

BÁRBARA LAÍS GEGENHEIMER ORNELAS CHRISTO

Homens e Mulheres da “Raça”:
Uma Análise Discursiva da construção da Identidade
Negra na revista *Raça Brasil*

Viçosa – MG
Curso de Comunicação Social/ Jornalismo
2009

BÁRBARA LAÍS GEGENHEIMER ORNELAS CHRISTO

Homens e Mulheres da “Raça”:
Uma Análise Discursiva da construção da Identidade
Negra na revista *Raça Brasil*

Monografia apresentada ao Curso de Comunicação Social/ Jornalismo da Universidade Federal de Viçosa, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Jornalismo.

Orientadora: Mariana Ramalho Procópio

Viçosa – MG
Curso de Comunicação Social/ Jornalismo
2009

À Deus, pela vida, pela força e luz que estiveram presentes em meu caminho durante
essa jornada;
Aos meus pais, pela compreensão de minhas ausências, pelo respeito e por
acreditarem em minha capacidade;
Ao Jonas, pelo carinho e atenção, por todas as nossas conversas que possibilitaram
que esse trabalho fosse realizado, “axé” pra nós!;
À orientadora Mariana pelo incentivo, por acreditar em minha pesquisa, e por toda
atenção que me foi dada ao longo da sua construção;
Aos amigos por me mostrarem a necessidade de se pensar uma outra comunicação;
A todos que me ajudaram a construir e finalizar essa etapa, agradeço e dedico este
trabalho.

O NEGRO EM NÓS

Distantes olhos de águia,
geração, selva, país,
força, desejo, coragem,
mãos que trabalham manhãs,
cheiro de incenso,
pele, quente alma,
carvão, capoeira, marfim...

África, seio, saudade,
bandeira, raça, lição,
febre, culturas, Palmares,
danças, folclórico amor,
banto, navio-prisão,
zumbis de sol a sol,
longes das negras raízes...

Negro, negro,
recupere nossa história,
nossas raízes.
Negro, negro,
enriqueça nossa cultura,
nossas conquistas.
Negro, negro,
tua raça é linda,
e lindo é o elo de nossas raças...

Batuque, candomblé, prisão,
negra face, salvação,
sofrimento nunca mais.
Gigante Olorun,
Timor, meiga face,
há um negro em cada um de nós.

Orixalá, amor,
babalaô, Zumbi,
negro em cada tom de voz.

Luanda, África livre,
fé e saber.
Angola, da negritude faz-se o amanhã.
Luanda, tambor em festa, ritmo blue.
Angola, África livre,
fé e saber.
Luanda, pelourinho fez-se manhã.
Luanda, a consciência negra luta por nós...
Em nós...

Resumo

Os meios de comunicação de massa ocupam importante papel nos modos de ser e estar no mundo, contribuem no processo de construção de identidade, como também regulam e mediam as relações sociais. Marcada pela lógica eurocêntrica e ocidental, a Grande Mídia negligencia a questão identitária étnica, como também veicula imagens estereotipadas da Identidade Negra. A *Raça Brasil* é a única revista de circulação nacional voltada ao público afrodescendente. Sustentada sob a égide estético-mercadológica, a *Raça* constrói modelos e padrões de ser negros, porém, artificilizados. Nesse sentido, buscando problematizar e questionar a forma com que a revista representa o negro brasileiro, realizamos uma análise discursiva com base na concepção tridimensional do discurso de Norman Fairclough.

Palavras-chave: Imprensa Negra, Representação, Identidade

Abstract

The means of mass communication plays an important role in the ways of being in the world, contribute to the process of identity construction, leading to an ideal standard of identity, how to regulate and mediate social relations. Marked by logic Eurocentric and Western, Big Media ignores the ethnic identity issue, but also conveys stereotyped images of black identity. Race Brazil is the only national magazine dedicated to the public of African descent. Sustained under the aegis of aesthetic and marketing, Race build models and standards to be black, but artificilizados. In this sense, seeking to problematize and question the way the magazine is the black Brazilian, conducted a discourse analysis based on three-dimensional conception of discourse by Norman Fairclough.

Key- Words: Press Black, Representation, Identity

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01 – Concepção Tridimensional do Discurso

Figura 02 – Capas da Revista Raça Brasil referentes às edições dois e 59, respectivamente.

