PARTIE 4 INTERSECTION DES MULTIPLES INÉGALITÉS: GENRE, RACE ET CLASSE SOCIALE



Sociologia e natureza: classes, raças e sexos
Antonio Sérgio A. Guimarães

Le *care* et l'imbrication des rapports sociaux
Danièle Kergoat

Femmes de ménage, loueuses d'utérus, travailleuses du sexe et travailleuses du *care*. Les "dés-amalgamage" en contexte néolibéral: libération ou nouvelles formes d'appropriation?
Jules Falquet

"Carinho, limpeza e cuidado" – interseccionalidades em experiências de migrantes brasileiras
Adriana Piscitelli

SOCIOLOGIA E NATUREZA: CLASSES, RAÇAS E SEXOS[1]

Antonio Sérgio A. Guimarães
Sociologue - Universidade de São Paulo - USP

Résumé

La construction de la sociologie en tant que réflexion scientifique se fait dans la mesure où il dépasse et démontre le caractère fondamentalement historique et socialement construit de ses objets, pensés auparavant comme appartenant à la nature. Classes, races et sexes ont été considérés comme étant des objets naturels avant d'être transformés par la pensée sociologique. Le dernier parmi ces objets, les sexes, trouve même aujourd'hui beaucoup de résistance à être pensé d'une autre manière qu'en tant que naturel, en dehors des cercles familiarisés avec la théorie féministe contemporaine. Dans ce texte, après tracer rapidement l'histoire de la manière dont la sociologie a dénaturalisé les classes et les races, je parcours la théorie féministe contemporaine pour argumenter que le sexe, et non seulement le genre, n'existe sans culture, dans la mesure où sans celles-ci il n'y aurait pas de définition, mais seulement une séquence de sexuation Le sexe, en tant qu'objet sociologique, c'est uniquement un rapport de pouvoir, à partir duquel se réalisent d'autres processus de nature diverse.

Resumo

A sociologia se constrói como reflexão científica à medida que supera e demonstra o caráter fundamentalmente histórico e socialmente construído dos seus objetos, anteriormente pensados como pertencentes à natureza. Classes, raças e sexos foram considerados objetos naturais antes de serem transformados pelo pensamento sociológico. O último deles, os sexos, encontra mesmo ainda muita resistência em ser pensado de outro modo que natural fora dos círculos familiarizados com a teoria feminista contemporânea. Nessa comunicação, depois de historiar brevemente o modo como a sociologia desnaturalizou as classes e as raças, visito a teoria feminista contemporânea para argumentar que o sexo, não apenas o gênero, não existe sem cultura, posto que sem ela não haveria definição, mas apenas uma sequência de sexuação. O sexo, enquanto objeto sociológico, é tão somente uma relação de poder a partir da qual operam outros processos de natureza diversa.

1 Essa reflexão está sendo desenvolvida no âmbito de um projeto do Centro de Estudos da Metrópole (CEBRAP, USP), financiado pela FAPESP, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, processo nº 2013/07616-7. Partes desse texto foram apresentadas anteriormente em mesas-redondas e conferências. Agradeço aos comentários recebidos nessas ocasiões, especialmente por Helena Hirata, Jerry Dávila, Marc Hertzman, Michel Cahen e Nadya Guimarães.

A sociologia se constrói como reflexão científica à medida que supera e demonstra o caráter fundamentalmente histórico e socialmente construído dos seus objetos, anteriormente pensados como pertencentes à natureza. Classes, raças e sexos foram, de fato, considerados objetos naturais antes de serem transformados em artefatos culturais pelo pensamento sociológico.

O último deles, os sexos, ainda encontra muita resistência em ser pensado de outro modo que natural fora dos círculos familiarizados com a teoria feminista contemporânea. As raças, ainda que tenham tido, desde o final do século XIX, negada a sua existência natural por antropólogos e sociólogos, ainda continuam a ter sua ontologia disputada nos meios científicos.[2] As classes, entretanto, parecem ter perdido qualquer vínculo com o mundo natural desde o aparecimento das sociedades modernas, quando o direito divino, a biologia e a teologia deixaram de ser preponderantes na justificativa das hierarquias sociais.[3]

A tese principal que defendo neste artigo é de que o movimento de constituição da sociologia como disciplina que trata de fenômenos sociais independentes de sua articulação ao mundo natural apenas ganhará expressão plena com o estudo da definição social dos sexos. Pois bem, para que possamos entender mais claramente a 'natureza social' dos sexos e das raças, seu caráter construído, e compreendê-los como objeto da sociologia contemporânea, vamos começar por relembrar a primeira ruptura – aquela que criou as classes como objeto sociológico 'puro'.

As classes sociais

Como se sabe, Karl Marx (1974:1012-3) planejou um capítulo sobre as "classes sociais" para o Livro III do *Capital*, que ficou inconcluso, com apenas duas páginas. Essas duas páginas, entretanto, coalescem o entendimento de que as classes sociais, para ele, só poderiam ser sociologicamente definidas em relação a um determinado modo de produção, não apenas à formas particulares de renda e de suas fontes. Em outro trecho bastante conhecido, Marx (1963) reivindica não a originalidade do termo, já em uso por historiadores e economistas, mas a sua vinculação teórica e radical ao materialismo histórico. Poderia remeter a várias outras passagens da obra marxiana, o que não faz sentido aqui, pois quero estabelecer apenas um ponto: as classes sociais, em Marx, são definidas rigorosamente no interior de sua teoria da economia política, ou seja, do sistema de produção capitalista, e da mudança histórica.

As implicações da abordagem marxista são várias, mas saliento aquela que mais resistiu ao tempo: a formação das classes centrais à reprodução e à eventual revolução das sociedades

2 Negação essa que se transforma em quase consenso científico quando a maioria dos biólogos recusam as raças como conceito científico nos encontros patrocinados pela UNESCO (1949, 1964), no pós-guerra.

3 Para convencer-nos de que esta perda foi mais recente, basta-nos lembrar que os escravos ou os ex-escravos não foram objeto da sociologia sob a rubrica de "classes", mas sim tratados como 'castas', ou 'etnias', cujos arrazoados ideológicos baseavam-se em crenças religiosas ou em raças biológicas. Era o modo da sociologia preservar definitivamente a separação das 'classes' do mundo natural.

capitalistas estaria estritamente relacionada às suas formações sociais. Por um lado, Marx nos deixou de herança uma concepção totalmente sociológica das classes, sem nenhuma remissão a qualquer fato da natureza humana; mas, por outro, continuou aceitando que certas ideologias e certas hierarquias se assentavam na natureza, tais como os sexos ou as raças; enquanto outras, tais como a religião, não seriam peculiares ao modo de produção capitalista, mas a modos anteriores.

