

LINGUAGEM EM FOCO

Revista do Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada da UECE

V. 8, N. 2, ano 2016 - Volume Temático: *Linguagem e Raça: diálogos possíveis*

LINGUAGENS, IDENTIDADES E GRUPOS AFRO-CULTURAIS DE MINAS GERAIS: A PROBLEMÁTICA DA NOMEAÇÃO

*Maria Carolina da Silva Araújo**

*Kassandra Muniz***

RESUMO

Este trabalho visa apresentar resultados obtidos no estudo de caso do Trovão das Minas, grupo musical de Belo Horizonte que estuda grupos tradicionais de cultura negra, principalmente o Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife - PE. Tivemos como objetivo estabelecer relações entre a linguagem e a identidade deste grupo, assumindo a hipótese de que seus processos de auto-nomeação estão relacionados com os processos de pertença, empoderamento ou rejeição da identidade cultural negra e sujeitas às discussões que permeiam o que é ser branco/a e negro/a em nosso país.

Palavras-chave: Branquidade. Identidade. Ato de fala. Trovão das Minas. Maracatu.

ABSTRACT

This work aims to present results obtained in the case study of Trovão de Minas, musical group of Belo Horizonte that studies traditional groups of black culture, mainly Maracatu Nação Estrela Brilhante of Recife - PE. We aimed to establish relations between the language and the identity of this group, assuming that their self-naming processes are related to the processes of belonging, empowerment or rejection of black cultural identity. It's related to the discussions that permeate what is to be White and Black in our country.

Keywords: Whiteness. Identity. Act of Speech. Trovão de Minas. Maracatu.

* Professora substituta do Departamento de Educação e Tecnologia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP); mestranda em Letras: Estudos da Linguagem na UFOP, desenvolvendo o projeto: "Entre o autoral e o provisório: a inscrição de identidades sociais nos discursos performáticos da pichação"; e membro do NEABI e GELCI na mesma instituição. Graduada em Letras, licenciada em Língua Portuguesa. E-mail: bibliotecadevidro@gmail.com.

** Professora adjunta do Departamento de Letras da UFOP. Líder do GELCI - Grupo de estudos sobre Linguagens, Culturas e Identidades, nesta instituição; e membro do NEABI. É coordenadora do subprojeto PIBID História, Literatura e Cultura Africana e Afro-Brasileira - UFOP e coordenadora adjunta do Curso de Especialização UNIAFRO/UFOP. Doutora em Linguística. E-mail: kassymuniz@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, pretendemos apresentar os resultados obtidos na pesquisa “Identidades e grupos afro-culturais de Minas Gerais: a problemática da nomeação”, desenvolvida no Programa de Iniciação à Pesquisa (PIP) da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Trata-se do estudo de caso do grupo Trovão das Minas, grupo musical de Belo Horizonte, que estuda grupos tradicionais de cultura negra, principalmente o Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife - PE. Nesta pesquisa, assumimos a hipótese de que, como o Trovão das Minas se entende como um grupo que “brinca” de maracatu, é possível entendê-lo como parte da cultura afro-brasileira. Neste sentido, buscamos refletir sobre como se estabelecem as relações entre o grupo e as expressões culturais negras nas quais se baseia, levando em consideração as relações etnicorraciais no Brasil. Entendemos que a flutuação linguística presente nos nomes adotados pelo Trovão, entre os anos 2000 e 2011, indica possíveis transformações e conflitos identitários, sempre permeados pelo que representa ser branco/a e negro/a em nosso país: seja nas noções de pertencimento racial de cada integrante, seja nas questões relacionadas às lideranças do grupo, seja na identidade que o grupo deseja assumir para si, e na que deseja transmitir tanto ao público quanto ao mercado musical.

1 UMA REFLEXÃO SOBRE O CONCEITO DE BRANQUIDADE

[...] o racismo particular do brasileiro é a ideologia do branqueamento marcado por uma sociedade hierárquica de desigualdades sociais e racistas no que diz respeito aos negros e aos índios. (SCHUCMAN, 2014, p. 12).

As discussões sobre cotas raciais, ações afirmativas, têm trazido constantemente à sociedade brasileira a pergunta: somos um país racista? A resposta é em geral negativa, mas as reações que por vezes chegam à violência explícita tanto acerca de ações que venham tentar sanar em parte os danos causados aos descendentes de negros escravizados; quanto às pessoas negras que cada vez mais têm se autodeclaradas negras, por exemplo, evidenciam que não só somos um país racista, mas que o racismo ainda é latente no Brasil. E para pensar nos mecanismos que este racismo (e seus propagadores) se utiliza(m) para perdurar, e acerca de como ocorrem as relações interraciais em nosso país, vêm os estudos sobre branquidade¹.

O fato de os estudos sobre branquidade se formarem como um campo de estudo transnacional e de intercâmbio entre ex-colônias e colonizadores corresponde à cadeia de fatos históricos que começa com o projeto moderno de colonização, que desencadeou a escravidão, o tráfico de africanos para o Novo Mundo, a colonização, as formações e construções de novas nações e nacionalidades em toda a América e a colonização da África. Portanto, são nestes processos históricos que a branquidade começa a ser construída como um constructo ideológico de poder, em que os brancos

¹ Lia Schucman (2014) utiliza em seu texto o termo branquitude, como sinônimo de branquidade. O termo branquitude é questionado por algumas frentes do movimento negro, pelo termo ser semelhante ao termo negritude. Negritude é relativa à positividade do negro: sua cultura e história; portanto, alguns defendem que o termo branquitude pode ser associado à positividade do homem branco, sua cultura e história, o que não condiz com a perspectiva deste trabalho. Por isso, optamos pelo termo branquidade.

tomam sua identidade racial como norma e padrão, e dessa forma outros grupos aparecem ora como margem, ora como des-viantes, ora como inferiores. Nesta direção, é importante pensar que as culturas nacionais e as identidades brancas e não brancas têm sido historicamente criadas, recriadas, significadas e redefinidas através das trocas circulares de símbolos, ideias e populações entre a África, a Europa e as Américas, e assim este campo de estudo também aparece como trocas de pesquisas e ideias entre estes continentes.

