

# DIMENSÕES ONTOLÓGICAS DE RAÇA E CULTURA EM SISTEMAS BINÁRIOS\*

Evandro Câmara

## Resumo

A organização social com base em bipolaridade racial transforma o *status* racial das pessoas numa condição ontológica, agravando dessa forma o problema de desigualdade étnica. Isso se opera através da cristalização das divisões sociais e diferenças culturais entre os grupos dominante e subalterno, e de suas respectivas identidades grupais, como propriedades *essenciais* do *status* racial de cada grupo. Focalizamos aqui as consequências perniciosas que podem derivar desse modelo étnico para os **grupos** minoritários.

## Abstract

Racially-binary social organization transforms the racial status of individuals into an ontological condition. This leads to the aggravation of ethnic inequality, as it crystallizes social divisions and cultural differences between dominant and subaltern groups, and their respective identities, as *essential* properties of the racial status of each group. This paper focuses on the adverse consequences of this interethnic model for minority-group members.

## Palavras-chave

Raça, cultura, ontologia, racialização, identidade, alienação, integração social.

---

\* Na elaboração deste trabalho, o autor se beneficiou de **valiosos** esclarecimentos e sugestões **dos professores** Virginia de Oliveira Alves e Paulo J. Krischke.

## Considerações gerais

O tema central do presente ensaio é o modo como a organização social e visão-do-mundo alicerçadas no princípio de bipolaridade racial afetam as relações interétnicas. Viso explorar especialmente a psicologia social do problema, e seu impacto na assimilação estrutural dos grupos minoritários. Para tal, lançarei mão de conceitos da fenomenologia social de Alfred Schutz, com o fim de mostrar como a administração birracista da sociedade transforma o status racial das pessoas numa condição ontológica, e como isto traz conseqüências adversas para a psicologia coletiva dos membros dos grupos minoritários, e no final das contas, para sua mobilidade e integração sociais. Especificamente, esse processo naturaliza e perpetua a separação e diferenciação dos grupos dominante e subalterno, o sentido de existência minoritária para este último, sua marginalização cultural e social, e finalmente sua marginalização estrutural. É fator, portanto, de suma importância na explicação tanto dos processos de consciência dos membros dos grupos minoritários, como também, num sentido mais amplo, da dinâmica da vida intergrupais, quer seja isto numa sociedade só, ou no contexto comparativo". O enfoque em ontologia nos permitirá também contornar as limitações das metodologias tradicionais de análise de raça e etnicidade, pois revela as relações intergrupais como elas *realmente* aparecem em sociedade, como as pessoas na coletividade *realmente* são, possibilitando, assim, uma interpretação mais exata dos movimentos históricos em cada sociedade.

Nos últimos dez, quinze anos, os pressupostos e esquemas conceituais binários de raça têm dominado por completo os estudos nessa área, resultando num reducionismo analítico que nivela a experiência interétnica e trata as variações de uma sociedade para outra apenas num sentido quantitativo. Essa ótica quantitativa ou estatística, entretanto, pode ser ilusória, no sentido de não mostrar realmente a vivência dos grupos e de permitir tão somente que se captem as variações entre os modelos poliétnicos em termos de "mais ou menos", gradações essas que são então avaliadas do ponto de vista de um modelo nacional dominante. Além disso, essa orientação estatística é normalmente conjugada com a imposição, como *lingua franca*, de um esquema analítico-conceitual *particular* no estudo de sociedades com as mais diversas configurações interétnicas. Tal procedimento

---

1 Na comparação de modelos interétnicos de sociedades, o prisma ontológico nos fornece um critério de diferenciação que me parece ser de maior potência e relevância analíticas do que, por exemplo, a menção de variações quanto à apreensão e categorização de traços raciais fenotípicos (e.g., Skidmore, 1993).

representa uma forma de epistemologia autoritária, um colonialismo cultural, através do qual se ignora sumariamente a particularidade histórica de cada sociedade.

O sistema binário de organização racial, tal qual exemplificado e mantido na sociedade estadunidense, é um modelo separatista onde a idéia de raça é construída em termos de uma rígida dicotomia entre branquidade e não-branquidade, com base na genética, ou descendência (*ancestry*). O princípio organizatório básico desse sistema é o princípio de hipodescendência, segundo o qual qualquer grau de associação genética que a pessoa tenha com o grupo racial minoritário resulta em sua classificação automática como membro deste grupo, *independente de aparência física ou situação social*. Essa é a chamada *one-drop rule*. Existe um caso interessante e cômico quanto a isto. No musical *Showboat* dos anos 20 conta-se a história de um jovem casal numa cidade do Mississippi, ele, branco, ela, negra. O *sheriff* local confronta o rapaz por estar transgredindo a lei antimiscegenação do estado. Mais que depressa, o rapaz agarra a mão da moça, fura um dos seus dedos com a ponta de uma faca, e engole uma gota do sangue que sai, declarando em seguida ao *sheriff* que agora já não era mais branco, visto que sangue negro já corria em suas veias, e, portanto não podia ser preso. O *sheriff*, atordoado pela surpresa e a novidade da situação, hesita por um momento, mas eventualmente se prostra à lógica da classificação racial vigente no Mississippi (segundo a qual a ação do rapaz tinha reconstruído radicalmente a situação, exigindo nova interpretação), e **deixa** o casal ir embora. Pondo de lado a comicidade dessa história, a mesma serve para mostrar quão rígida e profundamente o princípio de birracialidade tem estruturado a vida intergrupar no contexto anglo-americano.

Pressupõe-se, além do mais, que a **dicotomização** racial dos membros da sociedade seja uma condição natural ou essencial, irremediavelmente fixa pela biologia. Daí, ser impossível que se reconheçam categorias intermediárias entre os pólos de branquidade e não-branquidade, como ocorre nos sistemas multirraciais, que são politômicos, e nos quais essas distinções têm base fenotípica. O tratamento **binário** da mestiçagem (um assunto que exige estudo à parte), por exemplo, diz que essa condição é apenas uma variação interessante e exótica de não-branquidade, sendo, portanto indistinta de outras formas de não-branquidade, (e.g., a não-branquidade dos indianos ou dos aborígenes), não obstante ser festejada hoje em dia como uma condição autônoma, devido à predominância da política de identidade. Mas, no fundo mesmo, tudo volta à dicotomização das categorias.

Nas sociedades regidas pelo princípio binário de raça, o *status* racial estrutura a vida social *de forma completa e absoluta*. Os processos institucionais, as relações interpessoais, o discurso social – em suma, tudo que constitui cultura – é regulado, e visto como sendo determinado, pelo princípio de raça. A este último se reduzirão os demais atributos das pessoas, quer formais (e.g., etnia,

cultura, nacionalidade, classe, cidadania), ou informais (e.g. traços de personalidade). Raça passa a atuar como o *master status* (Hughes, 1945) das pessoas, ou seja, como base principal de apreensão, identificação, e relacionamento das mesmas no mundo do cotidiano". A construção de raça como *essência*, portanto, naturaliza e reifica todos os aspectos de sua manifestação social.