Durkheim (1897), atribui à "consciência coletiva" a explicação das ações individuais, ainda que recusando explicitamente qualquer influência de Marx, mas reconhece que o método pregado pelos marxistas, que ela chama de naturalista, constituíra-se, na evolução do pensamento social e filosófico da metade do século XIX, em método hegemônico no estudo da história. A sociologia que Durkheim institucionaliza nas universidades francesas foi, também, uma ciência social que recusou tanto as explicações psicológicas da vida social, i.e. vinculadas às consciências individuais, quanto explicações que utilizam fatores da natureza física, tais como, para ele, a raça, o clima, a geografia ou o sexo. O que Durkheim louvou nos marxistas foi justamente a utilização dessa nova ontologia: a natureza histórica.[4]

Como a sociologia nasceu com a formação dos Estados-Nação, foi criada justamente para explicar as sociedades europeias que estavam sendo rapidamente transformadas, reformadas a partir da repressão a todas as manifestações de solidariedade étnica e religiosa na esfera pública. Os estados modernos procuraram garantir a unificação linguística em seus territórios com o objetivo claro de formação de comunidades nacionais, ou seja, de forjar um novo sentimento de pertença identitária, sobrepondo-o a todas as formas anteriores de sentimentos comunitários; para garantir a superioridade de seu projeto, e deixar claro que a nação não seria apenas mais uma comunidade, o Estado moderno se empenhou, ao mesmo tempo, na formação do que depois Jeffrey Alexander (2008) chamou de *esfera civil*, constituindo *indivíduos e cidadãos*. Os fundadores da sociologia, fossem franceses, ingleses ou alemães, pressupuseram que o mundo moderno prescindia dos antigos laços de solidariedade étnicos, religiosos, raciais, regionais, etc. ou os inscreviam e os delimitavam em novas formas de sociabilidade.

Durkheim insistiu em que, a partir da complexificação da divisão social do trabalho, uma nova forma de solidariedade, orgânica, baseada na crescente interdependência tecida pela divisão do trabalho social, substituíra as solidariedades mecânicas, aquelas baseadas na homogeneidade étnica ou comunitária, etc. Tal desenvolvimento para ele não dependeu da vontade política, seria uma lei social. Marx, por seu turno já havia apontado a formação da sociedade burguesa, fundada sobre a *exploração* capitalista, que tem como pressupostos o trabalho livre, o indivíduo, e os mercados. Para ele, o mundo burguês seria um mundo das classes sociais, de associações políticas e econômicas, baseadas em interesses, tanto individuais,

4 Diz Durkheim (1897: 5): « L›intérêt scientifique de ce point de vue, c'est, dit-on, qu'il a pour effet de naturaliser l'histoire. On la naturalise par cela seul que, dans l'explication des faits sociaux, on substitue à ces idéaux inconsistants, à ces fantômes de l'imagination dont on faisait, jusqu'à présent, les moteurs du progrès, des forces définies, réelles, résistantes, à savoir la distribution des hommes en classes, rattachée elle-même à l'état de la technique économique. »

quanto coletivos, definidos a partir de diferentes formas de inserção na esfera da produção material da vida social. Essa também seria um lei social. Também em Weber prevaleceu a ideia da sociedade moderna como sociedade de mercados, e de prevalência de uma nova forma de racionalidade – a instrumental – e de formação de burocracias estatais e empresariais, em detrimento de comunidades e de orientações de ação tradicionais, carismáticas, ou de racionalidades finalísticas.

Esse movimento de constituição do mundo moderno, brevemente sugerido aqui, deu-se de modo muito claro na Inglaterra e na França, na Europa Ocidental, enfim, lugares onde a sociologia se constituiu em primeiro lugar. No entanto, esse mesmo mundo burguês que constituiu plenamente os indivíduos e os interesses que formam as classes sociais modernas, se estabeleceu sem que o mundo arcaico desaparecesse por completo. Este perdurou de diferentes maneiras: permaneceu, principalmente, pela expansão europeia (portuguesa, espanhola, francesa, inglesa, holandesa) sobre as Américas, onde introduziram-se formas de produção já extintas no Ocidente, e em declínio na Europa oriental, como a escravidão e a servidão. Não só a escravidão dos povos indígenas aqui encontrados, mas também o transplante de povos africanos como mão de obra escrava para as grandes plantações de cana-de-açúcar e algodão, nas Américas.

Mas um outro limite de realidade para essa sociologia nascente, que baniu o conceito de etnias e das raças, foi o silêncio e a ausência de reflexão sobre as tensões nacionalistas entre os Estados europeus e as renovadas ondas de fervor étnico, expressas em formas de racialização, por exemplo, no antissemitismo. Foram poucos os autores que entenderam a modernidade desses "arcaísmos". As exceções estiveram mais presentes na sociologia alemã, que desde seu nascimento teve de lidar com o fenômeno do conflito étnico entre alemães e poloneses, poloneses e russos, etc. Weber, por exemplo, sem dúvida a maior figura da sociologia alemã, começou sua carreira acadêmica refletindo sobre a questão eslava (Weber, 2003). De fato, questões raciais e étnicas nutriram desde o início o pensamento de Weber.

Raças e sociologia

As raças, quando deixaram de ser aceitas, no final do século XIX, como divisões científicas da espécie humana, passaram a ser denunciadas como construções ideológicas, políticas, mobilizadas para a consolidação dos impérios europeus e sua expansão ultramarina, continuando a ser rejeitadas sistematicamente pela teoria sociológica. Mas é verdade que a sociologia que se fazia nesse momento na Inglaterra e na França ignorava por completo o mundo colonial e imperial, criado concomitantemente à sua institucionalização como ciência. Sua reflexão teórica e sua pesquisa empírica foram concentradas sobre a vida metropolitana, mormente a formação das classes sociais. Não apenas sociólogos europeus, mas o então jovem antropólogo Franz Boas (1911), e, entre nós, Manoel Bomfim (1903), todos viram a raça como um

conceito espúrio, sem fundamentação científica, utilizado para fins de opressão nacional ou de dominação imperial. Durkheim, saliente-se de novo, via o conceito de raça simplesmente como uma intrusão da Biologia e da Geografia sobre explicações sociológicas. Uma de suas regras fundamentais foi exatamente que todo fato social só poderia ser explicado por outro fato social.

No entanto, a sociologia alemã, em especial Weber, apresentou uma pequena variação em relação à francesa. Para Weber, a recusa à ideia de "raça" se deu não porque ele considerasse que a biologia não pudesse ser um condicionante da explicação da ação social. Ele manteve a ideia de que uma sociedade de seres humanos se edifica tendo como substrato organismos vivos, cujo conhecimento reside na biologia; a recusa do Weber maduro à ideia de raça assentou-se no fato de que a biologia não dispunha ainda de um conceito científico de raça. O que ele chamou de "mística racial" na verdade nada mais era do que ideologias racistas que queriam atribuir à natureza biológica fenômenos explicáveis pela cultura. Ou seja, os racialistas queriam reduzir a cultura à biologia. Essa foi a discordância de Weber[5] com o uso da ideia de raça pela Sociologia.

