois grupos selecionados são populações "negras" do Brasil e da Holanda. É claro que "negro" em um contexto ou país pode ser "pardo" ou até "branco" em outro. Refiro-me aqui como "negras" às pessoas que, em algum contexto específico, vejam a si mesmas e sejam vistas por estranhos como africanos ou de descendência parcialmente africana. Portanto, não estou exatamente comparando o mesmo grupo étnico em duas situações, mas pessoas que se

(1) Devo muito às sugestões de Hans Vermeulen, Joel Perlmann, Fernando Rosa Ribeiro, Antony Spanakos, Tijno Venema, Edward Telles e Carlos Hasenbalg.

identificam como "negras" ou que tenham sido definidas como tais em duas sociedades.

A fim de avaliar a importância dos contextos regionais na interpretação das manifestações da cultura negra e das relações raciais, sem perder de vista o seu desenvolvimento global, examino aqui duas cidades muito diferentes, Salvador e Amsterdã. Estas cidades foram escolhidas por dois motivos: minha própria experiência de pesquisa e o fato de diferenciarem-se em termos de história étnica, tamanho e tendências demográficas da população negra, assim como do lugar que a etnicidade ou a cor de pele ocupam no mercado de trabalho.

Nosso intento aqui é questionar se há similaridades quanto às maneiras como os jovens negros de classe social baixa na Holanda e no Brasil tentam melhorar sua posição e *status* na sociedade. Veremos, de fato, algumas semelhanças surpreendentes, mas também algumas diferenças fundamentais. As características comuns devem ser interpretadas como uma resposta a condições regionais semelhantes ou como uma consequência de elementos culturais enraizados na condição negra no mundo todo? A população negra é frequentemente descrita como um grupo étnico transnacional formado pela história da escravidão, pela experiência da discriminação racial e, de acordo com os autores afrocêntricos e muitos líderes negros, pelo enraizamento de todas as variações da experiência negra na "cultura africana"<sup>2</sup>. As semelhanças culturais manifestadas em populações negras de países diferentes são consequência de posições de classe aproximadamente equivalentes (estamos lidando com populações que estão em péssimas condições sociais ou perto disto) ou de uma formação étnica comum — uma condição advinda do passado africano e/ou da escravidão? Seriam a cultura e a etnicidade negras muito antigas ou um subproduto dos processos contemporâneos de globalização? Que papel a comunidade negra dos Estados Unidos desempenha no desenvolvimento da cultura negra global?

É intrigante o sucesso econômico, ou sua falta, em alguns grupos minoritários, constatado por meio do estudo dos relacionamentos entre cultura étnica, etnicidade e posição social. A partir do estudo realizado nas duas cidades, sugiro que o ambiente no qual as pessoas negras constroem estratégias de sobrevivência, especialmente no âmbito da atividade econômica, resulta da combinação de fatores "factuais" e "interpretativos". A estrutura demográfica da população é um exemplo do primeiro fator, e exemplos do segundo seriam a tradicional presença/ausência do negro em certos segmentos e nichos do mercado de trabalho e os consequentes discursos que tornam natural a diferença racial.

Começo traçando a situação das populações negras em Salvador e Amsterdã e resumindo os resultados da minha pesquisa com os jovens negros de classe baixa nas duas cidades. O foco específico está no sistema de oportunidades e estratificação étnica do mercado de trabalho, no papel do Estado no sistema de relações raciais, na auto-imagem do negro e na edificação de estratégias de sobrevivência. Apesar de tocar em algumas

(2) Uma definição de cultura negra que pode ser válida no contexto de sistemas de relações raciais diversos é a seguinte: uma subcultura específica de pessoas de origem afro-americana dentro de um sistema social que enfatiza a cor da pele como um critério importante para diferenciar ou segregar as pessoas. A principal força unificadora da cultura negra é o senso de um passado comum como escravos e pessoas desprivilegiadas. A África é usada, com muita criatividade, como um "banco de símbolos". Outra característica específica da cultura negra é o seu alto grau de interdependência com a cultura urbana ocidental. Específica à cultura negra, principalmente nas suas formas contemporâneas, é a sua maneira de lidar com a aparência física. Conforme a terminologia aqui usada, a cultura negra no singular é um conceito taxonômico básico que se refere às características comuns na produção cultural de populações negras em contextos diferentes. "Culturas negras" refere-se ao lugar ou às variantes de subgrupos da cultura negra.

diferenças fundamentais nas histórias das duas populações, adotei uma abordagem sincrônica.

## Salvador e Amsterdã

Desde a primeira metade do século XVI, Salvador e o Recôncavo têm sido uma das principais concentrações urbanas de negros e mestiços de pele escura do Novo Mundo — talvez até mesmo a maior. Inspirados pela busca de "africanismos" no Novo Mundo ou da "origem" da cultura negra, muitos antropólogos (Herskovits, 1941; Frazier, 1942; Pierson, 1942; Verger, 1957; Bastide, 1967) consideram o Recôncavo uma área onde as características africanas têm sido fortemente mantidas. Salvador, situada em uma região que alguns já chamaram de "margem sul do Caribe", pode ser chamada de "Roma Negra", a capital da cultura negra do país, tendo de longe a maior população negra fora da África. A cultura afro-baiana tem um reconhecimento considerável, mesmo por parte de instituições oficiais, mas os afro-brasileiros não agem como uma comunidade étnica coesa (na formação de blocos eleitorais ou de plataformas políticas, por exemplo). Durante as duas últimas décadas, a cultura afro-brasileira tem passado por um processo chamado por alguns de "reafricanização" (Risério, 1986; Bacelar, 1989; Agier, 1990 e 1992; Sansone, 1993 e 1997), o que inclui uma ostentação de símbolos associados às "raízes" africanas em certos aspectos da vida social, especialmente nos campos do lazer e da mídia local.

O Censo de 1991 registrou que negros e mestiços (*pretos e pardos*) constituem 80% dos habitantes da Região Metropolitana de Salvador, de modo que a porcentagem de brancos é baixa quando comparada a outras regiões do país. Os três principais grupos de cores na região são *brancos* (17,2%), *pardos* (67,4%) e *pretos* (15,0%). São raros os não-brancos na classe alta e eles têm pouca representação na classe média. A despeito da concentração da população negra/mestiça nas classes baixas, ela tem vários subgrupos e apresenta uma variedade de estilos de vida e maneiras de relacionar-se com a etnicidade negra e com a cultura afro-baiana.

Embora os negros e mestiços estejam representados em todos os setores econômicos e posições em Salvador, quanto mais alta for a posição social, menor será o número de negros aí encontrado, e é provável que sejam identificados como de pele mais clara. Historicamente, o trabalho pesado e indesejável é associado à cor de pele mais escura e com as características negróides, e a cor mais clara às posições administrativas e de escritório. A pele escura costuma também estar associada ao trabalho rural, já que as pessoas escuras constituem 90% da população nas áreas rurais próximas a Salvador. Entretanto, dado que os *pretos* estão historicamente concentrados na costa, ao passo que os mestiços estão em grande maioria no interior da Bahia, os números do estado não mostram uma grande

representação de *pretos* na agricultura. As mulheres *pretas*, em particular, são maciçamente representadas como faxineiras, garçonetes e empregadas. Em menor escala, os *pretos* também estão super-representados em todos os setores da indústria manufatureira. Mesmo depois das conquistas significativas feitas durante as duas últimas décadas, eles continuam tendo uma representação inferior no serviço público, ensino e enfermagem, bem como no setor petroquímico. No serviço público, a PNAD relaciona 11,1% de *pretos* em 1996 e 9,6% em 1998 — o que merece atenção, considerando-se que este setor do mercado de trabalho perdeu cerca de um terço de suas posições durante a última década.

No Brasil os pobres têm pouquíssimas opções, pois os grupos de trabalhadores pobres se desenvolveram na ausência de um Estado de bem-estar social. O mercado de trabalho regular — cuja "regularidade" seria normalmente classificada como "informal" de acordo com os padrões holandeses — nunca conseguiu absorver mais que 50% do total da mão-de-obra<sup>3</sup>. Nas estatísticas oficiais, os que fazem "biscate" ou trabalham na economia informal não são contabilizados como desempregados. O termo "biscate" não tem nenhuma conotação étnica e possui pouco ou nenhum estigma. Trata-se da reconhecida atividade de sobrevivência das grandes massas de desempregados ou subempregados. Não existe tampouco um termo especificamente negro para este tipo de atividades<sup>4</sup>. Para muitos jovens com pouca escolaridade nos centros urbanos — a maioria negros ou mestiços —, contravenções pequenas, roubos menores e até o crime organizado constituem "alternativas" a não fazer nada ou a executar trabalhos mal-remunerados, e um número pequeno, mas crescente, recorre ao narcotráfico como vendedores ambulantes ou "soldados".

Tradicionalmente, os pretos participam mais do mercado de trabalho do que os pardos e muito mais do que os brancos. Eles ingressam no mercado de trabalho muito jovens e saem dele com idade mais avançada. Isto se aplica tanto para homens como mulheres. Em comparação com a Holanda, são raros no Brasil os estereótipos racistas acerca da suposta preguiça dos negros — embora tenha se desenvolvido um discurso em torno da suposta "preguiça inata" dos baianos, em sua esmagadora maioria negro-mestiços (Pinho, 1998). Ao contrário, as observações e piadas racistas em expressões da cultura popular tais como teatro folclórico, letras de música e literatura de cordel costumam retratar os negros como violentos, agressivos, ardentes e presepheiros (comportando-se como novos-ricos). É mais o índio que costuma ser retratado como preguiçoso.

Embora a cor da pele, normalmente em conjunto com a classe, *status* e estilo de vida, seja um fator determinante para a posição de uma pessoa no mercado de trabalho brasileiro, na visão de muitos afro-brasileiros a maior barreira a ser ultrapassada é a educação ou, de um modo mais geral, a origem de classe baixa. Enquanto acreditam que a cor possa ser em grande parte manejada, vêem a classe como uma barreira muito mais rígida. Existem várias explicações para que até brasileiros de pele escura enfatizem tanto a classe. O que precisa ser mais investigado é o alto índice de

(3) Ver Hasenbalg, Lima e Silva (1999) para uma pesquisa atualizada sobre a segmentação com relação às cores no mercado de trabalho brasileiro.