Figura 03 – Capas das edições 130 e 132 da revista Raça Brasil

Figura 04 – Fotografias de modelos negros da edição 130 da revista Raça Brasil

SUMÁRIO

Introdução	08
Capítulo 01 – A Construção da Identidade no Mundo Contemporâneo.....	12
Capítulo 02 – A singularidade da Cultura negra.....	25
2.1 Uma breve discussão sobre “Cultura”	25
2.2 Reinterpretando nagô: o negro na História brasileira.....	28
2.3. Uma cultura de Akrahé.....	30
2.4. A resistência negra: o campo das aparências, do segredo, da sedução.....	32
Capítulo 03 - Negros e Negras no Espaço Midiático.....	35
3.1 Mídia, Identidade e Representação.....	35
3.2 O discurso midiático racista.....	38
3.3 O grito negro.....	43
Capítulo 04 – A Construção da Identidade Negra na <i>Raça Brasil</i>	47
4.1. A concepção tridimensional do discurso de Norman Fairclough.....	47
4.2. Raça Brasil: “a revista dos negros brasileiros”.....	50
4.3. Descrevendo a Raça Brasil.....	53
4.4. Gente de Raça.....	55
4.5. Diversidade Conflituosa.....	58
4.6 Um máscara social e cultural.....	61
Conclusão.....	63
Referências Bibliográfica.....	65
Anexos.....	67

INTRODUÇÃO

A monopolização da ideologia dominante nos discursos sociais e nos meios de comunicação de massa, atravessados por lógicas eurocêntricas e ocidentais, constroem posições fundamentalmente racistas no que diz respeito ao imaginário a cerca do grupo afrodescendente. Objeto de valorações negativas, vítimas de estigmatizações e estereótipos, os negros são invisibilizados no discurso midiático, como também as condições de representação da identidade étnica são estabelecidas por um padrão branco. Nesse sentido, o fortalecimento de uma mídia voltada para o negro é fundamental na luta contra o racismo e a favor do seu reconhecimento na sociedade.

A Imprensa Negra brasileira teve o seu início com o fim da abolição da escravatura em 1888, e com a conseqüente proclamação da República um ano mais tarde, que não possibilitaram uma inserção efetiva do negro na sociedade. Diversos periódicos ligados ao movimento negro organizado surgiram desde então, tendo como pautas a luta anti-racista e a inclusão do negro na sociedade.

A *Raça Brasil*, objeto de estudo do presente trabalho, é uma revista mensal, que se caracteriza como “a revista do negro brasileiro”. A primeira edição foi lançada no dia 2 de setembro de 1996 e vendeu 300 mil exemplares. Hoje, a tiragem da revista *Raça Brasil* conta com 130 exemplares, cada número custa R\$7,90 e pode ser encontrada em bancas de todo o país. A revista é dividida em 15 seções: *opinião de raça, espaço leitor, eu na raça, negrogato, negrogata, na pegada, baú do hood, espelho, identidade, hip hop, raízes, negros em movimento, humor e graffiti*.

Há de considerar que a revista *Raça Brasil*, que busca no público negro um nicho de mercado, configura-se enquanto jornalismo especializado. Como afirma Ana Carolina Abiahy (2000), o jornalismo especializado está relacionado a essa lógica econômica que busca a segmentação do mercado como uma estratégia de atingir os grupos que se encontram tão dissociados entre si. Além de ser uma ferramenta mais eficaz de lucro para os conglomerados midiáticos, o jornalismo especializado é uma resposta a essa demanda por informações direcionadas que caracteriza a formação das audiências específicas.

Contudo, em termos de estratégias discursivas, enquanto a experiência da imprensa negra do início do século XX preocupava-se em discutir o negro no âmbito do racismo em todas as suas manifestações; há uma evidente tentativa de exaltação das qualidades estéticas que seriam típicas da população negra na experiência da *Raça*.

Pressuposto ao que foi dito, torna-se indispensável, portanto, entender de que forma a revista *Raça Brasil* contribui tanto para reproduzir o discurso hegemônico (as relações sociais, identidades, sistemas de conhecimento e crenças) ao incorporar a sua lógica, ou para transformá-la.