No entanto, depois da sua visita aos Estados Unidos, em 1904, Weber começa a construir uma inversão metodológica: em lugar de pensar a raça como expressão de características imanentes de uma certa biologia humana, que condicionaria o comportamento social, Weber se perguntou sobre o que a crença na ideia de raça, na sua existência, poderia significar em termos de formação de comunidades. Tal inversão metodológica deveu-se, sem dúvida, não apenas às suas observações, mas ao diálogo que manteve com líderes negros americanos, especialmente DuBois, talvez a pessoa que mais o tenha influenciado na sua percepção da questão negra nos Estados Unidos (Weber 2003). A compreensão da questão racial nos Estados Unidos certamente o ajudou a rever a sua posição sobre os conflitos étnicos na Europa, principalmente na Alemanha.

Para o Weber maduro, a ideia de raça, nos Estados Unidos, acabara por formar comunidades humanas cuja compreensão seria imprescindível para entender-se a vida social norte-americana. Weber visitou os Estados Unidos em 1904, quando Robert Park ainda estava no *Tuskegee Institute*, no Alabama. Só alguns anos mais tarde, este estará testando, em Chicago, a sua teoria de assimilação (Park e Burguess 1921), na esperança de que a integração dos negros na sociedade norte-americana fosse uma questão de tempo, a qual seguiria, grosso modo, a mesma sequência dos grupos europeus imigrantes, no famoso ciclo "contato, conflito, competição e assimilação". Pode-se afirmar, então, que Weber desenvolveu, antes de Park, uma visão menos otimista e mais realista das bases duradouras das comunidades raciais.

5 Ver famosa passagem de Weber em *A Objetividade nas Ciências Sociais*, página 43: "É apenas na medida em que a antropologia possa proporcionar-nos conhecimentos deste tipo, que os seus resultados serão susceptíveis de interesse e que a «biologia racial» adquirirá uma importância superior à de um mero produto da moderna febre de criar novas ciências."

Com DuBois, Weber percebeu que não haveria assimilação e integração fáceis, que a formação comunitária racial seria algo duradouro na sociedade norte-americana. Inclusive, segundo alguns de seus biógrafos[6], muito das explicações de Weber sobre a formação das castas na Índia seria uma transposição teórica do que ele percebera na sociedade americana, ou seja, de como raças invasoras, a partir de marcadores de cor, acabam se cristalizando em castas. Não deixa de ser irônico perceber um Weber muito pouco culturalista, que considera a cor um fenômeno natural, um marcador, digamos assim, indelével, que de certo modo impediria a integração e a assimilação rápidas. O mesmo Weber vai depois retomar essas reflexões sobre etnias em seus estudos sobre o judaísmo e sobre o modo como o antissemitismo que se desenvolveu na Europa acabou por gerar a segregação dos judeus; como crenças étnicas e raciais, por sua vez, acabaram por provocar certas especializações profissionais que, digamos assim, instituíram nichos e segmentos ocupacionais. Ou seja, estamos agora em presença do Weber que propugna que a cultura gera a economia.

Weber, portanto, inverteu tanto o método da Biologia, quanto inverteu o método de Marx. Para ele, as diferenças culturais que se cristalizam a partir de crenças em raças acabam gerando distinções reais no mundo econômico e social, e o racismo e o antissemitismo, para ele, são instrumentais – ponto de partida e de chegada–- para atingir tal fim.

Weber foi o começo, como espero ter demonstrado, de um difícil caminho que a sociologia trilhou pela ideia de raça. Na sociologia, a raça se desenvolveu como um conceito maduro apenas nos Estados Unidos. A partir não apenas dos escritos do primeiro sociólogo negro, William Edward Burghardt DuBois, mas de uma reflexão sistemática de toda a academia norte-americana (DuBois 2004; Lipset 1996; Parsons 1968, 1993). Passo rapidamente em revista cinco teorias que são até hoje significativas na sociologia naquele país[7]. A primeira é a teoria da etnicidade, na qual a raça seria apenas uma das formas possíveis de constituição do grupo étnico, ou seja, de um grupo que se define a partir de marcadores de origem e de hereditariedade. O livro de Park e Burguess (1921) inaugurou essa visada teórica. A antropologia social abraçou tal teoria de modo quase exclusivo, por muito tempo. Apenas recentemente, a antropologia passou, à maneira dos sociólogos britânicos, a manter a distinção entre raça e etnia, trabalhando com a ideia de que tipos de discursos históricos bastante diferentes formam os dois grupos, o étnico e o racial (Peter Wade 1995). A segunda teoria importante nos Estados Unidos, uma teoria de origem marxista, é na verdade uma teoria das classes, em que a raça apenas facilita, de certo modo, a distribuição desigual de recursos econômicos nos mercados; ou seja, a teoria de que o capitalismo utiliza todas as formas primitivas de diferenciação, de desigualdade ou de repressão, para otimizar, digamos assim, a extração de mais-valor, a forma de exploração exclusivamente capitalista. A terceira teoria, poderíamos dizer *nacionalista*, é aquela para qual as comunidades raciais são potencialmente nações. Nas Américas, a raça negra seria produto da colonização europeia, e viveria sob condição de colonialismo interno. Essa

6 Ver a respeito Winter (2004)

7 Sigo, grosso modo, nesses parágrafos as lições de Omi e Winant (1986).

teoria foi bastante difundida nos Estados Unidos dos anos 1960 e 1970, e utilizada por aqueles que viram os negros nos Estados Unidos como uma nação em potencial. A quarta teoria é a da formação racial (Omi e Winant 1986), que se centra na concepção de raça como um processo histórico de construção sociopolítica. Ideia, aliás, que já havia aparecido no conceito de *raças sociais*, utilizado por Charles Wagley (1968). As raças, nessa teoria, seriam processos em constante construção. Também cara a esta teoria é a ideia de raça como uma *biologia vulgar*, que continuaria a orientar o senso comum e a explicar a vida social. Por fim, mais recente, ocorre um desdobramento teórico muito interessante com a ideia de racialização, conceito que remete aos processos de atribuição de sentidos ou identidades raciais a relações que antes eram desprovidas de tal significação. Encontramos também nessa teoria a ideia de processo social e de formação comunitária, mas agora vista pela perspectiva de atribuição de sentidos em relações de poder e de dominação.

Classes e raças na sociologia brasileira

Também no Brasil, a sTambém no Brasil, a sociologia, ao se institucionalizar, procurou romper com o pensamento que procurava explicações para os problemas nacionais em elementos naturais, tais como a "raça", o clima, ou diferentes atavismos. Mas, de fato, a noção antropológica de "cultura", rompeu apenas parcialmente com tal determinismo naturalista, ainda que o fizesse de modo suficiente a criar um corpo sistemático de estudos e pesquisas empíricas, que estabeleceu uma disciplina científica.