(4) No Brasil moderno, embora algumas comunidades negras rurais tenham mantido até hoje palavras com origem no banto, os negros não produziram nada próximo a um "jeito negro de falar português", um estilo que tanto lingüistas como leigos aceitassem como uma linguagem tipicamente negra. A existência de muitas variantes do português brasileiro com origem na região e classe é comumente aceita. Pode-se argumentar que tal ponto de vista esteja ligado a um enfoque — dominante no Brasil, até mesmo entre os sociolingüistas — que evita salientar as diferenças étnicas entre os brasileiros e prefere atribuir segmentação e estilos de vida diferentes à classe ou à exposição diferencial à modernidade e globalização.

participação destes brasileiros nos movimentos de protesto com base em classe (sindicatos e movimento dos sem-terra), às vezes como lideranças. Talvez isto nos ajude a compreender por que no Brasil, muito mais do que nos Estados Unidos e na Holanda, há uma constante osmose entre as experiências sociais, estratégias de sobrevivência e os costumes das classes baixas e da maior parte da população negra<sup>5</sup>. Na realidade, a participação de negros como membros ativos em cultos afro-brasileiros ou como percussionistas em escolas de samba é geralmente vista como algo ligado a pessoas negras da "classe pobre", e só recentemente os negros de classe média, com idade em geral abaixo de 40 anos e nível de escolaridade universitário, começaram a afirmar que a participação na cultura negra não precisa estar associada à condição de classe. O sucesso comercial de uma série de novas revistas sofisticadas, como *Raça*, que têm como público-alvo a população negra, sobretudo o segmento com poder aquisitivo, indica que um número crescente de negros se sente desconfortável com as definições tradicionais de negritude associadas a pobreza, falta de educação, consumo *kitsch* e atitudes pré-modernas. A evidência de classe e a correspondente minimização das diferenças de cor estão associadas a um sistema de classificação racial que permite uma considerável manipulação individual da linhagem de cor. O Brasil é bastante conhecido pela "abundância lexical" (Harris, 1970) e o caráter relativo de sua classificação racial. A mesma pessoa negra pode ser chamada por uma variedade de termos em função do contexto, posição, gênero, da hora do dia ou do tipo de atividade (lazer, trabalho ou família) (Sansone, 1996).

Amsterdã é a principal cidade e capital cultural de um país rico, onde a população negra é apenas uma de muitas minorias pequenas e recém-chegadas. Em 1994, os afro-surinameses, os antilhanos holandeses e os africanos negros constituíam de 9% a 10% dos 720.000 habitantes da cidade. Em comparação com Salvador — onde as relações entre negros e não-negros existem há séculos e fazem parte da estrutura e da segmentação da cidade, e onde a imigração estrangeira tem tido pouca relevância nas últimas décadas —, Amsterdã é uma sociedade aberta em termos étnicos. As relações interétnicas estão, de certo modo, ainda em formação, e a população negra constitui uma minoria étnica mais bem definida do que a população afro-brasileira na Bahia.

Concentro-me aqui no maior grupo negro da cidade, os crioulos surinameses<sup>6</sup>, especialmente os jovens e adultos de classe baixa. As diferenças de classe entre os crioulos e os antilhanos são acentuadas (Martens e Verweij, 1997). No mercado de trabalho e na sociedade em geral, os crioulos estão situados entre o holandês branco e grupos, relativamente grandes, de antigos trabalhadores turcos e marroquinos e seus descendentes. Esta posição favorável *vis-à-vis* outros grandes grupos de imigrantes se deve principalmente ao sucesso relativo da minoria de crioulos, relativamente bem integrada em alguns setores do mercado de trabalho, em especial no setor público. O seu sucesso é temperado pela marginalidade do grande grupo de pessoas de classe baixa e pouca

(5) Telles (1994) descreveu a seguinte relação entre a pirâmide social e o mercado de trabalho no Brasil: a base da pirâmide é muito ampla e contém a maioria dos negros e mestiços, mas também a maioria dos trabalhadores brancos; o meio é estreito e formado mais por brancos; e o topo é mais estreito e quase que exclusivamente formado por brancos. Tal estratificação é praticamente o oposto do que ocorre nos Estados Unidos, o que nos ajuda a compreender a solidariedade de classe e a ausência relativa de animosidade étnica nas classes baixas brasileiras. A solidariedade inter-racial é forte entre os níveis mais baixos da pirâmide, ao passo que o racismo é mais acentuado nos escalões mais altos. Pode-se dizer que no Brasil a tendência de especialistas e leigos em interpretar os conflitos sociais com base na classe social, bem com uma forte influência neomarxista nas ciências sociais, podem ter impedido o desenvolvimento de uma política da identidade tal como a conhecemos nos Estados Unidos e em muitos países europeus. Mesmo que a etnicidade tenha sido ofuscada pela classe sob o ponto de vista nativo, não significa necessariamente que racismo e etnicidade não sejam forças significantes numa sociedade do ponto de vista do *pesquisador*.

(6) Um *creool* (no plural *creolen*) é uma pessoa surinamesa de descendência africana — pura ou mista.

escolaridade. A grande maioria dos crioulos jovens que observei de 1981 a 1991, descritos mais adiante, pertence à última categoria.

Por duas décadas, o desemprego foi extremamente alto entre os surinameses que imigraram desde meados dos anos 1970 até o começo dos anos 1990<sup>7</sup>. Em 1992, o desemprego entre os surinameses na idade de 18 a 30 anos chegou a 50%, subindo para 60% em alguns bairros. Nos últimos anos, a economia holandesa passou por uma relativa recuperação e o desemprego diminuiu, mas um relatório recente de Martens e Verweij (1997) mostrou que a população de surinameses ainda é bastante atingida pelo desemprego e tem menos condições de se beneficiar da recuperação geral da economia.

Muitos dos crioulos desempregados, assim como alguns dos oficialmente empregados, operam na economia informal. A maioria das "alternativas" na economia informal e criminal ainda está associada a um grupo étnico específico, embora a conotação étnica seja mais fortemente presente nas racionalizações e discursos circunjacentes às atividades informais do que na sua própria prática (Sansone, 1992). Os crioulos se referem a tais práticas com o termo surinamês-holandês *"hossels"*.

Desde a imigração em massa, os crioulos, sobretudo os jovens de classe baixa, adquiriram certa reputação no mercado de trabalho urbano. São vistos como pertencentes a uma categoria de difícil colocação, em consequência da falta de qualificações técnicas, de uma ética de trabalho "diferente" e uma atitude "caprichosa" sobre possíveis trabalhos. Às vezes são considerados indisciplinados, agressivos e arrogantes — chegam atrasados ao trabalho num país onde se espera a pontualidade, recusam ordens dos superiores, mantêm expectativas totalmente irrealistas sobre o trabalho e exibem parâmetros de consumo que, além de ostensivos, vão muito além de suas posses. Os crioulos, de muitas formas, manifestam tendência a concordar com este tipo de opinião. A grande maioria se apresenta como profundamente diferente dos hindustanis do Suriname — descendentes de trabalhadores contratados como colonos que lá chegaram há mais de um século. Eles dizem que os hindustanis são avaros, adoram economizar dinheiro, não conseguem dançar com ginga e não têm nenhum atrativo sexual. Comparam-se ainda com o holandês branco — dos quais muitas vezes se aproximam — e outros grupos de imigrantes, como os turcos e os marroquinos, e sua autopercepção é, curiosamente, muito similar à maneira como os holandeses brancos os vêem (Leeman e Saharso, 1989) — uma espécie de desconhecido íntimo.

(7) Embora não seja possível fazer comparações precisas entre os anos com base nas estatísticas disponíveis, alguns estudos indicam as tendências durante o período. Em 1977, o desemprego era de 22% entre os surinameses e de 5% entre a população nativa branca (Gooskens e outros, 1979: 112). Em 1990, havia subido para 40,5% entre os surinameses e 16% entre a população nativa branca (Departamento de Estatísticas de Amsterdã, 1991: 30). As estatísticas oficiais geralmente não distinguem os crioulos dos outros surinameses.

### Os jovens negros de classe baixa em Salvador e em Amsterdã

Concentrar-me-ei agora em duas áreas da região da Grande Salvador: Caminho de Areia, um bairro de classe baixa e média-baixa na cidade de Salvador, e a cidade-satélite Camaçari, mais pobre e industrial. Ambas

prestam testemunho da difícil situação de um moderno Terceiro Mundo. A pobreza absoluta está de mãos dadas com um sentimento de perda *relativa*. Elementos da chamada "pobreza moderna" combinam-se com a pobreza "tradicional" de um país cuja distribuição de riquezas é considerada uma das piores do mundo.

O trabalho de campo nestas duas áreas foi realizado entre 1992 e 1994<sup>8</sup>. No que diz respeito ao mercado de trabalho, a situação era parecida à da maioria das regiões brasileiras urbanas de classe baixa. Uma minoria de adultos (30 a 60 anos) mantinha empregos estáveis — embora muitos deles no mercado informal — e, até certo ponto, sustentava uma maioria de desempregados, subempregados, pessoas inativas ou incapacitadas, pensionistas e crianças. O nível de escolaridade dos jovens (15 a 25 anos) era consideravelmente mais elevado do que o de seus pais. Tal como em muitos outros países do Terceiro Mundo, e mesmo no que tange às minorias coloniais nos países ocidentais, a incorporação via educação nas últimas décadas foi mais eficiente para as mulheres do que para os homens. Muitas achavam difícil encontrar o parceiro certo em um ambiente social restrito, e o grupo de possíveis candidatos havia se reduzido ainda mais em consequência do alto índice de criminalidade e mortes violentas entre os jovens de pouca escolaridade. Muitos destes jovens se consideravam *formados* e com uma educação adequada, uma percepção reforçada pelo orgulho dos pais com relação aos diplomas de seus filhos. No entanto, esse nível de escolaridade — realmente incrível em comparação ao nível de seus pais — não havia resultado em uma melhor posição no mercado de trabalho. Entre os fatores responsáveis por esta situação havia o fato de que o nível de escolaridade não estava correspondendo às exigências do próprio mercado de trabalho. Os informantes reclamavam que tanto eles como muitos de seus amigos e parentes com diploma escolar acabavam tendo de aceitar trabalhos mal-remunerados que não requeriam qualificação especial. Para encontrar um emprego como lixeiro, segurança ou operário numa refinaria era necessário agora um diploma de ensino fundamental, e para trabalhar num banco ou como funcionário público, diploma de terceiro grau. Ingressar em tais ocupações havia sido muito mais fácil para a geração anterior, de modo que os pais estavam certos de que seus filhos tinham formação suficiente para encontrar um trabalho adequado, ao passo que seus filhos sentiam-se tremendamente frustrados nas suas expectativas. Além dos conflitos familiares, esta situação desencorajava os jovens a avançar nos seus estudos. Para aqueles que ainda estavam na escola havia outro fator negativo: a qualidade do ensino nas escolas estaduais, sobretudo no primeiro grau, era muito baixa (a maioria dos alunos que o concluíram era quase analfabeta). Muitas crianças e adolescentes circulavam pelas ruas o dia todo; iam à escola somente de vez em quando e não permaneciam lá por mais que uma ou duas horas por dia. A frequência à escola estava deixando de fazer parte da sua socialização, não era sequer um evento previsto em sua programação semanal, nem se afigurava essencial para prepará-las para a vida adulta e de trabalho (Willis, 1977).

(8) Esta análise baseia-se no estudo "Cor, classe e modernidade na vida cotidiana de duas áreas da Bahia", que foi parte do programa de pesquisa da Fundação Ford "A cor da Bahia" na UFBA. O Conselho de Pesquisa Holandês para os Trópicos e o CNPq também forneceram apoio financeiro.

A turma, a "galera", e um fator mais impessoal, a televisão, foram tornando-se agentes de socialização mais importantes do que a escola. As conversas das turmas durante muitas horas fora da escola giravam em torno de consumo, paquera e diversão. A crise da educação pública, iniciada há cerca de vinte anos, resultará naquela situação resumida no dito popular: "Os professores fingem que ensinam e os alunos fingem que aprendem". Não é de admirar que a taxa de abandono escolar fosse altíssima. O motivo do abandono da escola por parte dos pais era óbvio: trabalhar para sustentar a família. No caso dos jovens, as motivações eram mais complexas. Tanto em Salvador como em Camaçari, apenas metade daqueles que já haviam abandonado a escola tinha como motivo a necessidade de buscar trabalho. A outra metade mencionava principalmente a falta de confiança na educação.