A administração birracista da sociedade imprime dessa forma um caráter ontológico à condição racial das pessoas, uma vez que "ser branco" ou "ser não-branco" será associado com um modo particular de existência, fixo e hierarquizado. A mudança de *status* racial toma-se, em função disso, impossível, pois importa numa transformação da própria condição de existência, numa sobreposição de categorias ontológicas. Por isso, cada categoria toma-se abrangente e impermeável. As pessoas codificadas como não-brancas nunca serão absorvidas a ponto de atingir a anonimato na grande massa, que é verdadeiramente a marca de completa integração na vida nacional. O anonimato sugere invisibilidade e, portanto, igualdade, em meio à massa social, ou seja, a capacidade de se poder representar o *universal* (ao invés do *particular*). A propósito disso, podemos citar a declaração de Tannenbaum nos anos 40 (1969:180), que a salvação do Negro nos EUA viria no dia em que "ele deixar de ser Negro e se tornar [...] simplesmente **outro** sulista, outro *American*".

Visto que branquidade é o padrão **dominante** de existência social, diríamos que sua impermeabilidade abso luta, a maneira intransigente com que se determina o que as pessoas podem/não podem ser biológica e culturalmente, equi vale a barrar a entrada **dos** não-brancos ao padrão majoritário de vida - inegavelmente, um processo de dominação ontológica. Na sociedade estadunidense, a internalização da identidade separatista leva, por conseguinte, a que se vejam os membros da

---

2 A dominância monolítica da identidade racial **se** evidencia principalmente nos membros dos grupos minoritários. Por exemplo, a pesquisadora B. Tatum (citada em Farley, 1997:89) nos informa que quando pede a seus alunos para completarem a frase: "Eu sou \_\_\_\_\_," os alunos brancos tendem a completá-la com traços de personalidade (e.g., "Eu sou amigável", "Eu sou tímido", etc.) ao passo que os estudantes não-brancos normalmente preenchem o claro com sua origem étnica (e.g., "Eu sou pano-riquenho"). Vê-se também essa orientação racial para a vida cotidiana na alienação marcante entre membros da comunidade negra com relação ao processo político nacional ou internacional. É algo de "gente branca," portanto algo que não lhes concerne. Sirva de exemplo aqui o caso celebre do *boxeur* Muhammad Ali, que se recusou nos anos 70 a atender a convocação do governo **para** lutar no Yiemnam, declarando que não tinha rixa nenhuma com os vietnamitas, que os mesmos não o tinham oprimido, nem o chamavam *denigger*. Vê-se, portanto, nesse caso, raça passando por cima de nacionalidade e cidadania.

camada dominante da população como simplesmente *American*. identidade essa que se traduz como integração na comunidade branca. e o resto da população como os americanos hifenizados (e.g. • *Chinese-American*, *African-American*, etc.). identidade composta e separada da dominante, a qual é pura. Isso se comprova, por exemplo, no fato de que esses indivíduos são sempre tachados de *minorias*. a despeito de quaisquer escalões sociais que possam ter galgado. O êxito numa área profissional faz apenas com que se seja visto como "uma pessoa minoritária ilustre" (*a distinguished minority person*). Evidentemente. a identidade de cada um e seu nível de incorporação no *mainstream* social são aspectos condicionados e determinados pela classificação racial. não por classe, realização profissional. ou traços de personalidade.

Há mais de três décadas atrás chegou ao fim o sistema *Jim Crow*<sup>3</sup> de segregação racial - a versão anglo-americana do *apartheid* sul-africano - instaurado oficialmente em 1896 através da decisão *Plessy vs. Ferguson* da Corte Suprema, e mantido até o fim dos anos 60. Foi um período de profunda divisão social, durante o qual a lei e os costumes impuseram a completa separação física e social dos grupos "branco" e "não-branco", acrescida de extrema desigualdade sócio-econômica e política entre os mesmos. As práticas segregacionistas e discriminatórias se manifestavam por toda a extensão da vida social: no mercado de trabalho, na educação, na vida administrativa, nos recintos e transportes públicos. Não raro, durante esse período, o grupo dominante recorreu à violência para manter a integridade do sistema. Vale citar quanto a isso o relato do patriota cubano Jose Marti, que, escrevendo no fim do século XIX sobre a vida social nos Estados Unidos, refere-se a um incidente em Oak Ridge (estado do Tennessee) onde várias pessoas pretas tinham sido linchadas quando se descobriu que na comunidade havia um homem preto vivendo com uma mulher branca (Marti, 1975: 212).

A desagregação de *Jim Crow* e os esforços oficiais de integração social dos "não-brancos" não chegaram a transformar as esferas de cultura e interação social informal, o que se tem visto na persistência da segregação nessas áreas, em termos do convívio intergrupar, intercâmbio e sincretismo culturais, e intercasamentos". Já no início da década de 80 esfarelava-se o impulso

<sup>3</sup> O nome *Jim Crow*, segundo Slotkin (1943: 570), vem de um personagem criado pelo fundador dos *minstrel shows*, em 1830.

<sup>4</sup> Acercada vigência, ainda hoje em dia, de mecanismos separatistas informais, procure-se, por exemplo, em catálogos de roupa de lojas-de-departamento, um casal misturado (i.e. • um "branco", o outro "não-branco") de modelos, em situações que sugiram um relacionamento de amizade ou amoroso entre os mesmos. Será esforço em vão.

integracionista, enquanto que se aguçavam cada vez mais as tendências separatistas.