Os estudos sobre branquidade surgem para trazer à tona o branco nas discussões acerca do racismo e suas implicações, pois estas implicações não recaem apenas às pessoas negras. Frantz Fanon (2008), em seu texto *Pele negra, máscaras brancas*, por exemplo, trabalha justamente com os danos psicológicos que tanto brancos quanto negros sofrem: enquanto a população negra é feita crer na inevitabilidade de sua posição social subalterna, a população branca também é feita crer na inevitabilidade de sua posição social privilegiada. Apesar de ser claro que os conflitos com a auto-imagem de negros e não-negros são estimulados com as constantes positivamente das características fenotípicas brancas, tais como cabelos lisos e olhos claros, tidos como padrão de beleza, na (ainda) maioria de materiais de formação e informação, não é em termos de “brancura” que se discute a branquidade. Sabe-se que a aceitabilidade e o acesso a bens diversos correspondem ao cromatismo brasileiro: quanto mais escura a pele, menor a acessibilidade a bens culturais e econômicos; mas, o racismo não mais se baseia apenas em critérios biológicos de raça. Em 1948, com o Apartheid Sul-africano, o critério raça passou a integrar a essencialização histórico-cultural e, ao invés de se falar em raça e caracteres biológicos, passou-se a falar sobre etnia e suas especificidades sócio-culturais. Dessa forma, não haveria mais somente a hierarquização dos fenótipos humanos, mas de culturas inteiras.

O racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça para ele é um grupo social com traços culturais, linguísticos, religiosos etc. que considera naturalmente inferiores ao grupo ao qual pertence. De outro modo, o racismo é essa tendência que consiste em considerar que as características intelectuais e morais de um dado grupo são consequências diretas de suas características físicas ou biológicas (MUNANGA, 2000).

A branquidade é a norma, o padrão estabelecido a ser seguido, pois segui-lo garante acesso e reconhecimento social. Quando se instaura a norma, aqueles que são perfeitamente adequáveis a ela, aqueles que atendem a toda sorte de sentidos comuns e crenças sociais, tais como: a força e razão masculina, a saúde plena (que exclui toda sorte de deficiências), a pele alva e nórdica dos países de “primeiro mundo”, o conhecimento ocidental “claramente mais evoluído que o de outras culturas”, a heterossexualidade que “garante a perpetuidade da espécie humana”, as religiões judaico-cristãs que são predominantes (mesmo que sob braços de ferro) em todo o mundo, passam a ser A norma. Todos os que não atendem a essa norma, ainda que por um critério apenas, são os Outros. Isso traz aos brancos a invisibilidade, uma ideia de neutralidade, como se só os Outros tivessem cor, credo, necessidades “especiais” (SCHUCMAN, 2014). Então, todas as discriminações sofridas sócio-política e economicamente passam a ser problema e responsabilidade daqueles que são discriminados, garantindo, portanto, a perpetuidade do poder daqueles que não sofrem discriminação alguma.

Tanto brancos quanto negros brasileiros são racializados, para atender ao “padrão” social vigente o qual impõe o que havemos de ser: a este padrão chamamos branquidade, que nos tem sido impingido desde nossa construção nacional, no Período Colonial. A branquidade dá-se como uma porta de vidro (PIZA, 2002):

Um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê aos outros e a si mesmo: uma posição de poder não-nomeada vivenciada em uma geografia social de raça como um lugar confortável e do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não atribui a si mesmo. (FRANKENBERG, 2004, p. 307).

Ela atua e passa a ser convite perpétuo para a aceitação social, atua diretamente numa sociedade que se pretende homogeneizada: ela prega nosso branqueamento tanto físico quanto epistemológico, afinal, não basta ser claro, temos de negar ao máximo qualquer associação às culturas e à imagem dos grupos étnicos e sociais subalternizados.

E assim é instaurado um pacto social com a branquidade, que atua nos negros com o sentimento de auto-rejeição, evidenciado na preferência pela auto-declaração pardo, moreno, escuro, mulato, escurinho, ao uso da palavra “negro”. Assim, a branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos que ocupam esta posição foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. Portanto, para se entender a branquitude é importante entender de que forma se constroem as estruturas de poder concretas em que as desigualdades raciais se ancoram. (SCHUCMAN, 2014, p. 23).

Essas estruturas de poder são veementemente invisibilizadas por meio dos mitos da democracia racial e da mestiçagem. As consequências desses discursos podem ser observadas nas tensões geradas, por exemplo, quando defendemos as cotas raciais ou qualquer outra política de ação afirmativa: é muito comum nesses momentos, em que se tenta sanar as consequências ainda latentes da colonização e seu modelo escravocrata, perceber brancos cada vez mais afirmativos em sua branquidade. E é neste momento em que se percebe o quão nossa sociedade foi construída e é mantida sob um discurso de paz étnico-racial, de democracia, em uma tentativa violenta de perdurar o poder nas mãos das mesmas elites que aqui permanecem intactas e protegidas em sua “invisibilidade”: a supremacia racial branca.

2 LINGUAGEM E PERFORMATIVIDADE: QUANDO DIZER É FAZER

Em seu livro *A inter-ação pela linguagem*, Ingedore Koch (1992) aponta que os estudos linguísticos, ao longo da história, têm sido realizados a partir de três concepções de linguagem: linguagem como representação do mundo e do pensamento; linguagem como ferramenta de comunicação; e linguagem como lugar de ação e interação. Nesta última concepção, da qual compartilhamos, passa-se a considerar como parte da linguagem o sujeito, a ação, as situações de interação, os contextos, enfim, tudo aquilo que, dentro da perspectiva das duas primeiras concepções, é desconsiderado por não ser científico ou sistematizável o bastante.

É nesta perspectiva de linguagem como ação e interação que nasce a Teoria dos Atos de Fala, de John Austin. Em seu livro *How to do things with words* (1990), Austin dá enfoque justamente à linguagem e sua propriedade de gerar efeitos em seus interlocutores. Para tanto, a linguagem teria dois tipos de enunciados: os constativos e os performativos. Os constativos seriam declarações verdadeiras ou falsas sobre um fato que é descrito. Essa propriedade de serem verdadeiros ou falsos os deixa, portanto, no campo das afirmações. Já os enunciados performativos seriam aqueles que, ao serem proferidos, realizam uma ação: apostar, declarar, nomear, batizar, etc. Não cabe a um enunciado performativo ser enquadrado como verdadeiro ou falso. O enunciado performativo não é: implica (AUSTIN, 1990, p. 111).