Os meios de comunicação ocupam importante papel na discussão sobre identidades, eles disseminam, reproduzem e constroem representações, oferecendo um padrão de classificação pelos quais nos guiamos na interpretação e constituição de nossas próprias identidades e das identidades alheias. Considerando o poder dos meios de comunicação de produzir representações, significações, e também realidades; a Revista *Raça Brasil*, destinada para o público negro, provoca um padrão ideal de ser negro. Sendo assim, o presente trabalho destina-se a responder a seguinte pergunta: De que forma o negro é representado na revista *Raça Brasil*?

Nesse sentido, nossa pesquisa tem como objeto de estudo as seções “Eu na Raça”, “Identidade” e “Negros em Movimento”, do ano 12, números 130 e 132, da revista *Raça Brasil*, única revista impressa com grande circulação destinada aos negros. Procuramos entender através da Análise do Discurso do teórico Norman Fairclough, a forma pela qual o negro é representado, quem é este negro o qual a revista destina-se enquanto público alvo e consumidor, e quais são as crenças e conhecimentos reproduzidos pelo meio de comunicação citado.

O estudo sobre a Revista *Raça Brasil*, qualifica-se na medida em que, compreendendo essa nova produção midiática inserida na lógica mercadológica, aceita tanto por “claros e escuros”, pretendemos analisar as formas pelas quais a revista, ao produzir discursos, representações, identificações para e sobre um grupo, através de padrões dominantes, pode sugerir fundamentalmente um racismo, provocando efeitos cognitivos para a sociedade e para a comunidade afrodescendente brasileira.

Assim, traçando um paralelo entre a formação e a história da identidade negra no Brasil, os conceitos de identidade e a cultura de massa do século XXI, e a produção de mídias para negros, pretendemos analisar as representações e os imaginários que a revista cria em relação ao negro – seu público consumidor, ainda hoje marginalizado diante a sociedade e a própria mídia.

Nosso trabalho também se pautará em discutir de que forma os meios de comunicação nos ajudam a modelar valores, comportamentos e crenças; bem como refletir a maneira que constroem representações e identidades pelos quais somos norteados, produzindo efeitos de sentido à sociedade. Para uma melhor compreensão da identidade negra, realizaremos o

resgate da importância da cultura negra na formação cultural brasileira, ressaltando a forma pela qual ela se faz presente enquanto uma diferente forma de se definir e relacionar com o real, e também como luta e resistência ao pensamento e visão ocidental dominante.

Acreditamos, pois, enquanto hipóteses de análise, que, inserida e combinada com a lógica capitalista, a revista *Raça Brasil* ao produzir um ideal de ser negro ao modo ocidental, provoca o “embranquecimento” da etnia negra, ao invés do reconhecimento da cultura negra em sua singularidade. Assim, as posições construídas pela revista são fundamentalmente racistas e não constrói um relacionamento com a alteridade real, provocando tolerância ao invés do respeito entre os afrodescendentes e os descendentes do patrimonialismo europeu.

Tratar da relação Mídia e Identidade Negra enquanto trabalho de conclusão de curso é um grande desafio para mim dado os meus anseios e angústias com a Grande Mídia. Aqui, esta escolha se deve, antes de tudo, por uma intensa vontade de transformar e porque não, libertar os parâmetros de olhares e comparações sob a cultura negra, ainda invisível, marginalizada e vítima de tantas estigmatizações que circundam o nosso imaginário. Desta forma, o direcionamento da pesquisa às minorias brasileiras, é fator preponderante para a construção da pesquisa, tendo em vista o entendimento da produção científica também como um meio possibilitador de transformação social.

Pensar em uma mídia plural é pensar na inclusão de tantos outros grupos marginalizados nos meios de comunicação, levando em consideração o processo comunicativo para além do ato de informar, mas também na possibilidade tornar admissível que homens reconheçam outros homens em duplo sentido. Os negros precisam ser vistos, representados, identificados e respeitados enquanto indivíduos, diferentes e singulares.

Assim, nosso trabalho será dividido em quatro capítulos a fim de tornar mais dinâmica e compreensiva a pesquisa.