A noção de raça na sociologia brasileira foi introduzida, como sabemos, pela geração naturalista de 1870, com Nina Rodrigues, que não se afastou em nada do que hoje pensaríamos como um conceito vulgar e naturalista de raças. Essa noção caiu em desuso com Gilberto Freyre (1933) e Arthur Ramos (194), transmutando-se em cultura. Embora tal transformação tenha sido muito importante na luta antirracista, minha tese é de que não houve nenhuma ruptura drástica, no plano epistemológico, pois o conceito de *cultura* foi apenas um tropo para "raça". Evidencia isso o fato de Arthur Ramos (1939), ao defender a atualidade de Nina Rodrigues, dizer que aonde ele escrevera "raça" deveríamos ler "cultura"[8], o que seria suficiente para manter a cientificidade de Nina Rodrigues. Mas é preciso reconhecer que com Gilberto Freyre passou a prevalecer a ideia de que as raças não seriam importantes no Brasil. Não que as raças não tivessem sido importantes no passado, nesse aspecto Freyre teve posição parecida à de Weber antes da inversão metodológica a que me referi anteriormente. A biologia das raças para Freyre pouco interessava porque, no Brasil, o processo biológico importante teria sido o processo que ele chamou de miscigenação, de mistura de genes. Portanto, a constituição do Brasil enquanto nação passara pela miscigenação, e a raça só fora importante enquanto não

8 Escreve Ramos (apud Rodrigues 1939:12): "Se nos trabalhos de Nina Rodrigues, substituirmos os termos raça por cultura e mestiçamento por aculturação, por exemplo, as suas concepções adquirem completa atualidade."

impedira uma certa democracia nas relações sociais. Então, se as relações raciais foram e eram democráticas, as raças como fator biológico deixavam de ser importantes. Importante em sua sociologia era o hibridismo cultural.

O terceiro modo como a raça foi usada em nossa sociologia foi ainda como ausência. Teorizando sobre formação de um proletariado negro, Costa Pinto (1953) tentou superar a ideia de negro enquanto raça para pensar o negro enquanto proletário. A sociologia moderna deveria preocupar-se com o modo como o sistema produtivo incorpora o negro como proletário, transformando as relações e os conflitos de classe em centrais para se pensar o povo negro brasileiro. Guerreiro Ramos (1954, 1957), o nosso primeiro sociólogo negro, trabalhou com ideia semelhante, ainda que entretecida de uma das críticas mais acres às nossas relações sociais. Ao dizer que o povo brasileiro era negro e que o que importava para a sociologia era estudar as condições para sua descolonização mental, expressa na valorização da branquitude e da estética europeia, Guerreiro relegou o estudo das relações raciais no Brasil a nada mais que uma empreitada "consular", uma sociologia de "baianos claros".

A última e muito atual corrente é aquela que data dos trabalhos de Florestan Fernandes (1965). Fernandes se tornará um político bastante afinado com o novo movimento negro dos anos 1970, mas a sua sociologia também falava basicamente da integração do negro na sociedade de classes, e enxergava nos conflitos de classe, e não nos conflitos raciais, o modo como o povo negro poderia superar sua incorporação subordinada à nação brasileira. Só muito recentemente, a partir dos anos 1980, com os trabalhos pioneiros de Carlos Hasenbalg (1979) e de Nelson do Valle Silva (1978), é que a sociologia brasileira volta a refletir sobre os efeitos materiais e os sentidos culturais que apenas a ideia de raça, tomada seja conceitualmente, seja como construção histórica, pode desvendar.

Entretanto, este movimento começa pela disputa em torno da noção de "classes sociais" no final dos anos 1950. Três principais correntes podem ser distinguidas [9]. Uma vertente mais descritiva, que se consolidou primeiramente nos Estados Unidos, em torno dos estudos de estratificação social; uma corrente weberiana, que realçou os aspectos seja associativos, seja comunitários, da interação social; e uma corrente de inspiração marxista que concebia as classes como posições em uma estrutura social densa, que articulava ao mesmo tempo a economia, o poder e a cultura.

Foi a partir dessa última vertente que fluirão, em seu principal veio, tanto a luta política antirracista, quanto a reflexão sociológica sobre o racismo no Brasil. Tal herança é bastante rica pois esses sociólogos tiveram que teorizar sobre o caráter completamente

9 Para citar Fernandes: "O conceito de classe social tem sido empregado em diferentes sentidos. Alguns autores usaram (e continuam a usá-lo) para designar qualquer tipo de estrato social, hierarquizado ou não, como equivalente .do conceito mais amplo de "camada social". Há autores que o utilizam de maneira mais restrita, para designar estratos sociais que se caracterizam pela existência de uma comunidade de interesses, mais ou menos percebidos socialmente, e quase sempre associados a relações de dominação, de poder político e de superposição (também baseadas em diferenças de prestígio social e de estilo de vida). Por fim, existem autores que o aplicam com um máximo de especificidade histórica para designar o arranjo societário inerente ao sistema de produção capitalista." (Fernandes 1977: 173)

social das relações econômicas, de poder e de cultura, voltando a refletir sobre as raças, não mais como fatos ou condicionantes da natureza, mas como elementos de estruturas sociais escravistas e coloniais que desafiavam as estruturas capitalistas pós-coloniais do presente.

A geração de sociólogos e historiadores latino-americanos dos anos 1950 teorizou a situação de neocolonialismo como prolongamento de formas de colonialismo econômico atreladas à independência política. Para os teóricos do colonialismo interno, nos anos 1960, e da dependência, dos anos 1970, entretanto, tratava-se de articulação entre formas coloniais, em que o racismo informava ideologicamente a exploração do trabalho, e formas modernas de extração da mais-valia ligadas ao circuito internacional, mas que retiravam a força inovadora e transformadora que a luta de classes representou nas economias capitalistas centrais. Principalmente para os teóricos da dependência, os grupos racializados (as raças), mais que formas alienadas de consciência coletiva, eram sujeitos históricos da exploração capitalista pós-colonial[10].

Uma segunda tese que estrutura este artigo é de que foram justamente as diversas modernidades surgidas do avanço do capitalismo inglês e francês sobre novas áreas (Europa central, Estados Unidos, América do Sul e Ásia) que possibilitarão formações sociais que revitalizarão formas de exploração que apenas pareciam arcaicas na França e na Inglaterra, tais como as etnias e as raças, trazendo-as para a superfície da observação. Uma breve incursão na literatura que inspirou a teorização em torno da colonialidade faz-se, portanto, necessária.