O enunciado constativo tem, sob o nome de afirmação tão querido dos filósofos, a propriedade de ser verdadeiro ou falso. [...] Ao contrário, o enunciado performativo não pode jamais ser nem um nem outro: tem sua própria função, serve para realizar uma ação. (AUSTIN, 1990, p. 111).

Para o enunciado performativo que apresenta um efeito que corresponde ao ato de fala, é denominado “feliz”, ao passo que, se o resultado não correspondeu à ação proposta pelo enunciado, não produz um efeito (ou produz um efeito inesperado) no interlocutor, o ato de fala será nulo ou sem efeito, ao que Austin denomina infeliz (AUSTIN, 1990, p. 111). A essas condições de produção, Austin procura certos padrões para as condições de felicidade dos enunciados performativos: quem proferiu o ato de fala está apto a fazê-lo? Quem proferiu o ato estava sendo sincero? Houve quebra de compromisso? Afinal, não é qualquer indivíduo que terá reconhecido seu ato de batizar um navio correspondido e considerado por todos; um pedido de desculpas não assegura mudança de conduta; um desejo de boas vindas não assegura que um hóspede será bem tratado; tão pouco, um conselho será preciso em sua eficácia. Mas estes questionamentos apontados por Austin aos enunciados sugeridos podem ser, segundo sua teoria, estendidos também aos enunciados constativos:

Parece-me que o enunciado constativo está sujeito às infelicidades tanto quanto o enunciado performativo e quase às mesmas. [...] Não importa quem pode informar, não importa o quê. E se está mal informado? Então pode-se não ter razão, é tudo. [...] Afirmar o que é falso é direito do homem. E, entretanto, essa impressão pode nos conduzir a um erro. De fato não há nada mais comum em descobrir que não se pode afirmar absolutamente nada a respeito de alguma coisa, porque não se está em posição de afirmar o que quer que seja, o que pode, aliás, acontecer por mais de uma razão. (AUSTIN, 1990, p.118).

E conclui:

Até aqui observei duas coisas: que não existe nenhum critério verbal para distinguir o enunciado performativo do enunciado constativo e que o constativo está sujeito as mesmas condições de infelicidade que o performativo. (AUSTIN, 1990, p. 119).

Na perspectiva da Teoria dos Atos de Fala, a linguagem está para além dos limites constativos, descritivos e comunicativos; e mais: ainda que nossas práticas discursivas sejam reguladas por contextos, relações de poder e relações de alteridade, temos habilidades de interferir sobre elas

(AUSTIN, 1990). Nesse sentido, a linguagem é utilizada pelos sujeitos não só para interagir, mas para agir sobre o outro: dizer está sempre destinado a causar efeitos no interlocutor, como convencer, agradar, alertar. Esses efeitos dependem da noção de *uptake*, que, nesse contexto, pode ser entendida como “apreensão”:

Com relação à importância que desempenha o *uptake* (apreensão) [...], podemos dizer que em qualquer situação de fala não há um “controle” do sujeito (falante) sobre sua intenção, já que ela se realiza, juntamente e através do *uptake* (com seu interlocutor). O *uptake* é então uma condição necessária do próprio ato (de fala), e é ele que produz o ato. Nunca deixaremos de atribuir uma intencionalidade num ato (físico), uma vez que este não poderá ser isolado de uma intenção, já que pode haver situações inesperadas, não-tencionadas pelo sujeito. É através do *uptake* que há um descentramento do papel do sujeito falante. (OTTONI, 2002, p.135).

Assim, a ação dependeria de um acordo entre as partes para que se realize, uma vez que fica subjacente à fala; existe um desejo implícito em cada ato de fala que não mais pode ser entendido como mera constatação de fatos. A linguagem assume papel de relevância na inter-relação entre as pessoas, pois, na construção de cada *ato de fala*, estará expresso um desejo: o desejo de que aquele ato tenha efeito, sobre si, sobre o Outro, sobre a realidade na qual locutores/as e interlocutores/as estão inseridos/as. Não só a escrita de textos com estruturas linguísticas mais elaboradas, mas nos próprios processos de auto-nominação; não só os aspectos linguísticos, mas os sujeitos, seus corpos, suas identidades, passam a ser ferramentas sociais politicamente motivadas, por serem fruto de um desejo e de suas inter(ações).

Mas, os resultados, as consequências dos atos de fala, segundo a noção do *uptake*, não são de domínio pleno do falante: dependem também da apreensão daquele(s) com quem se interage, da propriedade que temos (ou não) para realizar cada ato; elementos que vão construindo uma visão de linguagem opaca, imprecisa, que também não depende apenas do sujeito e suas subjetividades, mas de um contexto de interação. Nesse sentido, os discursos não são mais entendidos como produtos, mas processos; mais modos de ação do que reprodução.

Assim, temos uma concepção de linguagem eminentemente social que nos oferece uma visão de que nada é por acaso na produção de significados e sentidos, pois estes são constantemente atravessados por ideologias, identidades e jogos de poder; não cabe nessa perspectiva uma concepção de linguagem individual ou unívoca. Partir do princípio de que as relações sociais são perpassadas pela linguagem significa que, mesmo na simples ação de se denominar ou denominar o Outro, os sujeitos estão agindo em suas práticas discursivas de forma política, ideológica, socialmente motivada e determinada, susceptíveis, portanto, às questões sociais, filosóficas, ideológicas, e aos contextos nos quais estão inseridos.