O primeiro, “A construção da Identidade no Mundo Contemporâneo”, permeará um debate teórico em relação aos processos de constituição da identidade, considerando a questão identitária fundamental na construção de posições hegemônicas e racistas, como também contestadora.

Em “A singularidade da cultura negra”, segundo capítulo, realizaremos uma breve discussão sobre a relação entre a identidade e a cultura a fim de entender o modo pelo qual a cultura negra se fez e se faz presente na constituição do tecido social brasileiro em singularidade e resistência.

Já no terceiro capítulo, “Negros e Negras no espaço midiático” avaliaremos as formas pelas quais a mídia faz-se presente enquanto mediadora e reguladora nas sociedades

contemporâneas, como também buscaremos compreender de que forma o discurso midiático possibilita construções e práticas racistas, contudo, também ressaltaremos a importância da Imprensa Negra enquanto possibilidade de luta nos meios de comunicação.

No último e quarto capítulo, “A construção da Identidade Negra na Raça Brasil”, realizaremos uma análise discursiva da revista *Raça Brasil* com base na concepção tridimensional do discurso de Norman Fairclough. Primeiramente, discutiremos as três dimensões de análise propostas por Fairclough: texto, prática discursiva e prática social, as quais, respectivamente, referem-se, à análise dos processos de produção, circulação e consumo dos textos – que possibilita avaliar de que modo as identidades e representações são construídas; e à análise das ideologias e relações hegemônicas que são estabelecidas no discurso. Posteriormente apresentaremos uma breve contextualização da *Raça Brasil* a fim de tornar a análise mais esclarecedora. E por fim, realizaremos a análise do discurso da revista considerando três eixos: “Gente da Raça”, “Diversidade Conflituosa” e “Uma máscara social e cultural”.

Nossas considerações finais sobre a análise e o processo de pesquisa serão baseadas em avaliações pertinentes à revista *Raça Brasil*, com base no que nos foi mostrado durante a pesquisa, apontando a necessidade de se pensar um modelo de comunicação voltado para os negros brasileiros.

Capítulo 1. A construção da Identidade no Mundo Contemporâneo

A identidade cultural e nacional é uma das principais questões que marcam fortemente a história intelectual do país, haja vista o processo de formação cultural brasileiro, baseado na “mistura” entre brancos, negros e índios. O termo *identidade* tem sido usado para instituir o conjunto organizado de condições que rege e classifica a ação de um indivíduo ou de um grupo em uma situação interativa, possibilitando-o a agir como ator social. Tem ocupado tanto os mais diversos discursos acadêmicos – sociológicos, antropológicos e filosóficos - como também o pensamento social brasileiro.

No bojo do movimento da “globalização” – da financeirização do capital, “que aceita a fragmentação territorial, mas nivela culturalmente as diferenças de povos e costumes em função da virtualidade do mercado – deixa intocada a questão do etnocentrismo ocidental, a questão essencial da heterogeneidade simbólica” (SODRÉ, 1999, p.7) a problemática identificatória revigora-se ainda mais.

Este capítulo tem como objetivo permear as discussões realizadas sobre a questão identitária, compreendendo a forma pela qual a identidade é constituída conceitualmente no atual cenário e a maneira como interpelaram e interpelam a construção fundamentalmente do racismo e também da alteridade.

Muniz Sodré em *Claros e Escuros: Identidade, povo e mídia no Brasil* (1999), realiza um estudo fenomenológico a cerca da palavra *identidade*. No latim, a palavra *identidade* vem de *idem*, que significa “o mesmo”, resultando no latim escolástico em *identitas*, que constitui a permanência do objeto, único e idêntico a si. Identificação, segundo Sodré, designa modernamente o processo constitutivo, por introjeção, de uma identidade estruturada.

Dizer identidade humana é designar um complexo relacional que liga o sujeito a um quadro contínuo de referências, constituído pela interseção de sua história individual com a do grupo onde vive. (...) A identidade de alguém, de um “si mesmo”, é sempre dada pelo reconhecimento de um “outro”, ou seja, a representação que o classifica socialmente. (SODRÉ, 1999, p.34)

A identidade pessoal, entendida como estrutura subjetiva que engendra a representação do eu, é encarada enquanto a personalidade sob o ponto de vista da duração; fundamenta-se na memória e no hábito, os quais resultariam no sentimento da identidade do indivíduo. A identidade é tácita em qualquer representação que fazemos de nós mesmos, sendo considerada aquilo de que nos lembramos. Através da representação, determina-se o que somos e o lugar que ocupamos dentro de um sistema de relações. Por meio dos

significados produzidos pelas representações, damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos.