Pós-colonialismo

Em artigo que se constituiu em marco dos estudos pós-coloniais na América Latina, Anibal Quijano (2000) afirmou a raça como um eixo durável da colonização e o racismo como produto da *colonialidade*, afirmações plenamente verdadeiras para o contexto histórico latino-americano, para o qual foram feitas. Sabemos, entretanto, que a raça tem uma história mais antiga que a conquista europeia, precedida que fora na própria Europa pela *racialização* dos judeus ou dos ciganos em todo continente ou pela *racialização* de outros grupos étnicos. Sabemos também que o fenômeno colonial é bem mais antigo que a moderna expansão europeia iniciada no século XVI. Casanova (1966) observa que apenas na era moderna a colônia ganha o sentido atual de dominação por uma metrópole estrangeira (ou seja, de assentamento de colonos *DE* estados dominantes em outros territórios), e é ainda mais

10 "O que está em questão não é apenas a 'sobrevivência' de entidades que não foram diluídas e absorvidas pelas classes sociais (como etnias, estamentos ou barreiras raciais, que continuam estanques). […] A rigidez apontada acima constitui um novo tipo de obstáculo à operação das classes sociais como um meio de dissolução e sepultamento do 'antigo regime'. Na verdade, ela requer o renascimento e a revitalização, sob novos símbolos, de atitudes, valores e formas de opressão e exploração típicos do 'antigo regime' …" (Fernandes 1977:179)

recente a contrapartida da imigração pós-colonial para a metrópole (o estabelecimento de mão de obra de territórios economicamente dependentes *EM* estados dominantes), e que em ambos os casos pode ocorrer a racialização dos nativos ou dos assentados. Essa observação inicial serve de alerta aos leitores de que não pretendo estender em demasia o significado de *pós-colonial* para abarcar toda a crítica a essencialismos e a análises que corretamente levam em conta a perspectiva dos subordinados, muito menos quero com a palavra *colonial* significar todas as formas de opressão e subordinação (Costa 2006).

Quijano (2000: 209) entende a *colonialidade* como subalternidade cultural e subjetividade subalterna. Em suas palavras, "a hegemonia da Europa sobre o novo padrão de poder mundial concentrou todas as formas de controle da subjetividade, a cultura e, principalmente, o conhecimento e a produção de conhecimento sob sua hegemonia". Mas ainda aqui precisamos nuançar seu pensamento, posto que temos, na América e na Ásia, importantes contraexemplos, seja dos Estados Unidos e Canadá, seja do Japão e da China, de colônias que se tornam elas mesmas colonizadoras. As perguntas pertinentes, portanto, são: quando cessa a *colonialidade*? Como ocorre tal processo?

Como processo histórico, a *colonialidade* enquanto resultado da expansão europeia, depende da dinâmica das classes sociais e dos seus conflitos domésticos e internacionais, sendo estes tão decisivos quanto os processos de formação étnico-nacional e suas racializações específicas.

Pensar o pós-colonialismo em relação aos estudos afro-brasileiros é situar-se, portanto, num contexto histórico bem específico. Cronologicamente, o Brasil vive em situação pós-colonial desde sua independência política em 1822. Conceitualmente, entretanto, não vejo sentido aplicar-se o termo a tão longo período de tempo. Primeiro, porque há uma grande diferença na conformação das forças sociais entre o Império criado por D. Pedro I, aquele regido por D. Pedro II, e os três períodos republicanos, entremeados por duas ditadura. Segundo, porque os grupos populares e os afro-brasileiros, em particular, reagiram de modo muito diferente desde então. Assinalo quatro desses modos, todos usados na luta pela igualdade de direitos e de constituição étnico-cultural: a valorização do trabalhador nacional em contraposição ao europeu; a denúncia do preconceito de cor; a afirmação da cultura popular brasileira em contraposição à europeia; e a recusa a um sistema internacional de subordinação que agrava as condições de reprodução do trabalhador nacional. O importante para os conceitos não são, assim, a origem de circulação das ideias (de onde elas vieram, se autóctones ou estrangeiras), mas o seu conteúdo e seu resultado subjetivo sobre a luta de emancipação e sobre as revoltas contra o estado pós-colonial. Utilizo o conceito de *colonialidade* para dar conta das intenções ou das atitudes colonialistas dos descendentes de europeus e do resultado *passivo* da opressão negra daí resultante, toda a luta de afirmação racial e étnico-racial (e seu resultado *ativo*) sendo, ao contrário, um processo de *descolonialidade*.

Deter-me-ei sobre dois momentos desse processo histórico de *descolonialidade*, no que se refere as lutas afro-brasileiras, que formam, ao mesmo tempo, momentos de recepção de ideias que circularam internacionalmente. O primeiro deles se passou nos anos 1960 e 1970 sob a influência das lutas pelos direitos civis dos negros americanos, sintetizado de alguma modo pelo conceito de *colonialismo interno (*Casanova 1965; Gutiérrez, 2004*)*. Mais ou menos na mesma época, mas alongando-se para os anos 1980, e avançando nos diais atuais, situa-se o segundo momento: aquele da recepção de Fanon pela nova geração de ativistas negros brasileiros (Guimarães 2008; Silva 2011).

Em meados dos 1960, o *Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC),* assim se manifestava sobre o *poder negro*: "A grande massa do povo negro reage à sociedade norte-americana da mesma forma que os povos colonizados reagem aos europeus na África e aos norte-americanos na América Latina, e mantém com ela o mesmo relacionamento - de colonizado para colonizador" (Goldman 1966). Essas palavras ecoam, sem dúvida, a atmosfera intelectual e política dos anos 1960, teorizada tanto por ativistas negros norte-americanos sob a influência da leitura de Franz Fanon (1961), mas também por cientistas políticos e sociólogos como Coleman, Hoselitz, e Wright Mills, tal como comentados por Casanova (1965). Na América Latina, como corretamente aponta Quijano (2000), a noção de que grupos raciais permaneciam em relação de exploração e opressão coloniais, já fora discutida por Mariátegui em seus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de 1928. Do mesmo modo, a Internacional Comunista tentara impor a mesma diretiva interpretativa ao Partido Comunista dos Estados Unidos, mas sem grande repercussão (Sotero 2013). Também no Brasil, a ideia de que uma opressão propriamente racial pesava sobre os negros e os indígenas, gerando uma forma particular de exploração colonial, ainda que possa ser encontrada em escritos comunistas dos anos 1920, como, por exemplo, na autocrítica de Lêoncio Basbaum de 1934 (Sotero 2013)[11], não teve maiores ramificações, nem acadêmicas, nem políticas. Prevaleceu a visão de que os negros deveriam ser tratados como parte das classes populares exploradas por relações de produção capitalistas, como evidenciam as palavras do intelectual comunista negro Edison Carneiro (1964 [1953]: 117):

> Encarar o negro como um brasileiro de pele preta, que por sinal vai rapidamente perdendo essa característica da cor. Com efeito, o negro, por força de circunstâncias históricas, jamais esteve isolado do resto da população - nem mesmo quando se refugiou nos quilombos ou se lançou à insurreição armada. Como estudá-lo, portanto, senão como uma das parcelas do povo, como um dos elementos do quadro social, como um dos pormenores da paisagem? A valorização inconsiderada do negro, a que assistimos nestes últimos vinte anos, não levou em conta a reciprocidade de influências.

11 Sotero (2013: 23) cita a seguinte frase do livro de Basbaum, que utilizara em 1934 o pseudônimo de Augusto Machado: "Quais são os grupos que sofreram da opressão nacional? (excluindo os índios, agora). São, sobretudo, os pardos escuros e negros, ou seja, 45% da população do país."