3 CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES A PARTIR DA LINGUAGEM

As inter-relações estabelecidas entre sujeitos são perpassadas pela linguagem e, se compreendemos a linguagem como ação e interação, quando pensamos nos sujeitos, no uso da linguagem, para se denominarem ou denominarem o Outro, eles estão agindo de forma política, ideológica, socialmente determinada: “Falar é (...) sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso

de uma civilização” (FANON, 2008, p. 33). Isso se agrava quando procuramos definir identidades que nos aproximem ou nos afastem dos objetos do nosso desejo. Um exemplo disso são as auto-nominações “negro/não-negro” nas políticas de ações afirmativas, nas quais os sujeitos “estabelecem um ‘contrato’ no qual se firma a intenção de que ambas as partes tenham o desejo de cumprir o que prometem: no caso, o requerente, de ser negro, e o proponente, de beneficiá-lo, caso ele seja” (MUNIZ, 2009, p. 36). Portanto, é inevitável que, ao se (auto) nominar, o sujeito esteja não só identificando a si e ao Outro, mas expressando um desejo de lugar social, de postura ideológica, de conceitos, de visão de mundo, e de onde e como cada indivíduo se entende frente ao Outro, e ao mundo no qual está inserido e à sociedade.

No ato de identificar, está pressuposta a nomeação; está implícita a necessidade que temos de nomear, classificar o mundo e as pessoas, antes mesmo que elas existam – no caso dos bebês ainda não nascidos, inscrevendo essa criança, esse homem, essa mulher dentro de uma subjetividade que, ao mesmo tempo que lhe propicia uma existência, a “condena” estar preso a ela. (MUNIZ, 2009, p. 39).

A auto ou hetero-identificação dos sujeitos dá-se, em geral, de forma dicotômica e cristalizante. Na relação desses sujeitos, também serão erigidas as relações entre suas identidades, e estas são na maioria das vezes construídas a partir de um raciocínio hegemônico e hierárquico:

A Modernidade inventou e se serviu de uma lógica binária, a partir da qual denominou de diferentes modos o componente negativo da relação cultural: marginal, indigente, louco, deficiente, drogado, homossexual, estrangeiro etc. Essas oposições binárias sugerem sempre o privilégio do primeiro termo e o outro, secundário nessa dependência hierárquica, não existe fora do primeiro, mas dentro dele, como imagem velada, como sua inversão negativa. (DUSCHATZKY; SKLIAR, 2001, p. 03).

Kanavillil Rajagopalan (2006), em seu texto “Pós-modernidade e a política de identidade”, também aborda essa lógica binária na qual a cultura ocidental se sustenta: essa lógica tende a pensar em identidades cristalizadas, pois parte do pressuposto de que somos constituídos por uma essência permanente. E dessa ideia de essência decorrem duas outras: a da originalidade e da pureza. Criou-se assim o que o autor chama de meta-narrativa a qual seria a criação de uma única história, que sintetiza, cala ou invisibiliza tantas outras histórias, vozes, pontos de vista. A meta-narrativa é uma história única, tida e construída como verdadeira e essencial (RAJAGOPALAN, 2006).

Nas manifestações culturais de linguagem afro, às quais nos concentramos neste trabalho, todas essas discussões, concepções e teorias vão se fazer presentes. Criou-se uma meta-narrativa do que é ser branco ou negro, da nossa história social e de um caminho supostamente “natural” que todos deveriam seguir. Da mesma forma, criou-se uma meta-narrativa do que é cultura: lugares a serem ocupados pela cultura dita erudita e pela dita popular, como se a cultura fosse algo a ser compreendido em sua forma diacrônica e evolutiva.

A noção evolutiva da cultura parte de duas reflexões: uma aponta para os conceitos de “original”, “raiz”, “identidade”, que não sofreriam alteração em suas essências, como se, pensando em cultura brasileira, por exemplo, uma manifestação cultural de linguagem afro tradicional permanecesse inalterada desde sua formação até os tempos atuais; e uma outra aponta para uma inevitável “evolução” dessas manifestações, como se perder sua negritude, seus aspectos culturais distintos e específicos, e as consequentes releituras e descaracterizações, quando feitas por grupos sociais com pertencimentos raciais, sociais e culturais diversos, fossem inevitáveis e até necessárias, para que estas manifestações saíssem de seus arcaísmos e se “modernizassem”, se “civilizassem”. Essa noção evolutiva é tão grave ao se pensar no negro e na cultura negra, que, como aponta Fanon, em seu livro *Pele negra, máscaras brancas*:

O negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com um branco e com outro negro. Não há dúvida de que essa cissiparidade é uma consequência direta da aventura colonial... E ninguém pensa em contestar que ela que alimenta sua veia principal no coração das diversas teorias que fizeram do negro o meio do caminho no desenvolvimento do macaco até o homem (FANON, 2008, p. 33).

No tocante às relações étnico-raciais do Brasil, é importante lembrar que a questão do negro no Brasil não é unilateral: ao analisá-la, é preciso compreender o lugar do branco, bem como suas expectativas, individuais e sociais, sobre cada indivíduo. O próprio conceito de raça nasce na linguagem e, como esta, é um termo manipulável por quem o utiliza.

A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre ‘nós’ e ‘eles’. Essa demarcação de fronteiras, essa separação e distinção, supõe e ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam relações de poder. [...] Dividir e classificar significa, neste caso, também hierarquizar (SILVA, 2000, p. 82).

Sofremos todos, dessa forma, um processo de

regulação e um controle do olhar que define quem são e como são os Outros. Visibilidade e invisibilidade constituem, nesta época, mecanismos de produção da alteridade e atuam simultaneamente com o nomear e/ ou deixar de nomear. (DUSCHATZKY; SKLIAR, 2001, p. 04).

Assim, quanto mais distantes estamos dos pré-requisitos da norma, maior o apagamento, assujeitamento, silenciamento e subalternização a que somos sujeitos. O problema em questão, portanto, não são as dualidades, mas as hierarquizações, as quais tornam a linguagem sujeita a vetores de poder: impor identidades e diferenças sempre está relacionado à busca de bens de poder (SILVA, 2000). Assim, a marcação da diferença é o “componente-chave” de qualquer classificação (WOODWARD, 2000).

4 MAS AFINAL, O QUE É CULTURA NEGRA?

Por definição, a cultura popular negra, segundo Hall (2003), é um espaço contraditório, pois é um local de contestação estratégica. Ela nunca pode ser simplificada ou explicada nos termos das simples oposições binárias habitualmente usadas para mapeá-la: alto *versus* baixo, resistência *versus* cooptação, autêntico *versus* inautêntico, experiencial *versus* formal, oposição *versus* homogeneização. “Sempre existem posições a serem conquistadas na cultura popular, mas nenhuma luta consegue capturar a própria cultura popular para o nosso lado ou o deles [...] na cultura popular negra estritamente falando, em termos etnográficos, não existem formas puras” (HALL, 2003, p.342-343). Todas essas formas são sempre o produto de sincronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas, de estratégias subterrâneas de recodificação e transcodificação, de significação crítica e do ato de significar a partir de materiais pré-existentes (HALL, 2003).