A representação, compreendida como um processo cultural estabelece identidades individuais e coletivas, que fornece possíveis respostas às questões: Quem sou eu? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? Existem várias idéias agrupadas sob o termo “identidade”, dentre elas, a noção de permanência, de manutenção das constantes; a delimitação que permite fazer distinções e circunscrever a unidade; e, a idéia de uma relação de semelhança entre elementos, que admite o reconhecimento do mesmo.

Segundo Sodré (1999) o princípio da identidade (“A é A e não é não-A”), formalizado pela primeira vez por Aristóteles, teve como base o pensamento representativo que por meio da tentativa de modelar as relações entre os homens e entre estes e o mundo, apresenta-se como “unidade”, isto é, a possibilidade de se falar repetidamente de uma coisa como sendo a mesma, garantida pela representação.

No entanto, o conceito de inconsciente freudiano abalou o caráter unitário da consciência, assegurado pela constância, pela redução do múltiplo ao um e pelo reconhecimento do mesmo. O inconsciente, nesse sentido, apresenta outra perspectiva à idéia do indivíduo autonomamente regido por consciência e identidade, ao propor a idéia de que o eu não se desenvolve naturalmente a partir do interior do núcleo da criança, mas sim em relação com os outros, a partir das relações sociais e da projeção do outro – a chamada fase do espelho, quando as crianças iniciam uma relação com os sistemas simbólicos. Assim, a identidade surge não da plenitude de uma identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas a partir de uma falta de inteireza que é preenchida a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos pelo Outro.

Para Sodré (1999), haveria para além do que se determina pela identidade, o indeterminado, isto é, a oscilação da consciência entre o determinado e o indeterminado que permite a existência do vazio, a vivência da diferença. O autor aponta que apesar de sociologicamente e antropologicamente ser aceito que a identidade impõe-se tradicionalmente como uma propriedade ou um atributo do ser, a filosofia (Heidegger é o autor utilizado por Sodré), no entanto, questiona o entendimento convencional do princípio da identidade, estabelecendo diferenças entre os termos *idem* e *ipse*.

Idem significa o “mesmo” enquanto noção relacional, através de igualdade entre dois termos de comparação. O *ipse* designa “o mesmo”, porém, não é comparado a outro, não é “igual”, é “si mesmo”. Nesse sentido, “o *ipse* acolhe na igualdade as diferenças”. E é através dessa compreensão que o princípio da identidade ($A=A$) é encarado como igualdade entre

dois elementos, logo, tem a ver com o sentido de idem. Para ser o mesmo, no entanto, basta ser um e não dois, e a questão identitária e a unidade consigo mesmo estariam estabelecidos na palavra ipse (A é A).

Através da crítica hedeggeriana, a identidade, então, passa a ser pensada não mais como predicação do sujeito, mas como um jogo de apropriação recíproca entre o homem e o ser, o qual provoca o aparecimento da diferença entre o ser o ente. O ser, portanto, deixa de ser uma estrutura estável, e passa a ser concebido como acontecimento por meio do pertencimento. Sodré aponta que “Não há nesse movimento uma rela o de igualdade ou de pura uniformidade entre o ser e o homem, mas de diferença, movimentada historicamente pelo acontecimento” (1999, p. 30).

Lacan também questionou o princípio da identidade ao redefinir o sujeito como um efeito de linguagem. O sujeito, portanto, compõe-se por rela es entre diferenças, com os quais se identifica, ele não se apóia em nenhuma representa o, porque seria pura rela o diferencial entre as formas. Nesse sentido, não existiria unidade estável, haja vista que o que somos prov m de uma forma pura produzida por uma estrutura, a linguagem, que está além dos indivíduos. Nós acreditar amos ser algo que não somos. O psicanalista sustenta a idéia de que não há identidades, mas identifica es, entendidas como ocupa o de posi es diferentes pelo sujeito segundo a dinâmica das formas puras.