A porcentagem que disse estar desempregada era impressionante: 44% em Salvador e 62% em Camaçari, em 1993. Estes altos índices precisam ser examinados com mais cuidado. Os jovens em geral, incluindo-se aqueles com níveis de escolaridade mais altos, costumavam fazer uma clara distinção entre trabalho formal e biscate, preferindo dizer que estavam desempregados, mesmo quando envolvidos em alguma atividade econômica informal. O termo "desempregado" parecia conter menos estigma para eles do que para seus pais e avós. Para eles, biscate era algo que faziam enquanto não podiam encontrar um trabalho adequado. Quanto a seus pais, que estavam acostumados a se referir a qualquer tipo de atividade econômica informal como "minha ocupação", seria muito menos provável que se considerassem desempregados, e estavam mais satisfeitos com sua situação de trabalho. No bairro, estavam mais acostumados do que seus filhos a identificarem-se uns aos outros pelas suas "ocupações": o Zé pedreiro, o João encanador, a Maria lavadeira... Muitas garotas que ganhavam a vida como faxineiras ou lavadeiras diziam-se desempregadas por sentirem-se envergonhas com a associação a tal tipo de trabalho — para elas isto não era uma "ocupação".

Os pais consideravam-se melhores de vida do que a geração anterior, pois se alimentavam melhor, desfrutavam de mais conforto em casa e tinham vida mais longa, enquanto os mais jovens estavam menos satisfeitos com o seu padrão de vida e desencantados com as poucas oportunidades no mercado de trabalho. Os jovens haviam aprendido, enfim, a acreditar na ascensão social, no "progresso", do qual se sentiam excluídos. Sua frustração devia-se ao fato de medirem o sucesso em relação à classe média, com a qual estavam mais familiarizados do que seus pais. Não conseguiam enxergar o seu atual padrão de vida mais elevado e os padrões mais modernos de trabalho, disseminados rapidamente nas classes baixas desde meados dos anos 1970, como uma consequência do sucesso relativo de seus pais.

Tanto em Camaçari como em Salvador, a taxa de participação no mercado de trabalho crescia com a idade. O fato de que a maioria dos pais estava empregada, chegando até a ter mais que um emprego, ao passo que



a maioria dos filhos tinha nível de escolaridade melhor mas estava ainda desempregada, levava ao absurdo de que os primeiros tinham um pouco de renda, mas pouco tempo para relaxar, enquanto os últimos não tinham nenhuma renda, mas tempo ocioso de sobra. Os jovens, em sua maioria, tinham uma atitude diferente com relação ao trabalho: estavam esperando por um suposto "trabalho adequado", mas não tinham nem as qualificações manuais de seus pais nem os certificados mais avançados para obter os "empregos modernos". Enquanto esperavam, não aceitavam trabalhos malpagos e geralmente "indignos" disponíveis na região para aqueles com pouca ou nenhuma qualificação. Embora os pais se queixassem da "preguiça" e "frescura" dos filhos, a maioria dos jovens que estavam sem trabalho parecia menos incomodada em depender da escassa renda de seus pais do que em aceitar algum trabalho "abaixo do seu nível" — algo que não correspondesse às expectativas criadas pela escola, pelos meios de comunicação de massa e por sua turma.

Nem os pais nem os filhos costumavam procurar emprego em setores considerados inacessíveis a pessoas com pouca formação escolar ou a negros, em lugares "finos" como restaurantes e *shopping centers*. A grande diferença geracional estava no grande "respeito" que os pais manifestavam diante de pessoas ricas e/ou brancas, algo que os filhos viam como uma perda de prestígio: geralmente não sabiam como lidar com o "respeito" que empregadores, gerentes, chefes de equipe e contramestres esperavam dos seus subalternos (ou dos empregados em geral). Caso empregados, os jovens não costumavam acatar as ordens de superiores e sentiam-se ofendidos com facilidade. Outra diferença interessante entre as gerações era o tipo de válvula de escape usada. Tradicionalmente, a geração mais velha havia dado vazão às suas frustrações com relação ao mercado de trabalho por meio da prática religiosa. O candomblé está repleto de práticas e técnicas que magicamente invertem a baixa condição de trabalho: aqueles que são criados durante o dia podem ser reis e rainhas nas cerimônias de candomblé e até mesmo "curar" seus patrões, pois ainda é muito comum que uma dona-de-casa de classe média recorra à sua empregada doméstica para práticas mágicas. Os mais jovens são mais laicizados (Sansone, 1993) e podem manipular os símbolos do candomblé para reformular sua identidade negra, mas de forma muito menos sistemática que seus pais, no sentido de negociar a condição social, favores ou obtenção de empregos melhores. Em vez de negociar com seus patrões ou espíritos um "empurrão" para sair da pobreza, os jovens simplesmente fingem não ser pobres. Na tentativa de esconder a sua posição social dos estranhos, acabam por consumir ostensivamente símbolos de posição social associados à classe média e/ou à cultura jovem (Sansone, 1993).

Uma minoria crescente de jovens procurava alternativas aos trabalhos assalariados estáveis. Aqueles com melhor nível de escolaridade foram às ruas vender mercadorias eletrônicas baratas ou produtos de beleza contrabandeados do Paraguai, ou passaram a se dedicar ao emergente mercado de folclore baiano para turistas (como dançarinas, jogadores de capoeira ou

músicos). Um pequeno grupo preferiu emigrar para a Europa ou América do Norte. Para os jovens com pouca ou nenhuma escolaridade, uma "alternativa" poderia ser o crime leve — furto de bolsas, roubo não premeditado, tráfico de maconha. As "alternativas" para as meninas eram o uso do corpo, charme e beleza (ou conhecimento de como produzir beleza) e o trabalho como costureira, manicura ou cabeleireira, ou ainda "agarrar um homem" — aquele que demonstrasse seus sentimentos dando-lhes presentes e pagasse as despesas quando saíssem à noite. Elas desejavam um homem que demonstrasse "respeito" e não fosse mulhengo. Apesar da falta de dados, há evidências de que a prostituição está aumentando. Assim como na maioria dos países do Terceiro Mundo, no Brasil a prostituição é muito mais uma estratégia desesperada de sobrevivência do que uma profissão. Vale a pena salientar que a maioria destas "alternativas" está relacionada de uma forma ou de outra ao uso do corpo (negro) e da beleza.

À medida que a principal fonte de *status* dos pais, sua posição no mercado de trabalho, tornava-se uma base cada vez mais precária para o *status* desejado, os jovens passaram a dar mais ênfase ao poder aquisitivo — almejando um padrão de consumo impossível de alcançar mediante trabalhos convencionais. Seus colegas perguntavam muito mais "quanto você ganha?" do que "o que você faz para ganhar dinheiro?", e aquele que tentasse continuar no mesmo ofício de seu pai seria chamado de "otário". O *status* criado pelo consumo é ostentado principalmente no lazer público, o que faz com que estes momentos ganhem atenção especial, até mesmo para os desempregados ou subempregados. Comparados à geração anterior, os jovens investem menos tempo na família e acreditam muito mais em melhorar a condição social de forma vertical e individual — o que é feito sem o incômodo de estabelecer primeiro uma boa posição dentro da classe operária, conforme a maioria de seus pais havia tentado quando a industrialização na região de Salvador estava em andamento.

Nos bairros estudados, o número de jovens preparados para assumir todo tipo trabalho estava diminuindo. Também diminuía o número de meninas que preferiam encontrar um parceiro com um trabalho honesto, mesmo que malpago. A maioria dos jovens desempregados estava fazendo biscate — um número crescente até *preferia* este tipo de atividade a um trabalho fixo mas mal-remunerado — e apenas uma minoria se envolvia com atividades criminais como alternativa a um trabalho ou a um biscate. A mudança constante de emprego e os longos períodos de inatividade eram, para muitos, formas de expressar o seu descontentamento.

Passemos agora para a situação do jovem negro de classe baixa em Amsterdã. Os dados aqui são provenientes de uma pesquisa qualitativa feita durante o período de 1981 a 1991 nos bairros de West e Zuidoost<sup>9</sup>. A maioria dos informantes já vivia na Holanda há quinze anos ou mais. No Suriname a maioria dos pais dos jovens havia pertencido a classes baixas urbanas. Do grupo de 75 informantes entrevistados, apenas dezesseis tinham emprego, 49 estavam desempregados (a maioria já há mais de dois anos e alguns há

(9) A pesquisa foi conduzida em três fases: 1981-82 (Vermeulen, 1984), 1983-84 (Sansone, 1986) e 1988-90 (Sansone, 1990). Entrevistou-se um total de 157 informantes com idade entre 14 e 37 anos, sendo 46 do sexo feminino. Mantive contatos superficiais com muitos outros jovens. Um grupo principal de 75 informantes foi entrevistado durante as três fases. Conheci a maioria deles num centro de treinamento para jovens surinameses com baixo grau de escolaridade, dentre os quais entrevistei 22 participantes em 1982. Durante 1983-84 e 1988-90 fiz pesquisa de campo em Amsterdã, nos bairros West e Zuidoost, para onde alguns dos principais informantes haviam se mudado temporariamente. Isto permitiu que eu gravasse as histórias de vida, dentre as quais quinze eram de mulheres. Ao escolher os informantes não procurei obter representação estatística, mas sim um perfil dos jovens crioulos de classe baixa em Amsterdã. Tentei, por exemplo, limitar o número daqueles que apresentassem um comportamento marginal premeditado, embora alguns deles acabassem desenvolvendo tal comportamento no decorrer da pesquisa.

sete anos), dois estavam presos e oito estudando (nenhum em cursos diurnos). Apenas dois eram mulheres e tinham emprego, e dos quatorze que tinham filhos, dez viviam de salário-desemprego. Durante o período de dez anos da pesquisa, este grupo de informantes manteve um padrão no qual uma pequena minoria tinha emprego estável e outra estava engajada em período integral em atividades da economia informal (*bossels*). A maioria vivia do seguro social e alguns conseguiam alguma renda extra com biscoitos. Os poucos informantes com emprego estável costumavam se isolar dos parentes e amigos desempregados por medo de serem "puxados para baixo". Para a maioria dos informantes, no entanto, o trabalho em período integral e o desemprego passivo eram duas extremidades de uma escala de possibilidades na qual havia alguma mobilidade.

Além de familiarizados com o desemprego, esses jovens crioulos, principalmente aqueles crescidos na Holanda, estavam cada vez mais familiarizados com a sociedade holandesa. Isto significa que estavam em sintonia com as expectativas de consumo do jovem branco holandês de Amsterdã, principalmente os que estavam "na moda" e com quem dividiam as pistas de dança. Por meio da mídia, experimentavam indiretamente as conquistas sociais e estilos de vida dos negros no exterior, especialmente nos Estados Unidos, o que influenciava suas expectativas com relação ao consumo, ideal profissional, "respeito" (o *status* que eles acreditavam merecer) e como alcançá-lo. Tais expectativas, que eram altas em relação ao seu baixo nível de escolaridade, coexistiam com a "normalidade" do desemprego em seu próprio meio. Isso influenciava o seu compromisso perante a educação e suas atitudes e comportamentos com relação ao trabalho e ao tipo de ocupação. Para alguns pode ter sido a força propulsora de uma busca contínua e desesperada de alternativas ao trabalho assalariado estável. Tais alternativas poderiam ocorrer no mundo do entretenimento, mas também na economia informal ou criminal.