O que de Edison coloca não é diferente do que Casanova irá mais tarde teorizar. Em certas formações sociais, certos grupos raciais – classificados e constituídos durante o período colonial – perdem especificidade étnica e são absorvidos nas classes dominadas, ou populares, deixando de ser grupos étnicos para os quais o conceito de colonialismo interno poderia ser aplicado. O PC, nos anos 1950, lia desse modo a situação racial brasileira. Não sem razão, Edison parece lamentar o grande interesse antropológico pelos aspectos étnicos (principalmente religiosos) dos negros, em contraposição ao desprezo pela interação de trocas culturais muito intensas entre negros e brancos. Este tipo de opressão racial, portanto, para Edison e seus camaradas de Partido, não configuraria um situação de colonialismo interno. Tal ponto de vista, aliás, parece ser consensual entre os intelectuais brasileiros seus contemporâneos, não nos 1950, mas também dos contemporâneos de Casanova, nos 1960 e 1970. Lembro, por exemplo, que o grande livro de Florestan Fernandes, de 1965, intitula-se *A integração dos negros na sociedade de classes*. O conceito que emerge da situação mexicana descrita por Casanova parece, todavia, mais aplicável à relação entre brancos e indígenas em vastas áreas do território brasileiro, para a qual, entretanto, um discípulo de Fernandes, Roberto Cardoso de Oliveira (1967), preferirá cunhar o termo *fricção interétnica*, que realça mais os aspectos de lutas e disputas territoriais que os de colonialidade cultural.

Destroçada a frente de esquerda em 1964 e 1968, novas formas e novas ideologias de contestação política começam a ser forjadas no Brasil. Nesse contexto, as ideias que nutrem a luta anticolonialista na Argélia e na África ganham força entre líderes radicais negros dos Estados Unidos, que leem a opressão e segregação raciais nos Estados Unidos em termos não apenas étnicos, mas raciais e nacionalistas. A compreensão de Franz Fanon das lutas anticoloniais e antirracistas passa, então, no início dos 1970, a influenciar também os líderes negros brasileiros, sejam aqueles que se abrigam em partidos revolucionários, como a Convergência Socialista, em projetos culturais, como o *QuilombHoje*, ou no exílio, como Abdias do Nascimento.

Embora Casanova e os teóricos do colonialismo interno citem Fanon, não serão as suas teorias que orientarão a mobilização negra brasileira, mas será o próprio pensamento antirracista de Fanon. O colonialismo interno fará sentido para esses grupos na medida apenas que a sua leitura pelos Panteras Negras reatualiza Fanon. Ou seja, trata-se da ideia de colonialismo interno aplicada à situação dos negros das Américas. O conceito perde aí qualquer remissão geográfica ou regional – marcante nos teóricos latino-americanos – e ganha um sentido puramente social, racial e antirracista, aplicado a uma população pulverizada nos diversos territórios das Américas, desde o período colonial, mas nitidamente segregada e demarcável pelas etiquetas, pelas normas, pelos usos e costumes, pelas atitudes e pelos comportamentos, enfim pelas formas mais diversas de sociabilidade. Se nos Estados Unidos havia uma rígida segregação territorial que fazia mais verdadeira a analogia com o colonialismo interno, apontado no México, por Casanova (1965) e Stavenhagen (1965), em países como o Brasil o espaço de opressão e exploração parecia inteiramente social, ainda que se concretizasse eventualmente

em favelas incrustadas nos tecidos urbanos. Eram as classes sociais, nesse caso, a forma de pulverização dos negros no tecido social e de reactualização de velhas relações coloniais de opressão, e não primeiramente a territorialização. Essas realidades diferentes convergiam em Fanon, pois em seu pensamento conviviam o anticolonialismo da luta de liberação nacional, as contradições de classe entre elites nacionais e povo, e o antirracismo da luta pela suplantação da subjetividade do colonizado.

Como tratei em outro artigo (Guimarães 2008), as teorias revolucionárias norte-americanas chegaram rapidamente aos ativistas brasileiros através, principalmente do influente livro de Carmichael e Hamilton, *Black Power, The Politics of Liberation*, em que um dos principais *insights* de Fanon, ou seja, do racismo moderno como forma de subjetividade forjada pelo colonialismo europeu, é aplicado a uma teoria política de luta emancipatória global dos povos de cor. Essa literatura revolucionária negra norte-americana foi lida concomitantemente aos escritos de Fanon que chegavam, seja pela via da esquerda engajada em defesa da luta de libertação argelina, capitaneada por Sartre, seja pela esquerda engajada nas guerras de libertação na África subsaariana, mais influenciada pelo pensamento marxista.

Em trabalho recente, Silva (2011) afirma que o ativista e jornalista negro Geraldo Campos de Oliveira participou do *II Encontro de Escritores e Artistas Negros* em 1959, em Roma, onde também Fanon também esteve, com atuação de destaque. Nos relatos de contemporâneos entrevistados por Silva ou nos documentos por ele encontrados não está claro qual teria sido o impacto de Fanon nos intelectuais negros ligados à Associação Cultural dos Negros. É provável que, estando o foco voltado para os heróis das lutas de libertação africanas, figuras como Patrice Lumumba, que organizava a guerra de independência do Congo, causassem muito maior impacto. Não há indícios até agora de que a primeira recepção de Fanon tenha se dado de modo diferente do que tracei naquele artigo – ou seja, de modo indireto, pelo impacto do seu pensamento sobre líderes políticos afro-americanos e africanos. A novidade, entretanto, é que Silva demonstra convincentemente como a leitura de Fanon foi importante, nos anos 1980, para que os escritores afro-brasileiros, como Márcio Barbosa e seus colegas reunidos na revista *QuilombHoje,* definissem o que seria uma *literatura afro-brasileira* e o que seria a *consciência negra*.

Estamos tratando, entretanto, de uma literatura feita por intelectuais negros, que são novelistas, contistas e poetas. Não se trata, pois, propriamente do que convencionamos chamar de estudos afro-brasileiros, ou seja, estudos históricos, sociológicos e antropológicos sobre o negro brasileiro, feitos na academia ou não. Nesse último caso, teremos que buscar também na geração negra dos 1970 aqueles que sofreram a influência, direta ou indiretamente, de Fanon. O fato incontestável, porém, é que esta geração teve pouca visibilidade e oportunidades na academia.