## A questão da ontologia

A vida **cultural** e a existência comum das pessoas não se distinguem, daí o discurso sobre ontologia tratar de uma ontologia *social*, e do fato que cultura, no sentido inclusivo, é sua expressão primordial. Isto posto, resta afirmar que, se o modo de vida cultural é o alicerce ontológico das pessoas - a sua força criadora e motriz - em sociedades onde a cultura se fragmenta permanentemente com base no *status de atribuição* (*ascribed status*) dos grupos - raça, nesse caso - essa ruptura equivale a uma ruptura no próprio espaço existencial. Em face disso, o modo cultural de ser das pessoas é também sua base de integração social e psíquica. É, ademais, uma condição dinâmica e em constante evolução, algo que naturalmente se aplica para a experiência das pessoas tanto na cultura geral como na comunidade subcultural. Uma vez que ambos esses contextos atuam como universos abrangentes e autônomos. Porém, em sociedades regidas pelo princípio de bipolaridade racial, o estilo de vida do grupo perde essa qualidade dinâmica e historicamente variável, pois é tratada como algo natural e permanente, um produto da essência racial dos "brancos" e "não-brancos", respectivamente. Por conseguinte, os padrões de vida majoritários e os minoritários, refletindo sua origem em essências raciais opostas, tornam-se polares e irreconciliáveis, apesar de coexistirem no mesmo sistema social. À primeira vista, isso pode não parecer problemático. Porém, não estamos discorrendo aqui sobre o pluralismo sociocultural que se vê mais comumente em sociedades pluriétnicas, em que os grupos em jogo coexistem numa igualdade cívico-política básica - o chamado *pluralismo corporativo*, tal como o da Suíça ou Canadá (vide, e.g., Marger, 1991), nem tampouco defendendo o imperialismo assimilatório unilateral por parte da sociedade com relação a suas populações minoritárias. O que buscamos examinar é a fragmentação do sistema cultural de uma sociedade, imposta pelo princípio binário, com base num *status de atribuição* (i.e., raça). Tem-se, nesse caso, a reificação do *status* racial e da forma de vida coletiva associada com esse *status*, e em função disso, a divisão permanente do *mundo da vida* onde se acham os grupos em jogo. A inclusão ou exclusão social dos indivíduos se fará com referência ao *status* racial. A condição de branquidade expressara a existência do grupo majoritário, e será vista como o padrão universal, o critério fundamental de igualdade e permutabilidade das pessoas. A condição de não-branquidade, simbolizando a existência do grupo subalterno, é igualmente básica, só que representa diferença, particularidade, não-permutabilidade. Como reza a cartilha birracial, a distância entre as duas é intransponível, uma vez que, ao serem diferenciados racialmente,

os dois grupos são diferenciados ontologicamente, daí impossibilitando a admissão dos "não-brancos" na categoria dominante - ou mesmo sua existência autônoma em espaços intermediários: a categoria do mulato, por exemplo. Quanto a isto, não se permite *culturalmente*, por exemplo, que membros dos grupos raciais minoritários ignorem o aspecto de identidade (isso é prerrogativa dos membros do grupo majoritário; veja-se, e.g., Waters, 1996); ou seja, que não dêem a atenção devida ao que representam, como minorias, dentro da sociedade. Ou que adotem uma identidade contrária às determinações do sistema binário", ou exibam padrões de conduta ou pensamento associados com o grupo dominante. Além disso, o controle social com respeito a essas normas da vida intergrupais é exercitado tanto pelo grupo dominante como pelo subalterno. Resulta daí a representação permanente de alteridade por parte do grupo subalterno, e de não-alteridade, por parte do grupo dominante. Essa condição de *ser o outro* de modo geral já implica em inferioridade, e no contexto de birracialidade o problema é mais grave ainda, devido ao aspecto de imutabilidade. Sob essa luz, pode-se entender melhor a persistência das desigualdades, divisões, diferenças, exclusões, antagonismos, e alienações intergrupais. Num sentido mais profundo, vê-se também, como já salientamos, como esta situação equivale a um processo de controle e dominação ao nível de existência.

A ideologia religiosa tem contribuído significativamente para preservar as estruturas e hábitos mentais de bipolaridade racial, reforçando a idéia no imaginário popular que a sociedade anglo-americana foi gerada pela Providência Divina como um universo *sui generis* de branquidade, e *como sua expressão mais autêntica* (entre as outras comunidades do mundo). A diversidade étnica trazida com a imigração a partir do século XIX não chegou a alterar o caráter básico dessa ideologia, pois foi enquadrada no esquema binário. Os grupos adventícios classificados como brancos, e, portanto como assimiláveis, assim que suas dificuldades iniciais de aculturação foram superadas (em geral, de pois da primeira geração), puderam ser absorvidos na população geral através do intercassamento, e a diversidade de traços étnicos e culturais que trouxeram se dissolveu na medida que iam se integrando na vida nacional. Por outro lado, os imigrantes classificados

---

<sup>5</sup> Exemplos desse fenômeno se verificam facilmente. Há uns anos atrás, o famoso jogador de golfe Tiger woods, de origem racial **misturada** (pai negro, mãe filipina), tentou fazer valer sua identidade intermediária, ou seja, de mestiço, mas em vão. As pressões culturais por parte tanto da sociedade geral como da comunidade afroamericana, derrotaram seu **intento** e o levaram finalmente a assumir a identidade de *black*, a despeito de sua aparência física, a qual inegavelmente sugere o cruzamento étnico-racial de seu *background*.

como não-brancos, portanto, como não-habilitados ou qualificados para assimilação integral, foram superimpostos, mas não realmente incorporados, à população geral.

Esses indivíduos e seus descendentes até os tempos atuais têm sido forçados a manter sua *essencialidade* como camadas de assimilação restrita, o que se demonstra nas suas identidades hífenadas". A administração racial binária da sociedade tem preservado o que a ideologia racial, juntamente com a religiosa de origem calvinista (e.g., Câmara, 1997), construiu como a pureza da comunidade branca, e a *diferença essencial* (i.e., a não-branquidade) e inferioridade natural do resto da população. Através da história dos EUA, a possibilidade de se perturbar o que se vê como uma ordem natural das coisas tem sido encarada como algo execrável, uma afronta à Razão e à Verdade Revelada. Nos anos 20, Paulo Prado comentava em *Retrato do Brasil* (1962: 159) que o povo nos Estados Unidos gostava "de dizer que Deus fez o branco, que Deus fez o Negro, mas que o diabo fez o mulato", assinalando a repulsa que aquela sociedade tem nutrido com relação à miscigenação entre pretos e brancos, e as supostas influências nocivas desse processo para a organização social vigente. Considere-se, por exemplo, a declaração do comandante de navio John Codman, que visitou o Brasil na metade do século XIX, e que, ao se deparar com o alto nível de mistura racial da população, falou que era essa realmente a maior praga da sociedade brasileira - "a mistura de dois **sangues** que o Todo-Poderoso nunca tinha intencionado juntar num só fluxo" (1867: 176). Exemplos semelhantes se multiplicam.