As estratégias de sobrevivência das quais estes jovens crioulos dispunham para conseguir mobilidade social ou "respeito" eram sustentadas por uma ideologia específica. Os informantes diziam que a sua marginalização estava acima de tudo e historicamente enraizada no seu passado surinamês-crioulo e na natureza crioula, ou às vezes na índole negra em geral. *Hossels* eram tipicamente surinameses; a importância de se divertir, ser mãe e manter certos tipos de trabalho estava enraizada na "mentalidade" crioula. A aversão ao *status* de trabalhadores manuais também tinha uma origem histórica. Como no passado, os negros ainda estavam sendo forçados a executar trabalhos que não queriam ou de que não gostavam. Eles viam esta aversão como uma rejeição ao trabalho monótono, um produto da resistência histórica dos escravos ao trabalho na lavoura.

Esta ideologia era mais forte entre a minoria dos *hosselaars* de rua. O que importava era a quantidade de dinheiro, e não a fonte. O poder aquisitivo era mais importante para o *hosselaar* do que a posição de trabalho ou a escolaridade, e ele não distinguia entre trabalhador e desempregado, mas entre pessoas ativas e inativas, "à-toa". O viciado

esfarrapado e barulhento não era respeitável, e não o traficante; não o cafetão, mas a prostituta que era "suja". O cafetão dizia que fazia o que fazia porque os negros não tinham outro caminho para o sucesso. O que ele ganhava se destinava eventualmente a alguma boa causa: ajudar a construir, no Suriname, uma casa para sua mãe ou um negócio respeitável. O seu *hossel* era também uma forma de protesto contra a exploração colonial do Suriname e a privação dos negros na sociedade holandesa. Não estava, enfim, "trabalhando", mas aproveitando ao máximo a vida.

Apesar de todas essas tentativas de explicar a sua própria estratégia de sobrevivência como tipicamente crioula, a atitude dos *hosselaars* com relação ao trabalho, os seus métodos e ideologias tinham origens diferentes. O seu enfoque era em parte enraizado nas tradições e passado social e cultural dos crioulos de classe baixa no Suriname e em séculos de experiência de vida com instabilidade social. O *status* muito baixo designado ao trabalho manual monótono era parte desta tradição (Brana-Shute, 1978; Sansone, 1992). As tradições crioulas também incluíam certos *hossels* vindos do Suriname, tais como a organização de caixas (clubes de poupança) ou de festas comerciais. Mas as estratégias de sobrevivência dos informantes eram também resultado de suas vidas na Holanda. Muitos *hossels* haviam sido introduzidos em diferentes tipos de ocupação pelos próprios holandeses brancos: trabalhos por baixo do pano para os beneficiários de seguro social, *snorren* (táxi pirata) e drogas nas ruas no bairro de Zeedijk já existiam antes da imigração em massa de surinameses. Estratégias de negociação de mercadorias roubadas foram concebidas por jovens marginais holandeses, que conheciam nas ruas, nas instituições para jovens ou, às vezes, na prisão, e suas atividades com serviço de sexo por telefone e de acompanhantes foram influenciadas pelo *penose*, o submundo da cidade. Outra influência era a ética antitrabalho dos jovens brancos "alternativos", como *punks* e *squatters*, que os crioulos conheciam em lugares como os centros de comunidade para jovens. Nos anos 1970, Biervliet (1975) já havia traçado as semelhanças entre a subcultura crioula do *hosselaar* em Amsterdã e as subculturas extremamente visíveis dos que estavam desempregados há muito tempo e dos jovens "alternativos". De um modo geral, os *hosselaars* não foram inovadores nem abriram nenhum "mercado de oportunidades": simplesmente se apossaram dos métodos já existentes em Amsterdã e lhes deram uma nova embalagem com cara surinamesa.

Todos os informantes reagiram à discriminação do mercado de trabalho criando suas próprias estratégias de sobrevivência. Tais tentativas de escapar da discriminação geralmente levavam à auto-exclusão — embora por vezes ocorresse de forma inconsciente e sem causar nenhum dano visível. A combinação entre a posição marginal no mercado de trabalho e o fracasso na economia informal levou muitos deles a concentrar-se mais nas diversões (Sansone, 1992), maternidade e em *hossels* ilícitos do que na escola e no mercado de trabalho formal. O sucesso num emprego estável reduzia o interesse em alternativas de rua,

e o sucesso como *hosselaar* podia diminuir o interesse na escola. A popularidade de um dos extremos desta série contínua, empregos estáveis e *hossels* ilícitos, variava de acordo com as tendências de trabalho e fatores individuais. O tempo de desemprego era também um fator, já que os vários anos de sobrevivência com o seguro-desemprego os forçavam a adotar expectativas mais baixas ou mesmo os deixavam menos atentos a novas oportunidades.

As tradições crioulas continuavam a desempenhar um importante papel na maneira como expressavam o seu descontentamento com a sua baixa posição social e na criação de "soluções alternativas". No entanto, quanto mais tempo estes jovens crioulos tivessem vivido na Holanda, mais a sua condição de emprego e ética de trabalho era governada por fatores intrínsecos à sociedade holandesa (Cross e Entzinger, 1988). Os obstáculos associados à migração haviam se tornado menos relevantes: o processo de exclusão do mercado de trabalho holandês, o desenvolvimento do setor informal e os efeitos do sistema de seguro social é que pareciam tornar o trabalho fixo menos atraente e os *hossels* cada vez mais atraentes. A sua auto-exclusão — falta de capacidade para aproveitar meios de desenvolvimento como bolsas de estudo — tornara-se cada vez mais semelhante aos obstáculos sutis que frustram a mobilidade social individual daqueles jovens brancos holandeses denominados "marginais".

Havia, no entanto, duas diferenças importantes entre o crioulo de classe baixa e o jovem holandês branco. Primeiro, os jovens negros *se sentiam* diferentes, atribuindo este fato à cultura crioula e à consciência coletiva de um passado de escravidão, colonialismo e privação social; segundo, achavam-se discriminados pela maioria de brancos com base na aparência física. Este racismo teve um papel importante não somente na auto-imagem e no processo de criação de uma etnicidade negra, mas também influenciou a maneira como eles interpretavam os meios de desenvolvimento disponíveis. Na sua vida cotidiana, a habilidosa demonstração da negritude era um tema central, assim como o medo da discriminação racial e seus constantes esforços de evitá-la. A fixação em setores e ocupações em que, de acordo com a sua percepção, a negritude não era tratada de forma tão negativa tornou-se parte da sua estratégia de sobrevivência, mas ao mesmo tempo alimentava sua auto-exclusão. Embora a discriminação racial não fosse o único motivo de permanecerem numa posição baixa na sociedade, representou um grande empecilho para o seu desenvolvimento: pela exclusão do jovem negro e por promover a desilusão e o escapismo.

### Semelhanças e diferenças

É óbvio que os sistemas locais de oportunidades em Amsterdã e Salvador são muito diferentes. Embora a Holanda tenha obtido boa fama

pela flexibilidade do seu mercado de trabalho, tal processo se deu num contexto trabalhista relativamente estável e rígido, com informalidade limitada e um sistema de bem-estar social bem-articulado. A opção para aqueles sem qualificação pode ser o auxílio-desemprego. Em Salvador, o pobre e o desempregado têm menos opções. Portanto, ao passo que para muitos surinameses holandeses a questão é conseguir um emprego que pague razoavelmente melhor do que os benefícios de um seguro-desemprego, a questão principal no Brasil é obter e manter um emprego decente. Os dados oficiais sobre o desemprego e a participação da mão-de-obra nos dois países são de difícil comparação, pois não são obtidos de acordo com os mesmos padrões e porque os dados oficiais brasileiros não correspondem à real taxa de desemprego<sup>10</sup>. Mas sabe-se que a reestruturação da economia na última década resultou numa semelhança interessante entre Amsterdã e Salvador: a falência do sistema de *status* baseado numa posição no mercado de trabalho. Isto se deve, em grande parte, à diminuição do poder aquisitivo nos tipos de empregos sem qualificação que os informantes podiam conseguir. Tal tendência é vista em sociedades que, atualmente, valorizam estilos de vida que dão grande visibilidade ao consumo. Além disso, há um número crescente de pessoas para quem um trabalho fixo acabou tornando-se uma atividade de fato estranha. Tanto no Brasil como na Holanda o aumento da especialização e a ressegmentação do mercado de trabalho estão a par do estreitamento da distância simbólica entre as expectativas de classes sociais diferentes em termos de qualidade de vida, poder aquisitivo e qualidade do trabalho. Uma consequência dessa demanda por uma mobilidade ascendente é que, na percepção das classes mais baixas, muitos empregos passaram a ser considerados indesejáveis ou "sujos". Estratégias semelhantes também estão sendo organizadas nos dois países para atingir mobilidade social. O significado do funcionalismo público, do exército e das companhias estatais como meios de mobilidade social para as populações negras é um fenômeno comum em todo o Atlântico Negro — e as companhias estatais são de especial importância no Brasil (Silva, 1997; Figueiredo, 1998) —, possivelmente porque a cor tem pouco peso nos critérios de contratação e nas perspectivas profissionais dentro do setor público. Outra semelhança relativa entre os dois países é a grande representação dos negros em certas profissões na área de lazer (principalmente esportes, dança e música popular), embora a importância desses profissionais nos dois países seja consideravelmente diferente.

Uma grande diferença está no grau de intervenção estatal na vida cotidiana do pobre urbano. Tanto em Salvador como em Amsterdã a marginalidade relativa dos negros de grandes fatias dos mercados de trabalho não é um fato novo. Sob muitos aspectos, os crioulos de classe baixa de hoje, bem como outros grupos de "imigrantes-problema", são vistos de forma semelhante aos "anti-sociais", um grupo problemático de brancos e "pobres indignos", retratados na literatura holandesa popular e erudita antes da II Guerra Mundial (Regt, 1984; Swaan, 1988). Também no Brasil, construções culturais antigas sobre as patologias do "pobre indigno"

(10) Por exemplo, o IBGE registra como trabalhador qualquer pessoa com mais de 10 anos que esteja envolvida com algum tipo de atividade na economia informal por pelo menos 20 horas por semana.

— das quais a grande maioria se aplicava originalmente à onda de novos pobres urbanos que precederam e seguiram a abolição da escravidão — ainda parecem co-prescrever interpretações atuais dirigidas aos pobres urbanos, em grande parte negros e mestiços. Nos anos da Primeira República, logo após a Abolição, a preocupação com o pobre limitava-se à implantação de medidas de "higiene social" e ao combate de doenças contagiosas (Stepan, 1991). Até a ditadura Vargas, nos anos 1930, a qualidade de vida, a vida em família e as relações e mistura entre grupos étnicos do povo brasileiro desenvolveram-se em grande medida fora das operações do Estado, e talvez até opondo-se a elas. Dos anos 1940 até os anos 1970, as tentativas do Estado de melhorar as condições de vida e "organizar" a vida dos pobres urbanos foram intermitentes e não tiveram como resultado um Estado de bem-estar social eficaz e abrangente. Nos últimos vinte anos, com a retração generalizada do Estado e os cortes nos gastos públicos, as condições de vida nas cidades têm novamente se desenvolvido, não obstante, com um relativo grau de autonomia. A começar pela (tardia) abolição da escravidão, o desinteresse por parte do Estado uniu-se à falta de qualquer estratégia que associasse a negritude ao pobre (indigno). Nos planos de ação pública, questões como pobreza, doenças sociais e higiene pública nunca ficaram explicitamente associadas com "ser negro" — embora isto sempre tenha ocorrido na prática do policiamento (Chalub, 1990).