Em seu livro *Da diáspora*, Hall (2003) discute alguns conceitos que comumente são proferidos nas mais diversas situações ao se lidar com a cultura negra: originalidade, pureza, tradicionalismo. E, para pensarmos essas situações, talvez seja interessante fazer uma referência a um pequeno livro de Cuti (2010), chamado *Quem tem medo da palavra negro*. Nesse texto o autor aponta que

No campo das artes negro-brasileiras, a recepção branco-racista exerce seu papel de coerção ideológica. É como se se pronunciasse dessa maneira: “Se falar de racismo, não te aceito”. Muitos produtores negros acabam se intimidando com essa ameaça implícita no Ministério e nas Secretarias de Cultura e outros organismos oficiais, nas empresas de fomento e em outras instâncias de promoção das artes, como a mídia. Aí toca ensinar dança afro a filho de madame! Sem nenhuma problematização da realidade problemática. Cultura! Carnavalização! Ingenuidade. (CUTI, 2010, p.12).

Segundo Cuti (2010), afirmar-se negro não é um retorno à África apenas, um retorno à tradição, a busca a um passado remoto. Ainda que seja isso também, afirmar-se como negro é sobretudo um ato político, um posicionamento que gera consequências, como o cerceamento, quando não a violência explícita. Afirmar-se negro é tornar visível a discussão sobre o racismo e expor a farsa da nossa democracia racial; é também, portanto, um ato de questionamento do poder.

A raça pode ser entendida como um conjunto de relações sociais que permite que os indivíduos e grupos sejam localizados, e lhes sejam atribuídos vários atributos ou competências com base em características de natureza biológica. As distinções raciais são mais do que formas de descrever as diferenças humanas: são também fatores importantes na reprodução de padrões de poder e desigualdade na sociedade. (GIDDENS, 2004, p. 205).

A cultura negra faz-se, assim, lugar de contestação. Dessa maneira, quando Hall (2003) questiona as “originalidades”, ele questiona a imagem de “África” bem como as culturas de tradição africanas ou afrodescendentes como estáticas, paradas no tempo – e que deveriam, aos olhos de muitos, permanecer assim: estáticas, e no passado. A cultura negra está viva, movimenta-se, transforma-se; mas, configura-se, mesmo que em momentos específicos, sempre num mesmo momento (HALL, 2003), porque se choca com as mesmas conjecturas: a falta de espaço, de voz e de visibilidade.

5 MARACATU TROVÃO DAS MINAS E O MARACATU NAÇÃO ESTRELA BRILHANTE

O Trovão das Minas teve seu início em meados de 2001², sendo formado como resultado da Oficina de Maracatu ministrada por Lenis Rino, a partir de suas pesquisas sobre maracatu – dentre outros grupos tradicionais da região nordeste do Brasil. O enfoque dos estudos sempre foi o Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife. Fundado em 1906, situa-se no Alto José do Pinho desde 1995, e conta com mais de 100 integrantes, entre batuqueiros/as, catirinas e a corte real. O bloco musical que acompanha o cortejo está sob a regência de Mestre Walter, cuja experiência musical permitiu ao Maracatu Nação Estrela Brilhante o título de pentacampeão dos desfiles carnavalescos, com traços rítmicos muito sofisticados.

O Trovão das Minas não só foi fundante do maracatu no estado de Minas Gerais, como também foi um dos precursores do intenso fluxo de turismo cultural, que começou a ocorrer entre Minas Gerais e Pernambuco. Cada vez mais, mineiros passaram a ir à Recife, como também a fazer parte do Maracatu Nação Estrela Brilhante, participando anualmente de seus ensaios, que vão de setembro ao carnaval; e das agremiações carnavalescas – disputas anuais entre as nações de maracatu. Durante seus dez anos de existência, o Trovão das Minas teve quatro alterações em seu nome: “Maracatu Trovão das Minas” (2001-2004); “Bloco de Percussão Trovão das Minas” (2004-2007); “Baque Trovão” (2007-2009); e “Trovão das Minas”, de 2009 até o término desta pesquisa.

Quando o grupo Trovão das Minas começou, tinha o propósito de reproduzir “na íntegra” as músicas da Nação Estrela Brilhante do Recife, este maracatu que é formado por três pilares fundantes e indissociáveis:

- ▶ A ancestralidade religiosa, nos rituais da preparação dos instrumentos, preparação para os desfiles, e no louvor à cosmogonia africana pré-colonial.
- ▶ A ancestralidade étnico-racial nas evocações daqueles que já faleceram: heróis, reis e rainhas que nas gerações passadas mantiveram a tradição, religiosa, musical, étnica, racial do maracatu, como se vê na loa: “Dona Izabel, Estrela que brilha no horizonte/ Sou de Luanda” (Domínio Público).
- ▶ A música: a música aqui funcionaria como eixo, elo entre o mundo dos vivos, o mundo dos mortos e o mundo mítico. Ao tocar um tambor, o som que ressoa da pele é o som do animal morto, mas em outro estado de existência (WISNIK, 1999). Da mesma forma são as loas, as danças: são estes elementos que reintegram o fragmentado estado de existência das coisas. Nelas, mortos e vivos, homens e deuses comungam da mesma festa, que sai anualmente nos carnavais de rua de Pernambuco.

² As datas do início do grupo são controversas entre os próprios membros. Alguns apontam que o Trovão das Minas teria se apresentado pela primeira vez como grupo constituído em 2001, mas há quem afirme que seu nascimento data de 1999. Optamos pela data de 2001, pois não encontramos registros datados anteriormente.