A intransponibilidade do abismo existencial entre os grupos branco e não-branco ficou patente em vários pontos da história estadunidense. Em termos sucintos, foi fator-chave na secessão dos sulistas, na dificuldade de alforria dos

---

6 É comum se ver, no cotidiano estadunidense, como o status racial anula os demais atributos das pessoas - como, por exemplo, identidade nacional. Um documentário de televisão dos anos 90, *School Colors*, sobre relações raciais numa *high school* da Califórnia (Berkeley), mostra como o Programa de Estudos Afro-Americanos daquela escola socializava os alunos numa perspectiva intensamente separatista, para que se vissem primeiramente como africanos, e não como americanos. Outro relatório (*Time*, 29 de abril, 1996, p. 45) descreve o intercâmbio entre uma professora e estudantes de uma escola primária só para pretos. Ela pergunta quem pode lhe dar um exemplo de um comediante "African-American." Algumas crianças oferecem exemplos corretos. Ela pede, então, exemplos de comediantes "American." Um aluno cita Whoopi Goldberg (comediante negra), ao que a professora retruca: "Não, uma comediante *American*" "Roseanne," (comediante branca), fala outro aluno. "Certo," diz a professora.

escravos, no fato de que o africano liberto era uma *avis rara* nos estados sulistas antes da Guerra Civil etc. DeGler (1971: 43) informa-nos que, em torno de 1860, época em que a população negra como um todo chegou a sua proporção máxima no Sul, os pretos alforriados constituíam apenas a décima sexta parte desse grupo. A lei e o sentimento popular não só cercearam sobremaneira a mobilidade física dos africanos alforriados, mas também pressionaram os mesmos a sair da região, uma vez que sua própria presença física demonstrava a possibilidade do negro viver como pessoa livre - um exemplo perigoso para aqueles que ainda se achavam no cativeiro, e, portanto, uma ameaça para o sistema social.

Essa percepção generalizada por parte dos sulistas da impossibilidade de se reconciliar duas classes de seres tidos como fundamentalmente diferentes explica também, num primeiro passo, a recalcitrância daqueles, no período *postbellum*, em se ajustar às mudanças radicais que a guerra civil tinha trazido para o seu mundo social; e num segundo, seus esforços renitentes (e bem sucedidos, eventualmente) em manter sua distância social da população afro-americana, e de recobrar o domínio sobre a mesma,

Com a instauração do sistema *Jim Crow*, as formas mais violentas da opressão do grupo subalterno, tais como *Lynching* (i.e., a tortura e enforcamento, por uma turba, de membros do grupo minoritário acusados de algum crime sério), se tomaram cada vez mais frequentes.

### Alienação e racismo no *mundo da vida cotidiana*

Examinemos agora o impacto psicossocial da racialização da vida coletiva nos membros do grupo subalterno. Os efeitos negativos que possam se derivar da experiência de se viver numa sociedade dividida se manifestarão tanto nas pessoas mais duramente prejudicadas sócio-econômica e politicamente, como nas que conseguiram superar as dificuldades maiores e vencer nas esferas formais da sociedade. Um exemplo marcante e dramático é o de uma ilustre jornalista negra de Chicago, nos anos 80, a qual cometeu suicídio (Feagin e Feagin, 1993: 214), supostamente devido ao tormento de ter que viver simultaneamente em dois mundos culturais distintos: a subcultura afroamericana, seu mundo privado, de relações primárias, no qual ela tinha raízes mais profundas; e o meio cultural estadunidense como um todo, a cultura majoritária, na qual ela participava diariamente e da qual dependia formalmente, o mundo das relações secundárias. Essa é a crise de identidade que, conforme Isaacs (1975: 66), "está com [as pessoas negras nos EUA] cada hora de cada dia, e que, mais do que qualquer outra coisa, eles tem que resolver". Essa situação e seus efeitos nocivos já era motivo de preocupação

no início do século XX (e.g., Dubois, 1990/1903; Bogardus, 1929)<sup>7</sup> e persiste até os tempos atuais, se bem que a segregação não tenha mais o respaldo legal que tinha na época de *Jim Crow*. Em anos recentes, tem se revigorado sob os auspícios da "política de diferença". Esta última, e suas *manifestações específicas* no movimento multiculturalista nos EUA (i.e., ver Ceaser, 1998), tem forçosamente aguçado o senso de alteridade do grupo subalterno com relação ao dominante, aumentando a auto-suficiência e isolacionismo do primeiro, e preservando assim sua identidade minoritária.

Esse aspecto de identidade é crucial, dado suas implicações sociais e estruturais. A consciência separatista minoritária dos membros do grupo subalterno, e o ardor com que a envergam e defendem, resultam diretamente do birracismo institucionalizado. Daí, ela se manifesta através de um padrão de comportamento exagerado, em forma dualista. De um lado, cultivam fervorosamente o impulso separatista, mantendo sua distância física e social do grupo majoritário, e evitando se associar com qualquer tipo de comportamento que possa ser visto em suas comunidades subculturais como "agindo como branco" (e.g., Hill, 1944; Gregory, 1992: 44-46). Isso engendrou uma "cultura de não-realização" (*culture of non-achievement*), que freia os impulsos (e, por conseguinte, os empreendimentos) acadêmicos, artísticos, profissionais. Nesse sentido, a consciência minoritária age como um mecanismo de policiamento das pessoas, alertando-as para uma possível

---

<sup>7</sup> O estudo de Bogardus sobre *Mexican-Americans* examina a assimilação restrita dos grupos categorizados como minorias raciais, e os problemas de identidade e atuação social causados por isso. Ele nos informa (1929:283) que os mexicano-americanos de segunda ou até terceira geração, apesar de terem sido aculturados e se identificarem com a sociedade, eram vistos como "estrangeiros." Isso se vê também, por exemplo, com relação aos americanos de origem asiática. Durante as Olimpíadas de 1996, uma estação de TV anunciou assim a vitória da patinadora americana Tara Lipinski (de origem polonesa) sobre sua compatriota Michelle Kwan (de origem chinesa): "A Americana Derrota Kwan." (in Schaefer, 2001: 17). Bogardus observou também que a dissonância cognitiva causada por esta experiência punha as personalidades dos indivíduos afetados "em grande perigo de tomarem-se desorganizadas" (sobre isso, ver também Donahue, 1995; Depp, 2002). Stonequist (1935: 1-12) analisa bem esse problema, usando o conceito de *marginal man*, no contexto da situação inter-racial do Havaí.