De forma generalizada, pode-se dizer que no Brasil a exclusão social das pessoas escuras e a sua concentração entre os pobres se deveram, em grande parte, à ausência do Estado, ao passo que na Holanda este fenômeno ocorreu *apesar* das medidas tomadas pelo Estado e da existência de um dos sistemas de bem-estar social mais desenvolvidos do mundo. Na Holanda, o Estado garante os direitos individuais e a satisfação de várias necessidades básicas, mesmo para os pobres. De modo geral, a lei é cumprida. No Brasil, o indivíduo determina de forma dramática a execução da lei, o princípio geral do direito não é tão eficiente e democrático como na Holanda e o Estado é uma máquina "neutralizável" mediante ações individuais. Esta relação individualizada com a lei e o Estado produziu grandes disparidades nas relações raciais e um processo de negociações injustas entre a população negra e o poder e o Estado (DaMatta, 1987; Viotti da Costa, 1989; Fry, 1997).

Nos últimos anos, o papel do Estado na formação social retrocedeu nos dois países, ao passo que se desenvolveram os meios de comunicação de massa e a publicidade. Os não-brancos na Holanda, embora em número proporcionalmente menor, estão cada vez mais presentes nas representações da "holandesidade" pública, como parte das avançadas estratégias mercadológicas e comerciais ou porque a publicidade passou a pintar um quadro social alicerçado num multiculturalismo emergente. No Brasil, ao contrário, os negros estão representados em número muito menor na publicidade e nos meios de comunicação de massa, principalmente nas telenovelas, embora mais negros estejam sendo vistos nos

últimos anos em propagandas de companhias e serviços públicos ou semipúblicos. É possível que a pequena representação dos negros se deva à relativa falta de um discurso multicultural de como o Brasil deve ser retratado pelo mercado, ou ao fato de o consumo popular ser muito limitado. As estratégias mercadológicas, principalmente para as mercadorias consideradas sofisticadas pelos padrões regionais (algumas das quais consideradas comuns na Holanda, como alimento processado, carros econômicos ou telefones celulares), ainda destinam-se basicamente aos altos escalões da metade branca da população brasileira. Estratégias agressivas para seduzir novos grupos de consumidores são empregadas insuficientemente, e embora o número de afro-brasileiros de classe média esteja em constante crescimento (Figueiredo, 1998), os grupos de consumidores definitivamente ainda não são constituídos com base na sua etnicidade.

No que diz respeito à construção da identidade negra, tanto no Brasil como na Holanda a cultura negra está cada vez mais voltada para o aspecto estético, por meio do uso de símbolos associados ao corpo negro e a uma suposta sensibilidade negra. Para os mais hábeis, esses símbolos melhoram suas oportunidades de acesso à cultura jovem e ao que parece ser um novo nicho sensual na divisão de trabalho dentro da moderna sociedade ocidental urbana. De portador de um estigma, o corpo negro é transformado numa vitrine de uma nova maneira, "natural" e por vezes hedonística, de relacionar-se com a modernidade. Este enfoque estético da cultura negra é particularmente evidente no campo da música popular — a interação entre o que é percebido como música negra e a música dominante ou "branca". Esta ênfase hedonística aumenta o grau de "naturalidade" da construção da diferença da "raça negra". Tanto em Salvador como em Amsterdã este é um processo que opera tanto de fora, por meio da perspectiva sobre o povo negro, como de dentro, por meio da auto-imagem de muitos negros, sobretudo certas lideranças negras que sustentam que os negros são de fato biologicamente diferentes do resto — mais próximos da natureza, mais sensuais e sentimentais.

A ênfase no consumo é uma faca de dois gumes. O consumismo pode ser visto como um meio de alcançar a cidadania e de participar na sociedade, mas é também um campo disputado no qual se experimenta o sucesso mas também a exclusão e a frustração, já que somente uma minoria consegue adquirir os símbolos de *status* do consumismo moderno. Entre os jovens negros de classe baixa, as imagens atraentes e globalizadas do sucesso centradas na situação do negro nos Estados Unidos, principalmente no mundo do entretenimento e dos esportes profissionais, podem tanto estimular um superprogresso em certas fatias limitadas do mercado de trabalho como disseminar frustração em relação ao que é interpretado no mundo todo como subprogresso (Cashmore, 1995).

Nas duas cidades existem vários grupos que buscam nos negros dos Estados Unidos tanto inspiração cultural como um parâmetro de comparação. O modo como a cultura negra é construída nos Estados Unidos é um



ponto de comparação necessário para o estudo da cultura negra em outros contextos. Toda a série de "verdades" (ou truísmos) étnicas altamente naturalizadas sobre a personalidade do negro masculino ou feminino, sobre a população negra de classe baixa, sobre a preferência profissional dos negros, sobre a família negra, sobre a sensualidade e sentimentalismo dos negros tornou-se parte essencial da divisão étnico-cultural do trabalho nos Estados Unidos. Tais construções estão freqüentemente refletidas na publicidade, na mídia e nos filmes. Em razão do poder da imagem negra (e branca) dos Estados Unidos nas correntes culturais globais (por exemplo, no modo como os negros são representados nas campanhas publicitárias de símbolos populares de *status*, como calçados esportivos), muitas dessas imagens são reconhecidas na atualidade no mundo todo. Elas permeiam a imagem que se tem dos negros, assim como a sua auto-imagem, mesmo nos lugares mais distantes. Portanto, parecem pertinentes algumas conclusões sobre a especificidade ou universalidade de certas características dos sistemas de relações raciais nos Estados Unidos e sobre a "americanização" de variantes regionais da cultura negra.

Nos Estados Unidos, assim como em outros países do Atlântico Negro, os negros estão representados em maior número entre os pobres, o "pobre moderno" e a geração sem emprego. Não obstante, a distribuição da população negra na força de trabalho é específica, assim como as estratégias dispostas pelos negros no mercado de trabalho — desde a classe média até os "desclassificados". Os negros marginalizados nos Estados Unidos tendem a ser mais antagonistas em relação às tendências prevalecentes do que os negros baianos e, até certo ponto, os de Amsterdã. Durante as últimas décadas, os negros dos Estados Unidos desenvolveram estratégias de sobrevivência alicerçadas no distanciamento da classe média branca. Ocorre praticamente o oposto no Brasil, onde os negros têm historicamente tentado seduzir e atrair a classe média branca. As expressões culturais afro-brasileiras, tais como rituais religiosos ou criação musical, são essencialmente abertas aos brancos. Os crioulos da Holanda, principalmente a geração mais jovem, passam por um processo em que estão, por assim dizer, "tornando-se negros" (Sansone, 1994). Conforme já aconteceu na Grã-Bretanha e na França, os crioulos estão redefinindo a sua identidade étnica por meio da sua experiência de migração. A cultura negra dos Estados Unidos é uma fonte de inspiração importante neste processo; afinal de contas, esse país tem sido parte do horizonte cultural surinamês há décadas — primeiro no Suriname, onde significava a modernidade sem o colonialismo, e agora na Holanda, onde a cultura negra dos Estados Unidos oferece claras evidências de que modernidade, consumo e negritude podem andar juntos. Em outras palavras, ser étnico não significa necessariamente ser marginal.

Quando os jovens negros em Amsterdã e Salvador saem para "comprar cultura", escolhem entre os símbolos étnicos apresentados pelas novas correntes culturais globais, que são informados pela classe, idade, gênero e circunstâncias regionais. Os símbolos globais negros são tirados

principalmente das regiões do Atlântico Negro onde se fala inglês. Com o sucesso mundial do reggae e a popularidade do estilo rastafari, a Jamaica é uma importante fonte de inspiração, juntamente com os Estados Unidos e o Reino Unido (Savishinsky, 1994; Sansone, 1997 e 1998). Tais símbolos globais negros são reinterpretados seletivamente nos contextos nacionais, e o que não combina com a própria situação do indivíduo é rejeitado. Embora os ícones associados à música e aos estilos jovens tendam a convergir na mesma direção (a exemplo do que aconteceu com a parafernália do reggae e do hip hop), as preferências musicais e as reinterpretações concretas de tais ícones são firmemente locais. Entre os jovens negros no Brasil, palavras em inglês como *"black"*, *"funk"* e *"brother"* ganharam significados locais muito específicos que inferem associações muito mais com o consumo, prosperidade e hipermodernidade do que com relações raciais polarizadas (Viana, 1988; Midlej e Silva, 1998; Sansone, 1998).

Em Amsterdã e Salvador o relacionamento com o universo de redes negras de falantes do inglês é um tanto diferente. Em Amsterdã a proporção de negros que pode consumir mercadorias culturais e símbolos originários do mundo de fala inglesa é muito maior do que em Salvador, onde a grande maioria da população negra não consegue nem sequer suprir suas necessidades básicas, muito menos comprar CDs ou moda inspirada no hip hop. Amsterdã está, ainda, muito mais próxima das correntes culturais ocidentais. Por outro lado, os símbolos e artefatos afro-baianos têm sido fundamentais na construção da imagem do Brasil no exterior e a música afro-baiana e outras formas culturais (tais como a capoeira) têm um lugar evidente na world music e estão tendo cada vez mais repercussão nos Estados Unidos e Europa. Se Amsterdã é uma cidade de transmissão da cultura negra internacional, um lugar onde a cultura é processada e "empacotada", então Salvador é uma cidade de fonte — um local onde os "africanismos" são produzidos e reproduzidos.