Como demonstrado em seus *releases*, desde sua formação, o Trovão das Minas interessava-se apenas na música do Maracatu Nação Estrela Brilhante: o ritmo do maracatu. Quando o grupo começa como “Maracatu Trovão das Minas”, ao se auto-identificar maracatu, um ritmo de uma manifestação oriunda de um movimento de resistência de uma região étnica e racialmente específica, o termo gerou no grupo a sensação de “limitação”, pois, com ele, vinha uma projeção simbólica com a questão negra: esperava-se, a partir do nome dado ao grupo, a mesma estética, música, formação e, principalmente, a relação com a negritude presentes nos maracatus-nação – fato que nos permitiu considerá-lo enquanto um grupo de linguagem negra.

No entanto, como era apenas um grupo de jovens interessados na música e somente na música, aos poucos o grupo foi perdendo os outros elementos estéticos que o aproximavam do Maracatu Nação Estrela Brilhante. Enquanto as catirinas – dançarinas do maracatu – desapareceram do grupo; tocar outros ritmos além do maracatu, como o boi ou o coco de roda, ou deixando as loas do Maracatu Nação Estrela Brilhante para compor letras do próprio grupo, foram ficando cada vez mais recorrentes. Nessas novas letras de músicas autorais do Trovão das Minas, regido por Lenis Rino, também começam a se apagar essas referências negras, só permanecendo a estrutura de canto e resposta, como no maracatu, o que pode ser percebido no único verso de uma de suas loas: “Eu e os mãos meus viemos fazer um baque de luz”.

O nome “Grupo Percussivo Trovão das Minas”, ao qual se aderiu ainda sob a regência de Lenis, em substituição ao nome “Maracatu Trovão das Minas”, veio com o objetivo de trazer para o grupo a liberdade em serem versáteis, isto é, as experimentações, criações, composições passaram pelos mesmos processos criativos de qualquer grupo musical. Além do termo “grupo”, foram também encontrados registros do nome “Bloco Percussivo Trovão das Minas”. Com o termo “bloco”, essa liberdade se manteve, reforçada também pelo fato de que o termo faz alusão apenas à parte profana e musical dos maracatus: o bloco de Carnaval.

Com a saída de Lenis, o grupo passou a se auto-nomear como Trovão das Minas, e a nova direção musical foi trazendo aos poucos em suas composições, de forma mais consistente, a presença da religiosidade, do louvor à ancestralidade, do respeito à Nação Estrela Brilhante, e as outras expressões que o grupo pesquisa – o que fica notório na seguinte loa composta pela então regente Daniela Ramos:

O nosso batuque é forte, e tem a origem de uma tradição
 Subindo e descendo ladeira, faz tremer a terra, bate o coração
 Viva o Estrela Brilhante, viva dona Santa e dona Mariú
 Viva dona Marivalda e a Estrela Brilhante de Igarassu
 Viva o Bumba meu Boi, viva todos reinados e o nosso Congá
 Viva todos Afoxés, e viva a Ciranda de Itamaracá

Essa mudança pode indicar a influência pessoal de Daniela Ramos, percussionista envolvida com o candomblé, bem como com a intensificação progressiva da convivência com a realidade da Nação Estrela Brilhante, com o maior fluxo de integrantes deste maracatu no Trovão das Minas, como a vinda periódica do Príncipe Janathan ou de batuqueiros, que vêm ministrar oficinas para os

membros do grupo e comunidade. Este aprofundamento entre as relações dos integrantes do grupo com os integrantes do maracatu pernambucano gera um espaço de convívio que alimenta o respeito e a identificação. Apesar disso, não há por parte dos integrantes uma noção de pertencimento racial, ou desejo de se discutir o papel do Trovão diante da Cultura Negra que este se apropria. Também é notória a diferença de tratamento, relação e cargos ocupados pelos negros e não-negros do grupo.

O Trovão das Minas se inspira em uma manifestação afro-cultural, e é essencializado a partir dela: ao ver tambores, e as músicas que falam sobre Orixás, sobre a ancestralidade negra, sobre países e povos da África, o público projeta nas apresentações do Trovão o mesmo conteúdo estético e temático dos maracatus, com toda uma carga política e religiosa a qual o próprio grupo não pretende sustentar. Trata-se de um grupo que tem pesquisado e reproduzido há anos a música de uma manifestação cultural negra oriunda dos terreiros de candomblé: movimento de resistência frente aos resquícios do período escravocrata; e, atualmente, movimento de resistência da cultura negra frente a um cotidiano massacrante de uma “favela”: o isolamento espacial, a falta de acesso a boas condições de estudo, saneamento, moradia, alimentação, saúde, lazer, a presença do tráfico, da violência das dezenas de instituições religiosas que condenam o candomblé, o maracatu, suas manifestações, seus ritos. Mas quando é tra(du)zido para o sudeste do país, o Trovão tende a apagar as identidades que transitam no maracatu e a rejeição a essas identidades, ao contrário da flutuação linguística discutida neste trabalho, é consciente, e defendida por grande parte de suas/seus integrantes. Essa grande parte, na qual se incluem também negros, crê em uma desnecessidade em se tratar de assuntos étnico-raciais e culturais, por ser um grupo estritamente musical. Esta maioria não se identifica inteiramente com o Outro (no caso, com os integrantes do Nação Estrela Brilhante), e mais uma vez o traduz, sob um olhar “branqueado”, que destitui sua voz e a de seu espaço, sua realidade. Erige-se assim uma nova voz: a do observador, pesquisador, que decide o que cala e o que visibiliza de seu “objeto de estudo”.

Em todas as conversas, esta conduta é reiterada pelo discurso da “democracia racial” e de uma “miscigenação bem-sucedida, positiva e natural”. Esse sintoma é recorrente e abordado por Bento (2002), quando esta deduz que:

Na verdade, o legado da escravidão para o branco é um assunto que o país não quer discutir, pois os brancos saíram da escravidão com uma herança simbólica e concreta extremamente positiva, fruto da apropriação do trabalho de quatro séculos de outro grupo. Há benefícios concretos e simbólicos em se evitar caracterizar o lugar ocupado pelo branco na história do Brasil. Este silêncio e cegueira permitem não prestar contas, não compensar, não indenizar os negros (BENTO, 2002, p.27).

Percebemos, assim, que o próprio maracatu e sua linguagem recebem denominações de seus praticantes “parafolclóricos”³ de “roots”⁴, “tribo”, associando a manifestação de cultura negra ao “forte”, “viril”, “rudimentar” e não a atributos “civilizados”, como “cultural”, “de grande potencial intelectual”, por exemplo (FANON, 2008).