<sup>8</sup> Veja-se isso, por exemplo, no aumento de programas de televisão, nestes últimos anos, feitos, integrados, e assistidos por membros da comunidade afroamericana: no aumento de negros que tem se associado a organizações e clubes sociais separatistas, visando preservar a "identidade negra" (*Time*, 2 de julho, 2001, p. 53); na criação voluntária de escolas segregadas (*Time*, 21 de maio, 1990, p. 83); na segregação residencial em universidades (Shea, 1993: 26-27).

transgressão do código birracial de conduta, por parte de quem quer que seja, brancos ou não-brancos. Esse código requer, por exemplo, que se entenda raça como um aspecto *natural* do mundo, que se veja o *modus vivendi* de cada grupo como expressão direta de seu *status* racial, e que se mantenha a separação biológica e cultural entre os grupos. Um padrão cultural qualquer que predomine num dos grupos - digamos, o problema de suicídio entre jovens na comunidade branca, que tem se acentuado nesta última década; ou o comportamento que faz do indivíduo um *strong silent type* - o tipo lacônico, auto-suficiente, e (geralmente) seguro de suas posições morais, citado freqüentemente como arquétipo nacional (lembremo-nos aqui, por exemplo, de Gary Cooper, em *Malar ou Morrer*) - esses aspectos são vistos como uma "*white thing, not a black thing.*" Novamente constata-se o predomínio do processo de racialização da vida, em casos nos quais julgar-se-ia que *da* tivesse impacto mais decisivo. Por outro lado, a assimilação parcial desses grupos os leva a definir em termos distintos da população geral os padrões de conduta e pensamento prescritos pelo sistema social. Isso resulta num a submersão excessiva em certos aspectos da cultura majoritária, ou seja, em uma superidentificação com esta última. Seria o caso de se dizer que se tornam *plus royalistes que le roi*. Esse fenômeno foi destacado no estudo magistral de Gunnar Myrdal, dos anos 40, sobre a experiência afroamericana na sociedade estadunidense, e também nos estudos psicológicos de Clark e Clark, executados uma década depois<sup>9</sup>.

O papel **crítico** desempenhado por fatores não-materiais na constituição da vida social já foi ressaltado, de ângulos diferentes, em vários estudos importantes (e.g., Thomas, 1936; Alexander, 1937; Halbwachs, 1939). Neste ensaio nos apoiamos, em termos básicos e mais diretamente, na fenomenologia social de Alfred Schutz, para quem as relações intersubjetivas, apesar de serem manifestadas fisicamente (i.e., através do comportamento), de acordo com os requisitos do dia-a-dia, são na realidade, no seu *modus essendi* - ou seja, *110 nível ontológico* - manifestações das atividades mentais, ou processos de consciência. Dessa forma, se fundamentam na compreensão de *sentido (sinnverstehen)* - aspecto este que, segundo Jonas (1959: 472), é "a condição natural da socialidade".

---

<sup>9</sup> Acerca desse aspecto de *role overimmersion*, Myrdal **observou** que membros da comunidade afroamericana naquela época não só "eram semelhantes culturalmente aos americanos de modo geral ... [mas também] .v. algumas de suas peculiaridades poderiam até ser caracterizadas como exageros dos traços culturais majoritários" (1962: 928). Consulte-se, também, a pesquisa de Clark e Clark (1950; 1957: 59).

Para Schütz, o mundo social se apresenta como um contexto de significados. Isto significa que a vida coletiva transcorre através do *interplay* de processos de consciência, o que requer então que os aspectos do mundo social sejam investigados do ponto de vista de como as pessoas constroem sua realidade. A relação da consciência com os significados sociais é orientada pelo princípio schütziano de *relevância*, através do qual determinamos o que é problemático, ou de interesse, na vida diária. O comportamento e modo de pensar das pessoas na coletividade, a formação de identidade, a percepção das coisas - tudo isto é condicionado por um sistema central de relevâncias. Esse sistema chega a constituir o "princípio de estruturação do próprio *mundo da vida cotidiana*" (Zaner, *in* Schutz, 1970, xx), o "sangue da vida diária" (Naranson, 1973: 16).

Atuando como o eixo principal da vida coletiva nos sistemas binários, raça se toma dessa forma o patamar básico onde se alicerça esse sistema de relevâncias interpretativas (e as relações intergrupais num sentido amplo). Como isso ocorre num contexto de desigualdade de poder, os hábitos de pensamento e práticas do grupo racial dominante naturalmente formarão o sistema hegemônico de relevâncias, ao qual membros dos grupos minoritários só terão acesso parcial. Schutz aborda essa questão magistralmente em seu ensaio *The Stranger* (1944), onde revela a experiência alienadora da pessoa que se vê num mundo sociocultural desconhecido. Essa experiência de se ser "estrangeiro" se aplica especialmente à situação do elemento alienígena, como a do imigrante em terra estrangeira, mas é análoga também a das pessoas que, dentro de sua própria sociedade, são diferenciadas e marginalizadas culturalmente devido à operação do birracismo institucionalizado. Seus padrões de conduta (como os dos estrangeiros) serão vistos em geral como desvios do *comportamento tipificado anônimo*, ou seja, do comportamento típico para a sociedade como **um** todo. A racialização da vida coletiva converte, dessa forma, os membros desses grupos em típicos estrangeiros schützianos, *em seu próprio habitat cultural* - ou seja, faz com que sintam a sociedade em que nasceram e cresceram como se fossem de fora.

A administração birracista da sociedade estadunidense levou a um padrão duplo de assimilação. Os imigrantes classificados como brancos foram gradativamente absorvidos, biológica e culturalmente, na vida nacional, ao passo que os não-brancos enfrentaram, desde o início, enormes dificuldades nesse processo. Esse dualismo também possibilitou mais tarde aos descendentes dos grupos assimilados reatarem os vínculos culturais com a terra de origem, através de festejos, etc. (e.g., o Dia de São Patrício, para o pessoal de origem irlandesa, ou o *Oktoberfest*, para os de origem teutônica), sem que isto viesse depreciar seu *status* na vida nacional, e, portanto, sua auto-estima e senso de participação (*belonging*) e contribuição para o país. As minorias raciais, por outro lado, em particular os afro-americanos, se depararam desde cedo com o impasse de admissão

restrita no modo de vida majoritário, ao mesmo tempo em que eram desencorajados, quando não formalmente impedidos de reconstituir aspectos de sua herança cultural na nova terra. (Há farta documentação sobre esse aspecto para o período escravagista: veja-se, por exemplo, Genovese, 1976: 431-441). Daí, virem a representar o que Park (1928) chamou de *marginal man* - referindo-se a pessoas que representam, nos termos de Schutz (1944: 507), "um híbrido cultural à beira de dois padrões diferentes da vida coletiva, sem saber a qual dos dois [ele/ela] pertence." A despeito de seu posicionamento no centro da vida social, recebem o estigma duplo da exclusão social: tomam-se o *invisible man* de Ellison (1980), incapazes de *fazer sentir sua presença*, de serem percebidos como agentes criadores da realidade cotidiana - a invisibilidade de quem realmente não consta nas atividades e representações do *mainstream* social. Ao mesmo tempo, são incapazes de *evitar* a percepção social de sua presença, de evitar serem visíveis, mas como alteridade - a incapacidade de transcender o mundo subnacional de alteridade, e se tomar parte do contexto de universalidade. Dois lados da mesma moeda. A resolução da dialética intercultural tem, então, nesse caso, que ser empreendida às margens do *mainstream* sociocultural - uma síntese imperfeita e cheia de atribulações, dadas as implicações de exclusão e alienação sociais que daí se derivam.