Os moldes responsáveis por um enfoque estético da cultura negra são diferentes nas duas cidades. Isto se deve, em primeiro lugar, às diferentes tradições de incorporação da negritude ou do "ser branco" e diferentes histórias da moralidade sexual. Existe uma relação muito próxima entre a maneira como os corpos negros masculinos e femininos são vistos numa sociedade e a maneira como são usados na construção da etnicidade e "diferença" negras. Salvador é uma cidade tropical onde a classe baixa e até grande parte da classe média têm uma vida social muito centrada na rua. Ser branco, e não negro, é exótico. Os olhos azuis despertam um frenesi no sexo oposto que se compara à chegada das trancinhas de cabelos "rasta" nas escolas holandesas de classe baixa na década de 1970. Em Salvador, muito mais do que em Amsterdã, o flerte acontece em público. Ser um bom dançarino é visto como uma característica de todos os baianos, e não uma qualidade específica do íntimo estranho, o crioulo<sup>11</sup>. O segundo motivo da diferenciação dos modos estéticos é a "visibilidade" diferenciada dos jovens negros nas duas cidades. Em Amsterdã, o simples fato de agruparem-se numa esquina, falando alto, bebendo cerveja ou comentando sobre as

## REFERÊNCIAS

- Agier, Michel. "Espaço urbano, família e status social. O novo operariado baiano nos seus bairros". *Cadernos CRH*. Salvador, nº 13, 1990.
- \_\_\_\_\_. "Ethnopolitique — racisme, status et mouvement noir à Bahia". *Cahiers d'Études Africaines* (Ehess), XXXII(1), 1992.
- Anderson, Elijah. *Streetwise. Race, class and change in an urban community*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Bacelar, Jeferson. *Etnicidade. Ser negro em Salvador*. Salvador: Yanamá, 1989.
- Bastide, Roger. *Les Ameriques noires*. Paris: Payot, 1967.
- Biervliet, Willem. "Werkloosheid van jonge Surinamers in de grote steden van Nederland". *Jeugd en Samenleving*, 5(12), 1975.
- Brana-Shute, Gary. *On the corner. Male social life in a Paramaribo creole neighbourhood*. Assen: Van Gorcum, 1978.
- Bourgois, Philippe. *In search of respect. Selling crack in El Barrio*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1995.
- Canclini, Nestor G. *Consumidores e cidadãos*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.
- Cashmore, Ellis. *Black culture industry*. Londres: Routledge, 1995.
- Chalub, Sidney. *A guerra contra os cortiços: a cidade do Rio, 1850-1906*. Campinas: Ed. Unicamp, 1990.
- (11) É curioso que em alguns bairros frequentados por turistas europeus a negritude seja "desempenhada" de maneira que me lembrava Amsterdã. Jovens atraentes, principalmente as mulheres, que desenvolvem uma estratégia de sobrevivência acompanhando turistas brancos durante suas férias na Bahia são chamados de "comedores de gringo" ("paggringo") ou "negros de carteirainha" por outros jovens negros.

garotas que passam, pode ajudar a tornar um grupo de jovens negros um fenômeno "étnico" aos olhos dos não-negros. Em tais casos, a negritude deles é associada a um comportamento considerado altamente sexual, grosseiro e até ameaçador pelos padrões vigentes. Em Salvador — onde ser negro significa pertencer à classe baixa — o estigma da negritude não é tão associado aos jovens negros que ficam perambulando pelas ruas para exibir seu corpo negro. Isto se deve ao fato de o corpo negro ter estigma associado à pobreza e ao trabalho pesado (aparência não saudável, maus modos, falta de dentes, cicatrizes, calos, varizes, doenças e ferimentos de pele) ou porque o indivíduo se apresenta com uma pessoa indecente ou desempregada. No passado, o *malandro*<sup>12</sup> exibia com orgulho todos os atributos que demonstravam que ele não estava fazendo nenhum trabalho pesado: unhas cumpridas, mãos bem-cuidadas, pele perfumada, camisas imaculadamente brancas. O jovem *malandro* de hoje se diferencia dos *otários* por meio da sua reinterpretação à moda funk da roupa de praia da Califórnia (tornada mais acessível com as etiquetas de *griffe* falsificadas e contrabandeadas do Paraguai). A polícia, que pelo menos nas ruas é esmagadoramente negra ou mestiça<sup>13</sup>, reforça a importância desses sinais de diferenciação da classe baixa e negra. Até trinta anos atrás, nas suas freqüentes rotas noturnas, eles teriam prendido um jovem sem calos nas mãos; hoje eles prendem aqueles que vestem roupas de praia "funky" muito caras.

O fundamental aqui é se a exclusão e a auto-exclusão têm base na etnicidade. Tanto os afro-brasileiros como os crioulos em Amsterdã podem ser considerados minorias coloniais. Como muitos outros antes dele, que escreveram sobre escolas dos Estados Unidos, Ogbu (1978) mostrou como os jovens de classe baixa, especialmente os homens, de minorias coloniais costumam adotar uma atitude de resistência à educação formal e ao trabalho não especializado. O principal motivo desse antagonismo aos valores prevalecentes, defende Ogbu, é que a sua incorporação forçada no mercado de trabalho está associada à sua percepção perspicaz dos limites das suas possibilidades de trabalho. Com relação aos esforços pessoais, os negros tradicionalmente evitam a competição direta com os brancos por medo de represálias. Os limites das suas possibilidades de trabalho, em vez de estimulá-los a estudar mais, freqüentemente acabam por desencorajar qualquer estudo. Atitudes semelhantes podiam ser encontradas entre os informantes nas duas cidades. Em Salvador, no entanto, a autopercepção de exclusão não existe em termos de negro ou branco, nem de etnicidade. Lá a vitimização é entendida em termos dos "fracos" e não da cor ou raça, embora os fenótipos negróides sejam parte da construção de "fraqueza". A maioria dos negros brasileiros de classe baixa acredita firmemente que qualquer mobilidade ascendente é resultado da capacidade e da oportunidade de integração junto à principal corrente da sociedade, que eles vêm como "brasileiros" e não "brancos". Os mesmos jovens negros brasileiros que evitam certos trabalhos por não serem "ideais" argumentam de maneira que poderia provocar perplexidade em muitos de nós: embora insistam que

(12) Entre os crioulos de classe baixa no Suriname (Brana-Shute, 1978), e depois na Holanda, pode-se encontrar o personagem popular do *wakaman* (literalmente, "o homem que anda"). Sua habilidade em evitar trabalho trivial o torna muito semelhante ao *malandro*. O *malandro* e o *wakaman*, com seus estilos de vida hedonísticos e sua habilidade de esquivarem-se do trabalho monótono, foram figuras fundamentais na construção da atitude em relação ao trabalho dos informantes nas duas cidades. No Brasil, embora a maioria dos *malandros* seja negra, eles não são celebrados como personagens negros no samba e nos romances populares, mas sim como protótipos de um personagem nacional e da "brasileirice" popular. Pesquisas sobre o *malandro* resultaram em várias publicações (cf., por exemplo, DaMatta, 1979).

(13) Não há disponibilidade dos números exatos sobre a cor dentro da polícia baiana. A título de referência, no estado do Rio de Janeiro, de acordo com as estatísticas oficiais do Departamento de Estatística da Polícia Militar, apenas cerca de 30% dos 28.000 homens do corpo policial identificam-se como brancos. Cerca de um terço deles relatam ter cabelo crespo, o que significa que na verdade são brancos da terra, mestiços de pele clara.

tal abstenção não é consequência do racismo, acreditam que se beneficiariam com amigos brancos e ao estabelecer "conexões" com pessoas brancas influentes. Em outras palavras, a exposição à discriminação racial e a exclusão social do grupo estudado em Salvador, e suas reações de auto-exclusão a estes fatores, não foram acompanhadas de nenhuma atitude com base na etnicidade (Warren, 1997), embora eles de fato resistam à escola e ao trabalho monótono. Conforme autores como Perlmann e Waldinger (1997) enfatizaram, muito dessa atitude contracultural, em vez de estar etnicamente fundamentada, é no geral típica das classes baixas, que têm historicamente se inclinado a enfatizar a solidariedade de grupo e a desprezar tentativas individuais de mobilidade ascendente. Portanto, a auto-exclusão pode estar ligada ao que é comumente visto como uma atitude antagônica com relação à sociedade branca, mas pode também estar ligada a uma atitude de integração com relação à vida, como vemos no Brasil.

Por que a etnicidade negra é menos importante quando os brasileiros explicam suas próprias posições sociais? Eu sugeriria quatro motivos inter-relacionados. Primeiramente, a história das relações raciais no Brasil difere notavelmente do Suriname e da Holanda. O Brasil constitui a principal variante ibérica de colonialismo e relações raciais (Hoetink, 1967), o que é caracterizado por coligações e limites étnicos relativamente fluidos, uma ênfase universalista sobre lei e Estado, a institucionalização de um grupo de mulatos e a presença do catolicismo romano como religião predominante. A Igreja católica "acolheu" almas tanto brancas como negras, mas ofereceu espaço nas suas manifestações populares para uma interpretação seccional da palavra de Deus e da liturgia. Os escravos eram obrigados a converter-se ao catolicismo assim que chegassem às costas brasileiras. No Suriname, em contraste, a conversão à fé cristã era desencorajada, quando não proibida. Depois da abolição da escravidão, a experiência religiosa permaneceu diferente nos dois países porque o pluralismo era aceito no Suriname. Eu concordaria, juntamente com Hoetink (1967), que a tradição religiosa foi em especial importante. O universalismo da sociedade afro-latina (um país, uma lei, um povo/raça, uma religião) teve sua origem na tradição católica. A tradição protestante, talvez por estar acostumada a ter igrejas diferentes para pessoas diferentes, coincidiu com, e até fortaleceu, uma atitude liberal quanto à diversidade étnica na sociedade. Hoje o Brasil é uma república federal com um poder central forte que opera num contexto de dogmas estritamente universalistas, uma história de mistura racial, um sistema de classificação racial não polarizado, uma antiga tradição sincrética dos campos de cultura e religião populares, uma tradição de intolerância com relação à diversidade étnica na vida política, uma aversão geral à etnicidade e, mais recentemente, uma considerável dificuldade em permitir qualquer multiculturalismo na educação (Souza, 1997; Sansone, 1998). No Brasil "heterofóbico"<sup>14</sup> o direito à diversidade cultural é efetivamente negado nas variantes tanto intelectuais como iletradas do discurso de democracia racial. Ambas não só abominam o

Cross, Malcom e Entzinger, Han. "Caribbean minorities in Britain and the Netherlands: comparative questions". In: Cross, Malcom e Entzinger, Han (eds.). *Lost illusions: Caribbeans in Britain and the Netherlands*. Londres: Routledge, 1988.

DaMatta, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

\_\_\_\_\_. *Relativizando. Uma introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

Datafolha. *Racismo cordial*. São Paulo, 1995.

Departamento de Estatísticas de Amsterdã [Amsterdams Bureau voor de Statistiek]. *Arbeidskrachtentelling*. Amsterdã: Gemeente Amsterdam, 1991.

Figueiredo, Angela. *Novas elites de cor*. Salvador: dissertação de mestrado, Departamento de Sociologia da UFBA, 1998.

Frazier, Franklin. "The negro family in Bahia, Brazil". *American Sociological Review*, 4(7), 1942.

\_\_\_\_\_. *Black Bourgeoisie*. New York: St.Martin's Press, 1962.

Freeman, R. e Holzer, H. *The black youth employment crisis*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Fry, Peter. "O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a 'política racial' no Brasil". *Revista da USP*, nº 28, 1997.

Gans, Herbert. "Second generation decline: scenarios for the economic and ethnic futures of the post-1965 American immigrants". *Ethnic and Racial Studies*, 15(2), 1992.

Gendron, B. "Fetiches and motorcars: negrophilia in French modernism". *Cultural Studies*, nº 4, 1990.

Gilroy, Paul. *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness*. Londres: Verso, 1993.