³ O termo “parafolclórico” é utilizado nas Nações de Maracatu pernambucanas para designar grupos que “brincam o maracatu” em outras localidades, sem necessariamente serem integrantes de uma Nação.

⁴ O termo *roots*, do inglês “raiz”, é usado como gíria para se relacionar a grupos de matriz africana tradicional. Pode ser entendido como “de raiz”, “ancestral”, “aquilo que nos religa a nossos antepassados”, “tribal”, “original”.

Mesmo com tamanha flutuação linguística, porém, perduram certas características que escapam às sutis e, muitas vezes, não percebidas tentativas de seu silenciamento e controle por grande parte dos seus integrantes: o nome “Trovão”, menção ao Orixá Xangô, reforçada pela logomarca do grupo (dois machados, e as cores vermelho e branco, comuns ao Orixá nas Nações Jeje-Nagô); os ritmos nos quais se inspiram – mesmo quando não executam o maracatu, os outros ritmos advêm da mesma linguagem negra e de tradição oral, como a ciranda, o afoxé, o congado, o boi.

O conflito identitário, nesse sentido, parece sempre ter estado ali, estabelecendo relação direta entre a busca pelo nome mais adequado ao trabalho e a dificuldade de estabelecer para este um nome que lhe trará uma identidade definitiva. E essa busca angustiada por uma identidade definitiva mais uma vez retorna à ideia de meta-narrativa abordada por Rajagopalan (2006), do que é cultura negra e do que deve ser a cultura negra que brancos, economicamente abastados, de formação acadêmica, perfil dominante no Trovão, devem reproduzir. Até onde se pode ir ao se tratar de Cultura Negra para que esta não lhes defina “negros demais”, mas apenas “o bastante”, ou, ao menos, “aceitável”?

6 COMO O TROVÃO SE EXPLICA: ANÁLISE DO RELEASE DO GRUPO, DIFUNDIDO EM 2012, NAS REDES SOCIAIS

Com seu trabalho, o Trovão das Minas vem difundindo a importância do Maracatu, sendo o pioneiro deste gênero no estado, multiplicando o conhecimento, formando batuqueiros e incentivando a criação de diversos grupos deste estilo musical, não só em Minas Gerais, como em outros países do mundo. É o caso do Baque Bamba, em Toronto, no Canadá; Baque Torto, em Bruxelas, na Bélgica; Baque Mandacaru, em Barcelona, na Espanha e Grupo Tamaracá, em Paris, na França. Grupos formados e coordenados no exterior por batuqueiros e batuqueiras, que tiveram no Trovão das Minas sua primeira escola de Maracatu e, hoje, rompem as fronteiras culturais e divulgam esta manifestação da Cultura Popular para o mundo.⁵

Os grupos de maracatu tradicionais vêm, há aproximadamente uma década, sendo convidados para participar de eventos culturais em diversos países da Europa, como Espanha, Alemanha e França. Esses convites surgem a partir de estrangeiros que vêm pesquisar “música brasileira”, “cultura brasileira”, e acabam por descobrir o maracatu. A cada carnaval é comum encontrarmos belgas, austríacos, espanhóis que estudam, ensaiam e, muitas vezes, saem nos desfiles das agremiações carnavalescas. Em 2000, por exemplo, a Nação Estrela Brilhante fez uma turnê na Europa: Mestre Walter, Mestre Maurício, Rainha Marivalda e mais setenta batuqueiros. Em 2012, o número de pessoas diminuiu, mas, aproximadamente, trinta pessoas foram à Europa para ministrar oficinas e fazer shows.

Esse circuito acabou abrindo portas para os grupos “parafolclóricos”, cujos representantes acabaram montando grupos de maracatu nesses lugares. Ao contrário do que acontece com os batuqueiros da Nação Estrela Brilhante, essas pessoas tiveram a oportunidade de fixar residência

⁵ Informação encontrada no blog Trovão das Minas. Disponível em: <http://www.blogdotrovaodasminas.blogspot.com/p/o-grupo.htm>. Acesso em: 26 fev. 2016.

ou permanecer nesses países por longos períodos de tempo, constituindo seus trabalhos. Dessa forma, aqui há um primeiro problema na auto-descrição do grupo, pois o discurso os apresenta como aqueles que “rompem as fronteiras culturais e divulgam esta manifestação da Cultura Popular para o mundo”. Em momento nenhum, aborda-se que essas portas foram abertas pela Nação Estrela Brilhante e pelo próprio maracatu. Entende-se no texto que essa abertura é atribuída ao Trovão das Minas. Destacamos também que, no trecho citado, o Trovão se põe como formador de “batuqueiros”. É fato que o grupo mantém além de seu trabalho artístico oficinas permanentes, pagas, para qualquer interessado. No entanto, esses batuqueiros não são formados só pelo Trovão: são frequentes as oficinas com os batuqueiros da Nação e até mesmo com os Mestres; sem mencionar as idas ao Recife, nos ensaios para o Carnaval.

O texto, então, continua:

O Trovão traz a cultura centenária de Pernambuco como uma novidade para Minas, tendo sido bem recebido não só pelo jovem público mineiro, como também pelas tradicionais Guardas de Congo e Moçambique, já tendo apresentado na Comunidade dos Arturos, de Contagem, com a Guarda Treze de Maio, do bairro Concórdia, e com as Guardas do Bairro Aparecida, ambas em Belo Horizonte.⁶

É muito interessante essa passagem, porque ela mostra que, de certa forma, o grupo é aceito como de expressão negra: há certa abertura dos movimentos artísticos negros para grupos como o Trovão, já que eles de certa forma colaboram para sua difusão. Porém, a falta de sensibilidade e de espaço para a negritude no grupo, a falta de pertencimento étnico, e a ausência quase completa de reflexões sobre esses temas, causam, por vezes, desavenças, quando ocorrem esses encontros. Por exemplo, no encontro citado com a Guarda (de Congado) Treze de Maio, em que o Trovão foi a convite da própria guarda, uma das músicas do repertório trazia como refrão: “Treze de maio não é dia de negro”, fato que causou desconforto aos presentes, e revolta aos líderes da guarda.