A possível eclosão *de allomie* e outras condições afins na vida dos membros do grupo subalterno pode ser encarada também com referência à questão de significado. **Membros** do grupo subalterno, tendo que atuar simultaneamente tanto no sistema central de significados da sociedade como no subcultural, terminam por tratar *ambos* como válidos e legítimos, não obstante serem nitidamente distintos **um** do outro, e até contrários, em certos aspectos críticos. Daí, essas pessoas sentirem que ambos os sistemas exigem sua atenção *na mesma medida*. Tem-se, assim, a operação simultânea de dois grupos distintos de estímulos sociais, com os quais os membros do grupo minoritário **têm** que lidar diariamente no *mundo da vida*, exercendo pressão sobre o aspecto de subjetividade que Bergson denominou de *attention à la vie* (1970: 226). Esse conceito se além ao que selecionamos como nosso foco principal de atenção, que nos orienta, cognitivamente e emocionalmente, no intercurso diário com o mundo social. Entretanto, para que essa orientação seja eficaz, é de extrema importância que os aspectos que absorvem nossa atenção no mundo do cotidiano sejam também *internamente consistentes*, uma vez que tudo gira em torno da "coesão desses elementos no trabalho normal da mente" (Bergson, 1970: 226). Numa situação de separatismo cultural desse tipo (i.e. fundamentado em *status* de atribuição, codificado na lei e nas práticas sociais, e concebido como condição essencial), tal consistência interna não existe. Os indivíduos afetados sentem-se puxados por correntes opostas. Qualquer desordem psicológica decorrente disso teria a ver, portanto, com dificuldades no processo de

integração dos elementos no mundo social que se relacionam com a *atenção à vida*.

### **Existência** e a questão de *diferença*

O racismo em todas as suas formas tem um efeito alienador, mas isso se acentua extraordinariamente nos sistemas racialmente binários, tal qual exemplificado pela sociedade estadunidense. O reducionismo racial não afeta a população uniformemente. Membros do grupo dominante podem se dar ao luxo de aliar socialmente sem consciência direta de raça. É um dos benefícios de se viver na categoria existencial dominante, a categoria *de não-diferença*. As minorias raciais, entretanto, como já vimos, por mais que mudem suas circunstâncias e posições sociais, permanecem presas na altreridade racializada.

Esses indivíduos se exteriorizam diariamente como membros oficiais da comunidade nacional, no projeto de construção da mesma. Hoje em dia usufruem a herança formal de liberalismo político da sociedade da qual fazem parte, o que *significa jarmalmente* que não se distinguem da massa dos cidadãos no que diz respeito à sua capacidade de exercer seus direitos e privilégios formais sem os empecilhos de atribuição (*ascriptioni*). Entretanto, ao contrário dos membros do grupo dominante, não se vêem representados correntemente na comunidade global. O reflexo de si próprios no seu mundo social não corresponde nem ao que a estrutura civil e legal da sociedade lhes confere como cidadãos, nem ao que o processo de *socialização jormal* lhes preparou para ser (excetuando-se, hoje em dia, a representação *oficial*, a única forma de reconhecimento ou incorporação social possível, no contexto da administração birracial ainda em vigor na sociedade). O modelo com que se deparam é *um modelo contraditório de existência social*, o qual nega diariamente as atribuições oficiais que lhes foram conferidas, desde os anos 70, pela sociedade civil. Em outros termos, na sua exteriorização social diária, eles se deparam com a presença e atuação de um *eu* dissonante e contraditório - não o *eu* idealizado na sua construção democrático-liberal, mas o *não-eu*, a imagem de si próprios como *diferença*, como o *Outro*, como *estrangeiros*. Esse é o aspecto marcante do desempenho dessas pessoas no mundo da vida cotidiana, criando assim uma divisão e tensão permanente entre o seu *eu* e *não-eu*. Dessa bifurcação básica do *eu* poderá decorrer, em maior ou menor medida, a alienação existencial.

Durante a época de *Jím Crow*, quando a separação entre os "brancos" dominantes e as minorias "não-brancas" chegou ao máximo, elevou-se também ao ponto mais alto a discrepância entre (a) o modelo de cidadania e identidade que os membros dos grupos minoritários eram encorajados a adorar, tal como pregava, de um lado, a ideologia nacional de liberdade, justiça, e igualdade universais, e do

outro, a idéia de unidade nacional (*e pluribus unum*), expressada na analogia do caldeamento étnico (o *melting-pot*; e (b), o tratamento social que lhes era concretamente dispensado. Por exemplo, durante a Segunda Guerra Mundial mais de um milhão de afroamericanos nos EUA, homens e mulheres, prestaram o serviço militar. Dessa gente, metade serviu no exterior. Mesmo assim, ao retornar para sua terra natal, muitos com distinção em combate, continuaram a ser expostos às mesmas humilhações segregacionistas de antes da guerra. Como notou um estudioso (Pinkney, 2000: 26-7), "uma das práticas mais aviltantes para os soldados negros era a dos restaurantes nos Estados Unidos servirem os prisioneiros de guerra alemães, em recintos para uso público, enquanto recusavam o mesmo serviço para os soldados negros". A negação do *eu* social ideal para os afro-americanos durante aquele período se manifestava às claras, e por praticamente toda a extensão da vida cotidiana. Além disso, com o início da integração *estrutural* das minorias raciais depois de Jim Crow, essa transformação não livrou o sistema social por completo dos mecanismos separatistas; estes permaneceram "profundamente enraizados nos *mores*" (Pinkney, 2000: 20), assegurando assim a presença da inconsistência na vida social desses indivíduos.

O impacto da política de diferença, já com mais de uma década de existência, tem robustecido a consciência minoritária separatista, a consciência de *se* existir como uma espécie particular dentro da população estadunidense. A sociedade global tem legitimado e celebrado a diferença subnacional de certos grupos, ou seja, sua alteridade minoritária, ao mesmo tempo em que promove a sua representação e inclusão na vida nacional. Com a demarcação dos grupos sendo estimulada oficial e informalmente cada *vez* mais, *como um fim em si próprio*, o efeito disso tem sido justamente o de coibir, e não encorajar, a incorporação desses grupos. Por ser impulsionado por forças contrárias, o processo de assimilação formal é tolhido a cada instante, e quando se opera, é em termos de inclusão *de minorias*, que serão preservadas como tal. Levando-se em conta que a política de diferença, nos moldes estadunidenses, é impelida fortemente pelo fator de *raça*, e que, além disso, *raça* se entende na lei e nos costumes como condição natural das pessoas, é natural que isso tenha fortalecido o sistema de bipolaridade racial.