A luta política antirracista dos anos 1980 esteve, portanto, na vanguarda do que, mais tarde, viria a se constituir numa compreensão plenamente sociológica da articulação das relações de classes, raças e sexos. Herdeira da tradição brasileira fomentada por Fernandes desde os

anos 1965 (*A integração dos negros na sociedade de classes*), que se consolidou mais tarde na sua reflexão sobre a *Revolução burguesa no Brasil* (Fernandes 1975), os ativistas negros que fundam o *Movimento Negro Unificado* irão sofrer rapidamente a contestação feminista por dentro de seu próprio movimento, fazendo-os recuar dos esquemas excessivamente centrados nas análises de classe. A liderança feminina negra se impôs aos poucos, com tenacidade, capacidade organizativa e solidariedade, e já no começo dos anos 1980, vozes como a de Lélia Gonzalez[12] passavam a ser proeminentes na apresentação pública do movimento:

> "[A mulher negra] enquanto setor mais explorado e oprimido, e consciente disso, vê muitas coisas do sistema não só na sua estratégia de exploração dos trabalhadores, mas enquanto organização racista e sexista. Consequente, sua luta se dá em três frentes [classes, raças, sexos] e quanto mais se desenvolve sua prática em termos de movimento, mais sua lucidez e sua sensibilidade se enriquecem". (Gonzalez 1981: 4)

É significativo o modo como desabrochou a consciência feminina negra. Cito de novo Gonzalez (2011:18): "Cabe aqui um dado importante da nossa realidade histórica: para nós, amefricanas do Brasil e de outros países da região - assim como para as ameríndias - a conscientização da opressão ocorre, antes de qualquer coisa, pelo racial. Exploração de classe e discriminação racial constituem os elementos básicos da luta comum de homens e mulheres pertencentes a uma etnia subordinada."

Sem nenhuma pretensão de extrapolar tal fenomenologia, cabe frisar, entretanto, que formas de solidariedade entre mulheres de raças diferentes foram mais tardias talvez mesmo pela maior resiliência da naturalização do sexo. Explico-me: sendo diferenças de sexo consideradas dadas pela natureza e não questionadas como puramente políticas, formas de opressão raciais ou de classe puderam gerar mais rapidamente solidariedade entre as oprimidas. Apenas quando o sexo social é plenamente conceituado como relação de poder pode funcionar como conduto para a construção de solidariedade entre mulheres de diferentes raças e classes.

O momento atual é, portanto, de oportunidade para a consolidação teórica desses ganhos políticos acumulados nos últimos quarenta anos pelos movimentos negro e de mulheres e pelas lutas contra a opressão, em geral. Lutas que têm realçado sobremaneira a liderança de mulheres. A sociologia, enquanto disciplina reflexiva que tem por objeto relações de sociedade, economia, política e cultura vê-se obrigada a abandonar inteiramente a dicotomia sociedade e natureza, para dedicar-se ao estudo empírico do modo como tecemos material e simbolicamente as relações que criamos, transformamos e, ao mesmo tempo, nos restringem, sejam elas, para efeito tão somente de análise, referidas como de classe, de sexo, de raça, de idade, de etnia ou de nação.

12 Há uma literatura significativa sobre o pensamento poliítico de Lélia Gonzalez. Ver a respeito Rios e Ratss (2014)

Sexos, gêneros, sociologia

A modernidade constituída pela expansão europeia ocidental formou-se *pari passu* à racialização dos demais povos em regimes de colonização e de escravização, regimes esses possibilitados por grandes migrações, forçadas ou não, e por regimes patriarcais de regulação da sexualidade. Foram esses regimes que constituíram as raças, demarcando suas fronteiras de reprodução de grupos humanos considerados biológicos. Nesse sentido, a regulação social da sexualidade foi e continua sendo primordial para a constituição dos grupos humanos, sejam famílias, etnias, raças ou classes sociais. Longe de considerar o sexo um fenômeno biológico, natural e dado, sobre o qual se exerce a regulação social, ou seja do modo estratigráfico criticado por Clifford Geertz (1977), é preciso compreender as relações sociais de dominação e de exploração como constituintes dos sexos e dos diferentes modos de regulação da sexualidade. As regras de classificação racial, por exemplo, tanto quanto as de classificação sexual devem guardar correspondência com a regulação da sexualidade inter-racial[13].

O feminismo, entendido como a reivindicação política de igualdade de direitos entre os sexos, assim como a sociologia, desenvolveu-se primeiramente encapsulado em posições de classe, de raça, e de colonialidade. Tal encapsulamento foi rompido apenas paulatinamente, à medida em que a política feminista viu-se frente à necessidade de entender o imbricamento de relações de opressão de gênero, raça e classe em que se encontram as mulheres em sociedades pós-escravistas ou pós-colonialistas.

Não é o caso aqui de tentar sintetizar, mesmo que brevemente, tal percurso, quero entretanto concluir apontando dois desafios que a teoria feminista colocou para a sociologia em geral.

O primeiro, de ordem epistemológica, foi bem resumido por Bilge (2010), que nos fala de três formas de conceber as relações de poder e de sexo, na teoria feminista: a *monista*, que substituiu a primazia das relações de exploração de classe, ou o racismo, pela primazia do patriarcado; a *pluralista*, que introduziu uma lógica aditiva e cumulativa na explicação da articulação entre diversas formas de exploração e opressão (classe + raça + gênero), ou seja a situação das mulheres resultaria da somatória de diversas situações de opressão; e, finalmente a *holista,* a qual concebe, tanto da perspectiva individual, quanto da coletiva, as determinações como intrinsicamente articuladas ou imbrincadas. No dizer de Kergoat (2010) trata-se da *consubstancialidade* das relações de poder. Passo importante para tal entendimento, sem dúvida, foi dado pelo conceito de *interseccionalidade* (Crenshaw 1991), que trouxe para o *mainstream*

13 Assim, poderíamos dizer que à regra da hipodescendência nos Estados Unidos, que assegura a reprodução de raças binárias ou discretas, está intimamente relacionado um estrito controle de intercursos e de casamentos interraciais, implicando estrito controle da sexualidade da mulher branca. Mas, a sexualidade da mulher branca não deixa de ser regulada onde a classificação de grupos raciais não segue a regra binária, mas depende de um conjunto de características somáticas e culturais. No Brasil, por exemplo, os casamentos inter-raciais são regulados decisivamente pela endogamia de classe e pela proximidade social entre os grupos de cor (Telles 2004). Ademais, em ambos os sistemas, a sexualidade da mulher negra é regulada de modo a permitir certos níveis de predação.

das ciências sociais o desafio de pensar conjuntamente como se articulam na prática social, e como podem ser abordadas teoricamente, diversas formas de subordinação, discriminação, exploração e de exercício de poder, sem recair seja numa somatória, seja num modelo causal de inter-relação entre variáveis.

Tal desafio epistemológico pode ser enfrentado com sucesso quando a ele se junta um outro, este de ordem ontológica. Aqui, chamo atenção para a reflexão de Elsa Dorlin (2008) sobre a historicidade do sexo, ou seja, para a demonstração genealógica de que a definição sexual dos indivíduos passa pelo arbítrio social (Fausto-Sterling 2001/2002), ou seja, pelas relações sociais de poder e de exploração, e que a sexualidade é a forma de enquadramento da *sexuação*, i.e. da capacitação biológica, a qual precisa ser regulada socialmente para formar e funcionar enquanto *sexo*.

Por analogia ao argumento de Geertz (1977: 33-54) o sexo poderia ser pensado como se definindo concomitantemente à sexuação. Como se sabe, segundo Geertz o ser humano desenvolveu o seu potencial biológico pari passu à sua cultura e portanto não se pode dizer que esta seja posterior àquela ou que a cultura seja possível apenas depois de constituído o aparato biológico humano. No caso do sexo, este não existe sem cultura, posto que sem ela não teria definição, sendo apenas uma sequência de sexuação. Mas, sem entrar no terreno do realismo ontológico, poderíamos também dizer que o sexo, enquanto objeto sociológico, é tão somente uma relação de poder a partir da qual operam outros processos sociais diversos.