(14) No Brasil a integração dos migrantes e a miscigenação foram incentivadas, enquanto a formação de minorias étnicas foi desencorajada e até banida.

racismo como também prestigiam a mistura biológica e cultural nos rituais públicos de miscigenação, em atividades de lazer e na religião popular. Já a Holanda é um país onde o povo negro é relativamente pequeno, uma minoria migrante recente e cujos limites étnicos são mais acentuados que no Brasil. O país tem também uma tradição conhecida como *pilarização*, que havia previamente determinado uma segregação de amplas consequências dentro das orientações políticas e religiosas. Embora esta tradição tenha se enfraquecido consideravelmente nas últimas décadas, estabeleceu a base para o surgimento — numa proporção maior do que na maioria dos outros países de imigrantes europeus (Vermeulen, 1997) — de novas escolas religiosas que atendem aos descendentes dos imigrantes, em sua grande maioria muçulmanos. A etnicidade e o direito à diversidade cultural e religiosa são exaltados na Holanda como "bens", como algumas das melhores características do país. Juntamente com esta celebração de diversidade, porém, a Holanda registrou altos níveis de miscigenação nas últimas quatro décadas, devidos sobretudo a uniões de holandeses brancos com cidadãos holandeses de origem indonésia, crioula, antilhana e moluca. Embora o desenvolvimento de uma identidade étnica "misturada" seja ainda limitado, essa mistura étnica já está trazendo desordem ao sistema de classificação étnica estabelecido, o qual é fundamentado na polaridade *allochtoon/autochtoon* (alienígena/indígena), ou branco/não-branco (Heelsum, 1997)<sup>15</sup>.

O segundo motivo para a ênfase diferencial na etnicidade negra é que as divisões etnoculturais de trabalho têm sido historicamente bem diferentes nos dois países. No Brasil, o discurso sobre trabalho pesado é em grande parte associado ao corpo negro (desrespeitado e malnutrido). Na Holanda, uma divisão étnica de trabalho não surgiu até os anos 1960, e aí foram os trabalhadores imigrantes vindos dos países mediterrâneos e não os crioulos que ficaram associados ao trabalho pesado e indesejável. A posição dos crioulos no mercado de trabalho holandês é resultado de dois fatores: a segmentação etnocultural do mercado de trabalho no Suriname (Lier, 1971) e a incorporação problemática dos imigrantes surinameses que chegaram à Holanda depois de meados dos anos 1960. No Brasil, a divisão etnocultural do trabalho é fundamentada no legado da escravidão, na baixa posição historicamente designada ao trabalho manual e na distribuição e *status* de trabalho de acordo com uma combinação de cor, classe, *status* e comportamento. Funciona como um mosaico mais do que como uma polaridade.

Terceiro, a maioria dos negros brasileiros considera-se parte da classe baixa — embora saiba que o racismo também existe nas classes baixas, por exemplo na escolha de parceiros para se casar (Teixeira, 1988). Eles agem da mesma maneira nas associações de bairro, nos sindicatos e nos seus padrões eleitorais — não há distintamente quase nenhum voto ou ponto de vista negro nas pesquisas de opinião (Datafolha, 1995). Os crioulos na Holanda estão, na maioria, numa posição de classe baixa, e sentem-se excluídos e em desvantagem. Eles têm votado tradicionalmente no partido

(15) Embora menos do que no caso do Brasil, o sistema holandês de classificação racial é ambíguo e permite um grau de manipulação da identidade étnica. Há também uma defasagem entre as estatísticas oficiais e o uso diário. Um crioulo poderia ser um *allochtoon* nas estatísticas oficiais e um *zwart, Surinamer, donker, Creool* ou até o pejorativo  *neger* na vida cotidiana.

social-democrata, mas não parecem inclinados a identificar-se com a classe baixa nativa. Na verdade, meus informantes pareciam enxergar isto como grosseiro e feio (Sansone, 1992).

Quarto, no Brasil os negros são uma parte integral da construção da imagem nacional e da representação pública de brasileiro. A mídia não costuma interpretar as tensões sociais ou culturais em termos de "preto" e "branco", embora exista certa interpretação racial da diferença, sobretudo na personificação que a mídia faz da pobreza. Como consequência, o apego à "nação" é mais forte na população negra do Brasil do que na da Holanda. Isto se reflete, por exemplo, no fato de os grandes sucessos musicais nacionais não estarem ligados à cor — a exaltação do brasileiro freqüentemente se expressa por meio da música popular. Os símbolos holandeses nacionais são ainda predominantemente brancos — o que não significa necessariamente que os crioulos não possam reconhecê-los como sendo também seus, como é o caso da monarquia. Na Holanda, a negritude ainda simboliza o estrangeiro, embora isto possa estar agora mudando. Muitos negros holandeses entendem os crioulos como vassalos coloniais transplantados, ao passo que a maioria dos brancos brasileiros vê os afro-brasileiros como descendentes de escravos.

## Conclusões

Vimos que há importantes diferenças entre a Holanda e o Brasil no que se refere à distribuição, posição e participação da população negra no mercado de trabalho. As duas populações também diferem em termos de ética de trabalho, espírito empreendedor, distribuição das populações urbana e rural, taxa de emprego em cargos de governo, grau de dependência da assistência social e "alternativas" disponíveis nas economias informal e criminal. Identificamos técnicas usadas nos dois grupos na luta para conquistar mobilidade social, e vimos os mecanismos por meio dos quais eles se excluem daquelas posições no mercado de trabalho e na sociedade consideradas menos apropriadas aos negros. Tais técnicas e mecanismos são moldados pelos sistemas de oportunidades regionais. As estratégias de sobrevivência podem incluir táticas contrastantes tais como tentar seduzir os brancos ou manter distância deles. Podem enfatizar a miscigenação e as contribuições que os negros dão à cultura popular ou até ao país, ou almejar a construção de uma comunidade negra, enfatizando a sua etnicidade. Outras construções etnoculturais influenciadas por situações nacionais ou regionais específicas, e não só por estereótipos ou imagens internacionais, envolvem o corpo e a sensualidade negros, o "homem negro" e a sua "ameaça" à principal corrente de brancos, feminilidade negra como uma força natural, uterina e mágica e a noção de que os negros são melhores em dança ou esporte — noções identificáveis nas variantes negrofóbicas e negrofílicas (Gendron, 1990). Os casos de Amsterdã e

Gooskens, Ineke e outros. *Surinamers in Antilliaans in Amsterdam*. Amsterdã: Gemeente Amsterdam, 1979.

Gottfredson, L. "Circumscription and compromise: a developmental theory of occupational aspirations". *Journal of Counseling Psychology Monograph*, 28(6), 1981.

Hall, Stuart e Jefferson, Tony. *Resistance through rituals*. Londres: Hutchinson, 1976.

Harris, Marvin. *Patterns of race in the Americas*. Nova York: Walker and Company, 1964.

\_\_\_\_\_. "Referential ambiguity in the calculus of Brazilian racial identity". In: Whitten, Norman e Szved, John (eds.). *African-American anthropology*. Nova York: The Free Press, 1970.

Hasenbalg, Carlos, Lima, Marcia e Silva, Nelson V. *Cor e segmentação*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

Hebdige, Dick. *Subculture. The meaning of style*. Londres: Methen, 1979.

Heelsum, Anja van. *De etnisch-culturele positie van de tweede generatie Surinamers*. Amsterdã: Spinhuis, 1997.

Herskovits, Melville. *The myth of the negro past*. Nova York: Harper & Bros., 1941.

\_\_\_\_\_. "The negro in Bahia, Brazil: a problem in method". *American Sociological Review*, 8(VII), 1943.

Hoetink, Harry. *Caribbean race relations. A study of two variants*. Nova York: Oxford University Press, 1967.

Leeman, Yvone e Saharso, Sawitri. *Je kunt er niet omheen. Hoe Marokkaanse, Molukse Surinaamse jongeren reageren op discriminatie*. Lisse: Swets en Zeitlinger, 1989.

Lier, R. van. *Frontier society. A social analysis of the history of Surinam*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

Martens, E. P. e Verweij, A. O. *Surinamers in Nederland*. Roterdã: Iseo, 1997.

Midlej e Silva, Suylan. "O lúdico e o étnico no funk do 'Black Bahia'". In: Sansone, Lívio e Santos, Jocélio T. dos (eds.). *Ritmos em trânsito. Socioantropologia da música da Bahia*. São Paulo: Dynamis, 1998.

Obgu, John. *Minority education and caste*. Nova York: Academic Press, 1978.

Salvador mostram, assim, que não há estratégias de sobrevivência "tipicamente negras".

Se devemos atentar para todas essas diferenças, precisamos ainda refletir sobre uma série de semelhanças extraordinárias entre os jovens negros em ambas as cidades. As semelhanças entre os contextos nacionais podem ser tradicionais ou produto de uma nova fase de internacionalização. As misturas de classe e fatores étnicos podem ser vistas em ambos. Isto levanta a questão sobre a real existência de uma cultura negra universal. Se este for o caso, qual é sua origem e significado?

As semelhanças na cultura negra e etnicidade para além dos limites nacionais podem ser resultado de uma história de trocas internacionais no Atlântico Negro. O termo "cultura negra" em si é resultado de dominação e de dramáticos choques internacionais. A escravidão, deportação e a sociedade colonial estabeleceram as bases para a internacionalização da condição negra no Novo Mundo. Como consequência, o povo negro costuma ser encontrado nos mais baixos patamares sociais tanto no Suriname como no Brasil. O racismo perpetrado pela população não-negra no Brasil ou pelas práticas do governo colonial no Suriname tem co-determinado as oportunidades do povo negro. Na fase histórica, os contatos internacionais vigentes eram poucos e estabelecidos na maioria das vezes por cientistas (Herskovits, Verger, Bastide), viajantes ou missionários.

Tais semelhanças internacionais tradicionais têm sido ditadas pela história e pela experiência da diáspora. Entretanto, nas últimas décadas foi dado um impulso à internacionalização da cultura negra pelas condições estruturais convergentes e pela nova infra-estrutura técnica da era pós-fordista, assim como por novas oportunidades de criação cultural possibilitadas pelo processo de globalização. A crise mundial das condições de emprego deu início a um processo de declínio geral na importância do *status* de trabalho para a autodefinição individual e para a construção da personalidade, promovendo ao mesmo tempo a centralidade do consumo. Esses fenômenos globais têm surgido em diversos países nas últimas décadas, quase que independentemente do estágio econômico do país, exista ou não um sistema de assistência social articulado, exista ou não uma população negra. A situação dos informantes das duas cidades aqui comparadas assemelha-se àquela de classes baixas em certas comunidades de imigrantes nos Estados Unidos (Gans, 1992), nas comunidades negras nas regiões norte-americanas duramente atingidas pela recessão (Wilson, 1987 e 1996) e nas comunidades de mineração tradicionais no Norte da Inglaterra depois dos fechamentos das minas (Wight, 1987).

A pesquisa em Amsterdã e em Salvador revelou que, embora incorporados no mercado de trabalho, muitos indivíduos da geração anterior permaneciam relativamente distantes dos valores e da cultura da classe média predominantemente "brancos". A sua descendência, em contraste, estava muito mais próxima destes valores, mas maciçamente desempregada ou em posição marginal no mercado de trabalho em razão

Perlmann, Joel e Waldinger, Roger. "Second generation decline? Children of immigrants, past and present — a reconsideration". *International Migration Review*, XXXI(4), 1997.

Pierson, Donald. *Negroes in Brazil: a study of race contact in Bahia*. Chicago: University of Chicago Press, 1942.

Pinho, Osmundo A. "A Bahia no fundamental: notas para uma interpretação do discurso ideológico da baianidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(36), 1998.

Regt, Ali de. *Arbeidersgezinnen in Nederland*. Amsterdã/Meppel: Boom, 1984.

Ribeiro, Fernando R. "The Dutch diaspora: apartheid, boers and passion". *Itinerário*, nº 1, 1998.

Risério, Antônio. *Carnaval Ijexã*. Salvador: Corrupto, 1986.