### O impacto na atuação social

Por fim, quero sublinhar novamente, embora de modo sumário, a vinculação dos efeitos psicológicos da bipolaridade racial no grupo subalterno e as dificuldades de integração sócio-política desse grupo. Já vimos como a bipolaridade racial conduz a ontologização de *raça* e a construção da identidade minoritária permanente, separando o grupo não-branco de vários aspectos centrais da vida nacional. Isso limita e dificulta sobretudo a aquisição, por parte desse grupo, dos

materiais culturais (i.c. o capital cultural ou *habitus*; Bourdieu e Passeron, 1985; Bourdieu e Wacquant, 1992) necessários para uma atuação social eficaz. e, portanto, para sua incorporação completa na sociedade". Essas características culturais que são propriedade de cada geração, e transmitidas por meio da estrutura de classes. são, no entanto, tratadas como se fossem atributos pessoais. No contexto da análise presente, a ontologização de *status* racial transfere o problema para a área de raça, no sentido de que os modos de vida dos respectivos grupos são vistos como produtos da essência racial de cada grupo, e preservados a partir desses pressupostos.

Muito já se escreveu, por exemplo, sobre como a alteridade cultural dos alunos não-brancos. que seria produto dos "condicionamentos sociais" (Bourdieu, 1990:116), reforça os pressupostos e preconceitos de professores em escolas primárias e secundárias, o que reforça por sua vez o padrão de conduta social dos alunos, causando por fim a diminuição das oportunidades acadêmicas e sociais para os mesmos - um caso típico mertoniano de *self-fulfilling prophecy*. Na área de educação, por exemplo, apesar do progresso realizado com a dissolução

---

10 Quanto ao problema de determinismo cultural no que tange ao efeito *conatus*, Bourdieu (1992) o contorna, ressaltando a historicidade do *habitus*, e, portanto, sua variabilidade inerente. Isso também traz à baila o problema da explicação funcionalista. O argumento presente não se alicerça num funcionalismo ortodoxo, pressupondo o equilíbrio *natural* do sistema global, e *anecessidade mecânica* dos elementos que o compõem e de suas funções e inter-relações estruturais. Tampouco pretende defender a assimilação *unilateral* das correntes culturais minoritárias (veja-se, por exemplo, Gordon, 1964. e a idéia de *Anglo-cooformity* sobre esta questão), Em vez disso, norteia-se implicitamente por uma concepção mais dialética das relações culturais entre os grupos. como o modelo sincrético. Daí, pressupor a necessidade do acesso universal. numa dada sociedade, ao padrão nacional de conduta e pensamento. Aliás, o discurso de integração social de minorias não só enfatiza a integração cívico-política **dos** mesmos, mas também, implicitamente, se fundamenta no princípio de que se mantenham desimpedidas as vias de acesso e incorporação ao *modus vivendi* nacional. Além **disso**, a concepção moderna do pluralismo cultural, ainda que insista na necessidade de **se** garantir às minorias o exercício pleno e livre dos seus direitos civis, não exclui o conceito de identidade e unidade nacionais (vide, e.g., Metraux, 1977). Seria o caso de *união na diversidade* (e.g. Gobeil, 1997; Wojciehowski, 1997), um quadro interétnico bem diverso do que foi exposto nesse ensaio. As complexidades múltiplas da implementação de unidade-cultural-na-diversidade no estado liberal moderno se agrava enormemente quando os **grupos** são formalmente segregados nos moldes de guetos. Guetos, estritamente definidos, são coisa do passado, mas encontram, entretanto, seu equivalente moderno nas divisões sociais de tipo casta. engendradas e impostas pela bipolaridade racial institucionalizada.

de *lim Crow*, não houve uma integração real, principalmente no nível de educação superior. No início da década 90, quando se acelerava a implementação da política de diferença, e esmorecia mais ainda a corrente integracionista, a porcentagem dos doutorados conferidos por instituições estadunidenses a pessoas negras foi de 2.8%, *mais baixa que dez anos antes* (Schaefer, 1996: 226). Além disso, a maior parte do avanço *econômico* dessas pessoas, tanto em termos de salário como tipo de trabalho, ocorreu *antes de 1980*, ou seja, durante a década seguinte ao período de segregação legal. Desde então, segundo Schaefer, "tem havido pouco progresso" (1996: 232). Outro analista (Marger, 1991: 242) afirma que "a distância econômica entre pretos e brancos... na realidade aumentou durante os anos 80". É uma situação complicada, quando a sociedade abre as portas da mobilidade e integração sociais para as minorias, sem que se propicie também uma incorporação paralela das mesmas no mundo dos significados. Por fim, a alienação advinda do senso de ser diferença *essencial*, ontológica, impede, como já foi exposto, que as pessoas tenham o devido sentido de propriedade dos processos e privilégios civis da sociedade. Esses exemplos nos sugerem a insuficiência da incorporação *estritamente formal* de minorias que continuem sujeitas à marginalização cultural, imposta e justificada *permanentemente* a partir de critérios ontológicos. Em última análise, o caráter peculiar, subnacional, do desempenho social dos grupos minoritários, tal qual descrito aqui, reforça por sua vez a imagem social dos mesmos como *diferença* (com relação à *não-diferença* da população majoritária), estimulando mais ainda as práticas marginalizantes e as divisões formais e informais entre os grupos, aumentando mais ainda a diferença e alienação do grupo subalterno, dificultando mais ainda seu desempenho cívico-social, e assim por diante. Completa-se dessa forma o círculo vicioso de exclusão social.

Uma palavra final. O argumento elaborado aqui não tem uma intenção totalizadora ou "fechada", ao modo de Weber e sua teoria de racionalização social. Tenta apenas expor uma situação e suas conseqüências, cuja relevância prática se evidencia, por exemplo, no contínuo debate nas sociedades pluralistas sobre a aplicação de medidas compensatórias (c.g., Ação Afirmativa), no sentido de se arrostar o problema de desigualdade étnica. Essa questão não pode ser esmiuçada aqui, pois excederia o âmbito e propósito deste ensaio. De qualquer forma, é mister que se entenda que o esforço sociológico para superar a influência do racismo nas relações intergrupais deve levar em conta a importância fundamental da *linguagem* desse debate, afim de que as peculiaridades histórico-culturais do contexto multi étnico em apreço não sejam menosprezadas, o que, a meu ver, aguçaria o problema de desigualdade étnica. Referimo-nos, especificamente, ao aspecto de *classificação* (dos grupos étnicos em jogo), ou *seja*, de como serão

definidos os beneficiários dessas medidas compensatórias. A racionalização desse processo, em termos de uma compartimentação e codificação rígidas das categorias é uma faca de dois gumes: se, por um lado, pode ter utilidade funcional para o processo de integração social das pessoas e grupos socialmente marginalizados, por outro lado pode gerar uma série de problemas, como a reificação das categorias grupais e outros mais, abordados neste ensaio.