Em seu repertório atual, estão as tradicionais Lôas do Estrela Brilhante, Toadas de Domínio Público e releituras musicais de alguns importantes compositores mineiros e pernambucanos, entre eles: Maurício Tizumba, Chico Amaral, Flávio Henrique, Lula Queiroga e Silvério Pessoa (...). Nas Loas de sua própria autoria, o Trovão das Minas reverencia a Nação Estrela Brilhante (...), homenageando também o Congo, o Moçambique, o Povo Nagô, o Povo Bantu e muitos outros universos, que permeiam as expressões da identidade e cultura de um povo.

O Trovão das Minas espera, através de suas oficinas, shows e arrastões (cortejos na rua), continuar difundindo e fomentando a Cultura Popular e incentivando o intercâmbio cultural entre a música do Maracatu e das tradicionais Congadas mineiras. Um trabalho que visibiliza e fortalece a Cultura Popular, unindo a riqueza e diversidade cultural da música do Povo Brasileiro.⁷

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

Nesta conclusão, fica claro o enfoque do grupo: a cultura popular, neste caso, negra. Entretanto, esta é destituída de qualquer traço político, ou étnico: um epistemicídio, já que o grupo se detém a reproduzir apenas sons e palavras que para seus integrantes não representam nenhum grande significado. Retira-se a identidade negra que é utilizada nesses ambientes como ferramenta de resistência social e política, para reiterar mais uma vez o imaginário popular brasileiro sobre o negro.

TROVÃO DAS MINAS: UM DOS MUITOS ESPELHOS DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS DO BRASIL

Neste trabalho, baseamo-nos em materiais de divulgação publicados em redes sociais, jornais, entre outros, em que o grupo se descreve em momentos e situações distintos. Tomando como base os materiais até agora analisados, é possível considerar alguns aspectos relevantes no que diz respeito aos processos de branqueamento aos quais estão sujeitas as manifestações culturais de expressão afro no país.

O Trovão das Minas se encontra em um lugar do conforto: a maior parte de seus integrantes é branca, “pesquisa” ou “brinca” de maracatu – ou outras manifestações de expressão negra, mas sem que este lhe exija ou represente qualquer posicionamento político ou social. Se designa apenas a concentrar seus estudos nos ritmos da Nação Estrela e divulgá-los dentro e fora do país. Hoje há grupos que nasceram do Trovão em diversos países, como Espanha, Canadá, França e Bélgica, mas, diferente do impacto e relevância que a Nação Estrela Brilhante e seus integrantes têm nesses países; e é perceptível a aceitabilidade do grupo, pelo mercado cultural, no Brasil e fora do país.

Podemos dizer que o Trovão não contesta a branquidade, mas se beneficia dela. E a negritude lhes escapa quando se reproduzem as falas do Maracatu Nação Estrela Brilhante, quando loas são cantadas, quando as vozes negras rompem barreiras – culturais, sociais, econômicas, raciais, geográficas, e surgem em seu discurso. É um grupo frequentemente associado à cultura negra por seu público, mas abnega-se da responsabilidade de tratar de qualquer abordagem ou posicionamento às questões raciais do Brasil: não no sentido de se defender a manutenção de um suposto “maracatu original”, já que as identidades estão sempre em movimento, mas de apontar a falta, em grupos como esse, de um compromisso político e social frente às manifestações culturais negras as quais pesquisam.

No Brasil, sob o mito da democracia racial, o negro sempre é posto em associação à “subalternidade”, ao “rudimentarismo”, à “pobreza”, por todos os nossos veículos de formação e informação (FANON, 2008): brancos, negros, indígenas, homens e mulheres, hetero ou homossexuais, todos expostos às mesmas noções. E mesmo nos lugares sociais em que o negro aparece “positivamente”, como na música, é necessário que ele passe pelo crivo do padrão homem, branco, heterossexual, bem-sucedido economicamente, detentor do conhecimento científico dominante, pela norma da branquidade. Então estas manifestações estão sempre sujeitas, ainda que em menor escala: ou ao rechaço impingido no vasto conhecimento intelectual do negro; ou à invisibilidade, o não (re)conhecimento pela sociedade geral; ou ao branqueamento. No caso do Trovão, a branquidade sustenta-se na superficialidade: não se trata da não apropriação de uma identidade religiosa específica, por exemplo, mas da alienação dos integrantes acerca dos porquês da presença de uma identidade negra evidente em seu trabalho, e acerca das discussões, compreensão, visibilização dessa identidade.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, J. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Orgs.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002, p.25-46.
- CUTI. Quem tem medo da palavra negro. **Revista Matriz**, Porto Alegre, nov. 2010.
- DUSCHATZKY, Silvia; SKLIAR, Carlos. O nome dos outros: narrando a alteridade na cultura e na educação. In: LARROSSA, Jorge; SKLIAR, Carlos (Orgs.). **Habitantes de Babel: políticas da diferença**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquitude não marcada. In: WARE, Vron (Org.). **Branquidade: identidade branca e multiculturalismo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 307-338.
- GIDDENS, Anthony. Raça, etnicidade e migração. In: GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. p.244-281.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Trad. de Adelaine La Guardiã Resende *et al.* Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- KOCH, Ingedore Grunfeld Villaça. **A inter-ação pela linguagem**. São Paulo: Contexto, 1992.
- MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, André Augusto P. (Org.). **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2000, p.15-34.
- MUNIZ, K. **Linguagem e identificação: uma contribuição para o debate sobre ações afirmativas para negros no Brasil**. 2009. 204f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem/ IEL, Universidade Estadual de Campinas, Campinas - SP, 2009.
- OTTONI, Paulo. John Langshaw Austin e a visão performativa da linguagem. **DELTA**, v.18, n.1, p.117-143, 2002.
- PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para a branquitude. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 59-90.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil. Pós-modernidade e a política de identidade. In: RAJAGOPALAN, Kanavillil; FERREIRA, Dina Maria Martins (Orgs.). **Políticas em linguagem: perspectivas identitárias**. São Paulo: Mackenzie, 2006. p.63-82.
- SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. São Paulo: Annablume Editora, 2014.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000, p.73-102.

WISNIK, José Miguel. **O som e o sentido**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p.07-72.