Sansone, Livio. *Ondere Suri-naamse jongeren*. Amsterdã: Stadsdrukkerij, 1986.

\_\_\_\_\_. *Lasi boto. De boot gemist. Over Surinamese jongeren, wrek en wrekkloosheid*. Leuven: Acco, 1990.

\_\_\_\_\_. *Schitteren in de Schaduw. Overlevingsstrategieën, subcultuur en etniciteit van Creoolse jongeren uit de lagere klasse in Amsterdam 1981-1991*. Amsterdã: Het Spinhuis, 1992.

\_\_\_\_\_. "Pai preto, filho negro. Trabalho, cor e diferenças geracionais". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 25, 1993.

\_\_\_\_\_. "The making of black culture. From creole to black. The new ethnicity of lower-class Surinamese-creole young people in Amsterdam". *Critique of Anthropology*, 14(2) 1994.

\_\_\_\_\_. "Couleur, classe et modernité dans deux quartiers de Bahia". *Cahiers des Amériques Latines* (Printemps), 1994a.

\_\_\_\_\_. "Nem somente preto ou negro. O sistema de classificação da cor no Brasil que muda". *Afro-Asia*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, nº 18, 1996.

\_\_\_\_\_. "The emergence of the politics of black identity in Bahia, Brazil". In: Vermeulen, Hans e Govers, Cora (eds.). *The politics of ethnic consciousness*. Londres: MacMillan, 1997.

da crescente falta de empregos para os trabalhadores não especializados e da natureza não estimulante dos empregos disponíveis. A combinação resultante dos mecanismos de exclusão social com uma ideologia e ações que levam à auto-exclusão tem sido frequentemente observada na juventude de baixo *status* social entre os negros de classe baixa dos Estados Unidos (Ogbu, 1978; Freeman e Holzer, 1986), os jovens ingleses de classe operária (Willis, 1977) e os traficantes de droga latinos nos Estados Unidos (Williams, 1989; Bourgois, 1995). Todos estes casos envolvem a auto-exclusão de muitos dos empregos disponíveis, juntamente com o medo do fracasso, o fatalismo e a percepção negativa dos obstáculos apresentados ao seu próprio grupo. Tais características estão lado a lado com a resistência individual, descontentamento passivo, busca de "alternativas" ao trabalho comum e julgamento incorreto das próprias habilidades do indivíduo. O grande abismo entre as expectativas e as perspectivas profissionais é um problema para virtualmente todos os jovens com especialização insuficiente nas cidades ocidentais (Anderson, 1990; Willis, 1986). O desvio da fonte de *status* do trabalho para o consumo foi da mesma forma observado em outras situações, tais como entre os jovens brancos de classe operária na Inglaterra nos anos 1970 (Hall e Jefferson, 1976; Hebdige, 1979) e jovens de classe baixa no México urbano contemporâneo (Canclini, 1995). A linguagem do governo, serviço social e educação, com ênfase na igualdade, juntamente com os efeitos da propaganda e mídia, inflaram as expectativas de consumo e desenvolvimento pessoal destes jovens (Gottfredson, 1981).

As populações negras tanto no Brasil como na Holanda estão historicamente super-representadas nas classes pobres e especialmente na classe do "pobre desmerecedor" (presidiários, prostitutas, jovens problemáticos). No Brasil os negros estão também desproporcionalmente presentes na classe operária. Isto explica por que, em todas as suas variantes regionais, a cultura negra tem muito em comum com a cultura de classe baixa, às vezes com a "cultura de pobreza", e por que, no caso do Brasil, está também intimamente ligada à cultura da classe operária. Entretanto, se fôssemos simplesmente igualar a cultura negra com a cultura de classe baixa ou alguma de suas variantes, estaríamos cometendo dois erros. Por um lado, a cultura negra é amiúde compreendida como antagônica aos valores dominantes (esquece-se que muitos negros querem simplesmente ter seu devido lugar); por outro, formas de identidade negra têm frequentemente emergido entre os negros de classe média e com melhor nível de escolaridade, mesmo entre aqueles que normalmente não se inserem na "cultura negra tradicional".

Há ainda um outro fator que produz características comuns nas variantes regionais da cultura negra: a experiência do racismo e da caracterização racial do corpo negro, motivo da ênfase dada por muitos jovens negros às suas supostas musicalidade e sensualidade inatas ou à sua força física, com a certeza de que isto será a melhor maneira de o indivíduo com poucas qualificações ganhar *status*— não somente na esfera do lazer,

\_\_\_\_\_ "Funk in Bahia and in Rio. Local versions of a global phenomenon?". *Focaal*, n° 30/31, 1998.

\_\_\_\_\_ "Racismo sem etnicidade. Políticas públicas e discriminação racial em perspectiva comparada". *Dados*. Rio de Janeiro: Iuperj, 41(4), 1998a.

Sansone, Livio e Santos, Jocélio T. dos (orgs.). *Ritmos em trânsito. Socioantropologia da música na Bahia*. São Paulo: Dynamis, 1998.

Savishinsky, Neil. "Transnational popular culture and the global spread of the Jamaican Rastafarian movement". *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids*, 68(3/4), 1994.

Silva, Paula Cristina da. *Negros à luz dos fornos*. São Paulo: Dynamis, 1997.

Souza, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo. Uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, 1997.

Stepan, Nancy. *The hour of eugenics. Race, gender and nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

Swaan, Abraham de. *In care of the State*. Cambridge: Polity Press, 1988.

Teixeira, Moema P. "A questão da cor nas relações de um grupo de baixa renda". *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 14, 1988.

Telles, Edward. "Industrialização e desigualdade racial no emprego: o exemplo brasileiro". *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 26, 1994.

Verger, Pierre. *Notes sur la culture des orisa et vodun*. Dakar: Ifan, 1957.

Vermeulen, Hans. *Etnische groepen en grenzen*. Weesp: het Wereldvenster, 1984.

\_\_\_\_\_. "Conclusions". In: Vermeulen, Hans (ed.). *Immigrant policy for a multicultural society*. Amsterdã: MFG & Ines, 1997.

Viana, Hermano. *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

Viotti da Costa, Emilia. *Da senzala à colônia*. São Paulo: Brasiliense, 1989.



mas também no mercado de trabalho. Muitos informantes tanto em Amsterdã como em Salvador sugeriram que seria por meio de uma dessas "qualidades negras" que eles conseguiriam finalmente vencer no "mundo do branco". As organizações e líderes negros das duas cidades têm argumentado em várias ocasiões que os negros deveriam receber um lugar "cultural" especial no mercado de trabalho. Poucas pesquisas, entretanto, foram feitas sobre a dimensão e possibilidade de tal espaço cultural ou sobre o potencial econômico da indústria da cultura negra na sociedade ocidental<sup>16</sup> (embora o Brasil se qualifique somente parcialmente para o termo superabrangente "ocidental"). Pesquisas feitas nos Estados Unidos e Grã-Bretanha costumam ser polêmicas com relação à potencialidade da indústria da cultura negra (Frazier, 1962; Cashmore, 1995). O que é geralmente aceito, porém, é que as qualificações intelectuais e técnicas são uma fonte muito maior de *status* numa sociedade tecnológica do que a musicalidade, sensualidade e força física.

A globalização da cultura urbana ocidental criou novas oportunidades para a distribuição mundial de vários símbolos associados à cultura negra, a maioria deles originada nos países anglófonos. A globalização não somente significa um novo conjunto de meios técnicos de comunicação mais rápidos e poderosos, mas também sugere uma fase na sociedade moderna de uma nova paixão pelo exótico, o puro, o natural. Isto está ajudando a criar um espaço novo (comercial e não-comercial) para aquelas formas de cultura negra mais relacionadas à cultura juvenil e à manipulação estética do corpo negro, assim como as formas que enfatizam "pureza" e "tradição africana". Atualizando as antigas imagens da suposta naturalidade do povo negro, as correntes globalizadas de símbolos estão essencialmente ligando os jovens negros ao lazer, agilidade, habilidade sexual, musicalidade e naturalidade, contrapondo-os ao mesmo tempo com o trabalho, racionalidade e tecnologia moderna. Isto tem gerado um tipo de hedonismo negro global moderno que é causa e consequência da racialização. Entre os jovens negros, as diferenças de gerações e a crise de emprego estão ensejando descontentamento com a geração dos pais, com sua cultura e etnicidade negras, e incentivando a popularidade deste hedonismo negro como uma interpretação moderna de um estilo de vida do negro de classe baixa. Embora a popularidade desse hedonismo possa variar, é certamente um fator cada vez mais importante na escolha da carreira profissional e no processo de auto-exclusão de certas zonas do mercado de trabalho e da sociedade. Para um número crescente de jovens negros nas duas cidades a cor é a lente através da qual interpretam e experimentam sua própria posição de classe. A proporção com que a cor é vista como uma explicação de sucesso ou fracasso depende da popularidade da "classe" como uma explicação alternativa. Depende também das circunstâncias regionais, que são mais favoráveis à "cor" em Amsterdã do que em Salvador. Não há nenhuma cultura e etnicidade negras sem racismo, haja vista a lembrança da opressão brutal do passado e o conhecimento das práticas atuais, mais sutis. Por meio dos processos de internacionalização antigos e novos, os

(16) Um passo nesta direção é o livro editado por Sansone e Santos (1998), que contém vários artigos sobre os aspectos da indústria da cultura negra na Bahia.

Warren, Johnatan. "O fardo de não ser negro: uma análise comparativa do desempenho escolar de alunos afro-brasileiros e afro-norte-americanos". *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 31, 1997.

Williams, Thomas. *The cocaine kids. The inside story of a teenage drug ring*. Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1989.

Willis, Paul. *Learning to labour. Why working-class kids get working-class jobs*. Londres: Saxon House, 1977.

\_\_\_\_\_. "Unemployment, the final inequality". *British Journal of Sociology*, 7(2), 1986.

Wight, David. *Hard workers and big spenders facing the bru. Understanding men's employment and consumption in a de-industrialized Scottish village*. Edimburgo: PhD em ciências sociais. University of Edinburgh, 1987.

Wilson, William J. *The truly disadvantaged: the inner city, the underclass and public policy*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

\_\_\_\_\_. *When work disappears. The world of the new urban poor*. Nova York: Knopf, 1996!

símbolos e discursos ligados a essa relação causai entre cultura e etnicidade negras e racismo estão ficando cada vez mais parecidos uns com os outros no mundo todo, embora as articulações políticas e os resultados regionais variem muito.

Pode-se concordar com Gilroy (1993): a cultura negra, nas suas formas tradicionais, foi uma ramificação da modernidade, um processo relacionado com o colonialismo e o posterior processo de descolonização. A cultura negra conforme a conhecemos hoje — com suas manifestações jovens e suas dimensões estéticas, sua mistura de protesto e conformismo — está ligada à globalização e descaracterização territorial das etnicidades, apesar das alegações feitas em muitas de suas formas culturais, como o rastafarismo e o sistema religioso afro-brasileiro, de que sejam preservadores dos valores pré-modernos.

Recebido para publicação em  
25 de outubro de 1999.

Livio Sansone é doutor em antropologia pela Universidade de Amsterdã, vice-diretor científico do Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes e professor visitante na Uerj.

---

**Novos Estudos**  
**CEBRAP**  
**N.º 56, março 2000**  
**pp. 111-136**

---