## Bibliografia

- ALEXANDER, Franz. (1937), "Psychoanalysis and Social Disorganization". *American Journal of Sociology*, 42: 781-813.
- BERGSON, Henri. (1970), *Matter and Memory*. Londres, George Allen & Unwin.
- \_\_\_\_\_. (1971), *Time and Free Will*. Londres, George Allen & Unwin.
- BOGARDUS, Emory S. (1929), "Second-Generation Mexicans". *Sociology and Social Research*, 13, (Jan-Feb): 276-83.
- BOURDIEU, Pierre e Jean-Claude Passeron. (1985), *Les Héritiers*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- \_\_\_\_\_. Pierre. (1990), *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. Cambridge, Polity Press.
- \_\_\_\_\_. P. and Laic J.D. Waequant. (1992), *An Intuition to Reflexive Sociology*. Chicago, University of Chicago Press.
- CÂMARA, Evandro. (1997), *The Cultural One or the Racial Many*. Londres, Ashgate.
- CEASER, James. (1998), "Multiculturalism and American Liberal Democracy", in A. Melzer, J. Weiberger, and M.R. Zinman (orgs.). *Multiculturalism and American Democracy*, Kansas, University Press of Kansas.
- CLARK, Kenneth B. and M.P. Clark. (1950), "Emotional Factors in Racial Identification and Preference in Negro Children". *Journal of Negro Education*, 19: 341-50.
- \_\_\_\_\_. (1957), *Prejudice and Your Child*. Boston, The Beacon Press.
- CODMAN, John. (1867), *Ten Months in Brazil*. Boston, Lee and Shepard.
- DEGLER, Carl N. (1971), *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. New York, MacMillan.
- DEPP, Michael. (2002), "An Angry Young Man Grows Older". *The Chronicle of Higher Education*. 2 de agosto, pp. B10-B11.
- DJEGUES Jr., Manoel. (1963), *Etnias e Culturas do Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Letras e Artes.

- DONAHUE, Deierdrc (1995), "A Search for Racial Identity". *USA Today*, 9 de março.
- DUBOIS, W.E.B. (1990/1903), *The Souls of Black Folk*. New York, Vintage Books.
- ELLISON, Ralph. (1980), *Invisible Man*. New York, Vintage Books.
- FARLEY, Christopher John. (1997), "Kids and Race". *Time*, 24 de novembro, pp. 88-91.
- FEAGIN, Joe R. and C S. Feagin. (1993), *Racial and Ethnic Relations*. Englewood Cliffs. N.J., Prentice-Hall.
- FERNANDES, Florestan. (1964), *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- GENOVESE, Eugene D. (1976), *Roll. Jordan, Roll*. New York, Vintage Books.
- GOBEIL, Madeline. (1977), "Introduction to Cultural Pluralism and the Modern State". *Cultures*, 4: 49-57.
- GORDON, Milton. (1964), *Assimilation in American Life*. New York, Oxford University Press.
- GREGORY, Sophronia Scott. (1992), "The Hidden Hurdle". *Time*, 16 de março, pp. 44-46.
- HALBWACHS, Maurice. (1939), "Individual Consciousness and Collective Mind". *American Journal of Sociology*, 44: 812-822.
- HILL, Mozell. (1944), "Basic Racial Attitudes Towards Whites in the Oklahoma Ali-Negro Community". *American Journal of Sociology*, 49: 519-523.
- HUGHES, Everett C. (1945), "Dilemmas and Contradictions of Status". *American Journal of Sociology*, 50, (5): 353-359.
- ISAACS, Harold R. (1975), *Idols of the Tribe*. New York, Harper and Row.
- JONAS, Hans. (1959), "Alfred Schutz. 1899/1959". *Social Research*; 26: 471-474.
- MARGER, Martin N. (1991), *Race and Ethnic Relations*. Belmont, CA., Wadsworth.
- MARTI, Jose (1975), *Inside the Monster: Writings on the United States and American Imperialism*. New York. Monthly Review Press.
- MAY, Rollo, Ernst Angel, e Henri F. Ellenberger. (1958), *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*. New York, Basic Books.
- METRAUX, G.S. (1977), "Cultural Pluralism". *Cultures*, 4: 7-10.
- MYRDAL, Gunnar. (1972), *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. New York, Pantheon Books.
- NATANSON, Maurice. (1973), *Phenomenology and the Social Sciences*. Evanston, Northwestern University Press.

- PARK, Robert E. (1928), "Human Migration and the Marginal Man". *American Journal of Sociology*, 33: 881-93.
- PINKNEY, Alphonso. (2000), *Black Americans*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- PRADO, Paulo. (1962), *Retrato do Brasil: Ensaio sobre a Tristeza Brasileira*. Rio de Janeiro, Livraria Jose Olympio Editora.
- RAMOS, Arthur. (1933), *Freud, Adiu, e Jung*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara.
- SCHAEFER, Richard T. (2001), *Race and Ethnicity in the United States*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- \_\_\_\_\_. (1996), *Racial and Ethnic Groups*. New York, Harper Collins.
- SCHUTZ, Alfred. (1944), "The Stranger: An Essay In Social Psychology". *American Journal of Sociology*, 49, (May): 499-507.
- \_\_\_\_\_. (1970), *Reflections on the Problem of Relevance*. New Haven, .. Vale University Press.
- \_\_\_\_\_. (1997), *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, Northwestern University Press.
- SHEA, Christopher. (1993), "Does Student Housing Encourage Racial Separatism on Campus?". *The Chronicle of Higher Education*, 14 julho, pp. A26-A27.
- SKIDMORE, Thomas E. (1993), "Bi-racial USA vs. Multi-racial Brazil: Is the Contrast Still Valid?". *Journal of Latin American Studies*, 25: 373-386.
- SLOTKIN, J.S. (1943), "Jazz and its Forerunners as an Example of Acculturation". *American Sociological Review*, 8: 570-575.
- STONEQUIST, Everett V. (1935), "The Problem of the Marginal Man". *American Journal of Sociology*, 41: 1-12.
- TANNENBAUM, Frank. (1969), *The Balance of Power in Society*. New York, The MacMillan Company.
- THOMAS, W. I. (1936), "The Comparative Study of Cultures". *American Journal of Sociology*, 42: 177-185.
- WATERS, Mary C. (1996), "Optional Ethnicities: For Whites Only?", in S. Pedraza e R. Rumbaut (orgs.), *Origins and Destinies*, CA., Wadsworth.
- WOJCIECHOWSKI, Jerry. (1997), "Cultural Pluralism and National Identity". *Cultures*. 4: 52-61.
- ZANER, Richard. (1961), "Theory of Intersubjectivity: Alfred Schutz". *Social Research*, 28: 71-93.