Referências bibliográficas

Alexander, Jeffrey. 2008. *Civil Sphere*, Oxford University Press.

Bilge, S. (2010). "De l'analogie à l'articulation : théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe." *L'Homme et la société* 176-177(2): 43.

Boas, Franz. 1911. Preface to *The Mind of Primitive Man*, The Mcmillian Co.

Bonfim, Manoel. 1903. *A América Latina: males de origem*, Garnier.

Carneiro, Edison. Ladinos e crioulos, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1964 [1953].

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1967. "Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia". *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, 4(1): 41-91.

Casanova, Pablo Gonzalez "Internal colonialism and national development", Studies in Comparative International Development 1 (4):27-37.

Costa, S. (2006). "Desprovincializando a sociologia a contribuição póscolonial." Revista Brasileira de Ciências Sociais 21(60): 117-134.

Costa Pinto, Luis. 1998 [1953] *O Negro no Rio de Janeiro,Relações de raças numa sociedade em mudança*, edição UFRJ.

Crenshaw, Kimberle. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color." *Stanford Law Review* 43 (6):1241-1299.

Dorlin, E. (2008). Historicité du sexe. *Sexe, genre et sexualités*, Presses Universitaires de France: 33-54.

DuBois, W.E.B. 2004. On the Meaning of Race In ZUCKERMAN, Phil (Editor). *The Social Theory of W.E.B. DuBois*, Sage, 2004, PP. 19-46.

Durkheim, Émile. 1897. « La conception matérialiste de l'histoire », disponível em http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/sc_soc_et_action/texte_2_09/conception_materialiste.html. Reproduzido de Émile Durkheim « La conception matérialiste de l'histoire » — Une analyse critique de l'ouvrage d'Antonio Labriola, Essais sur la conception matérialiste de l'histoire. *Revue philosophique*, XLIV, 1897, pp. 645-651

Fausto-Sterling, Anne. 2001/2002. "Dualismos em duelo." *Cadernos Pagu* (17/18): 9-79.

Fernandes, Florestan. 1965. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

Fernandes, Florestan. 1975. *A revolução burguesa no Brasil : ensaio de interpretação sociológica*, *Biblioteca de ciências sociais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Fernandes, Florestan. 1977. "Problemas de conceituação das classes na América Latina." In *As classes sociais na América Latina*, Paz e Terra, p. 173-246.

Geertz, Clifford. 1977. *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.

Gonzalez, Lélia. 1981. "Mulher negra, essa quilombola." *Folha de São Paulo*, *Folhetim*. Domingo, 22 de novembro de 1981, p. 4.

Gonzalez, Lélia. 2011. *Por um feminismo afrolatinoamericano*. Cadernos de Formação do Círculo Palmarino n. 1.

Guimarães, Antonio S. A. 2008.A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. *Novos Estudos*. CEBRAP, v. 81, p. 99-114.

Hasenbalg, Carlos. 1979. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasi*l, Graal.

Kergoat, Danielle. 2010. "Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais." Novos Estudos CEBRAP(86): 93-103

Lipset, Seymour Martin. Two Americas, two Value Systems, *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword*, W.W. Norton, New York, 1996

Marx, Karl. 1963. Carta a Joseph Weydemeyer (em Nova Iorque), 5 de Março de 1852. Marx, K. e Engels, F. *Obras Escolhidas*, Volume 3, ed. Vitória, pp. 253-4.

Marx, Karl. 1974. "Classes", *Capital*, Livro III, Cap. LII, Ed. Civilização Brasileira, pp. 1012-3.

Omi, Michel e Winant, Howard. 1986. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*, Routledge & Kegan Paul.

Park, Robert and Ernest Burgess. 1921. *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Parsons, Talcott.1968. "The Problem of Polarization on the Axis of Color", *in* J. H. Franklin (ed.), *On Color and Race*. Boston, Houghton Mifflin Company, pp. 349-369.

Parsons, Talcott. 1993. Cidadania plena para o americano negro? Um problema sociológico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v.8, n.22, São Paulo, jun. 1993:

Quijano, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina. In: LANDER, Edgardo (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 201-46.

Ramos, Alberto Guerreiro. 1954. "O problema do negro na sociedade brasileira". *Cartilha Brasileira do Aprendiz de Sociólogo*. Rio de Janeiro: Andes.

Ramos, Alberto Guerreiro. 1957. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Andes.

Ramos, Arthur. 1939. Prefácio. In : Rodrigues, Nina. *As collectividades anormais*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1939. p. 5-21.

Rios, F. M. and A. Ratts (2014). A perspectiva interseccional de Lelia Gonzalez. prelo. Livro organizado por Sidney Challoub e Ana Flávia Magalhães.

Silva, Mario Augusto M. D[illegible] *Descoberta do Insólito: Literatura Negra e Literatura Periférica no Brasil (1960-2000),* tese de doutorado, PPG Sociologia da Unicamp, 2011.

Silva, Nelson do Valle. 1978. *Black-white income differentials: Brazil, 1960*." Ph.D. diss, University of Michigan.

Studies in Comparative International Development, April 1965, Volume 1, Issue 4, pp 27-37.

Telles, Edward Eric. 2004. Race in another America : the significance of skin color in Brazil. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

UNESCO. 1950. Reunion d'experts pour les questions de race. UNESCO/SS/Conf.1/6, Paris, le 25 janvier 1950.

UNESCO. 1966. La notion de race. Déclaration adoptée à l'issue de la Conférence organisée par L'Unesco à Moscou au mois d'août 1964, *Annales de Géographie*, Volume 74, Numéro 404, pp. 448-452

Wade, Peter. 1995. *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Johns Hopkins University Press.

Wagley, Charles.1968. "The concept of social race in the Americas", In Charles Wagley, *The Latin American tradition; essays on the unity and the diversity of Latin American culture*. New York, Columbia University Press.

Weber, Max, 2003. O Estado Nacional e a Política Econômica, IN Gabriel Cohn (org.), *Weber Sociologia*, Ed. Ática.

Weber, Max. 2000. WEBER, Ploetz, and W.E.B. Du Bois (Max Weber on Race and Society II) *Sociological Analysis*, Vol. 34, No. 4 (Winter, 1973), pp. 308-312

Weber, Max. 2005. Part IX: "On Race, the Complexity of the Concept of Ethnicity, and Heredity" e "On Race Membership, Common Ethnicity, and the "Ethnic Group", *Max Weber: Readings And Commentary On Modernity*, Edited by: Stephen Kalberg, Wiley–Blackwell.

Winter, Elke. 2004. *Max Weber et les relations ethniques. Du refus du biologisme racial à l'État multinational*, Presses de l'Université de Laval.