Outros movimentos também tiveram significativa importância no que diz respeito   concep o do indivíduo como “ nico” e “singular”. Stuart Hall (1998) traça outros avanços na teoria social e nas ciências humanas do pensamento (além da descoberta do inconsciente e da redefini o do sujeito abordado por Lacan), que referem-se, primeiramente às tradi es do pensamento marxista, Marx ao rejeitar a essência do homem como base teórica, negou todo esse sistema orgânico de postulados; Foucault, reconhecendo um novo tipo de poder, o poder disciplinar, que se preocupa com a manuten o da ordem social, destaca que quanto mais coletiva e organizada a natureza das institui es, maior o isolamento, a vigilância e a individualiza o do sujeito individual; e finalmente, o movimento feminista que traz, para Hall, um impacto relevante na descentra o conceitual do sujeito cartesiano, a partir do questionamento da ordem, da política liberal capitalista, constituindo o nascimento histórico do que veio a ser conhecido como a política de identidade – uma identidade para cada movimento.

Através desses questionamentos do princípio da identidade inexistem uma ordem estável e substancial do sujeito.   “quebra” dessa ordem estável, que implica em uma dinâmica de interioriza o de comportamento, valores, costumes a partir de padrões

significativos no ambiente familiar e social, Stuart Hall (1998) conceitua-o como o *descentramento do sujeito*. A identificação torna-se o fator dinâmico de integração do indivíduo e de mobilização de suas escolhas, sentimentos, e aparece, nesse sentido, indispensável à socialização, à integração do ser singular pela cultura.

Muniz Sodré (1999) assinala que esta troca da problemática da identidade pela identificação inscrita no pensamento social contemporâneo, indica a saturação de uma identidade estável, que dá fôlego ao aparecimento de identidades moveidias, passíveis de por em colapso as identidades tradicionais. A identidade passa a ser formada e transformada continuamente levando em consideração as formas pelas quais somos interpelados nos sistemas culturais, dando margem à formação de identidades contraditórias, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. O descentramento ou deslocamento do sujeito moderno cartesiano é a justificativa sustentada por teóricos ao que diz respeito à fragmentação da identidade na modernidade tardia.

Stuart Hall (1998) caracteriza a modernidade como um processo sem fim de rupturas e fragmentações internas no seu interior; não apresentando nenhum centro, princípios, ordens, regras e leis. São sociedades caracterizadas por diferentes divisões e antagonismos sociais, que produzem diferentes posições de sujeito, identidades. Nesse processo, as diferenças sociais alimentam o sujeito e constroem a história. Para o autor, o que está em jogo na questão das identidades, é o próprio “jogo de identidades” e suas conseqüências políticas. A identidade muda de acordo com a forma que o sujeito é interpelado ou interpretado, a identificação não é automática, é ganhada ou perdida, tornando-se politizada, constituindo uma política de diferença.

Alguns autores afirmam que o efeito geral da globalização tem sido o de enfraquecer e solapar formas nacionais de identidade cultural, e um reforço de outros laços e lealdades culturais, acima e abaixo do nível do estado-nação. A tendência em direção a uma maior interdependência global está levando ao colapso de todas as identidades culturais fortes e está produzindo aquela fragmentação de códigos culturais, multiplicidade de estilos. Somos, então, confrontados com uma gama de diferentes identidades, dentre as quais parece possível fazer uma escolha, impulsionadas pelo consumismo, que contribuiu para esse efeito de “supermercado cultural”. No interior do discurso do consumismo global, as diferenças culturais, que se definiam enquanto identidades ficam reduzidas a uma língua internacional ou à moeda global, de modo que todas as identidades podem ser traduzidas¹.

¹ A possibilidade da Tradução – conceito que se designa àqueles que abandonam sua terra natal, fixam em um território totalmente diferente, elas são produtos de várias histórias e culturas interconectadas – são pessoas de

Atento aos efeitos do processo da globalização e da transnacionalização dos sentidos, Sodré abaliza em relação ao movimento de fragmentação das identidades nacionais e pessoais e das identificações movediças:

Tudo isto coincide com os impulsos no sentido de uma cultura transnacional por efeito da globalização financeira e comercial, que redistribui a capacidade de produção e substitui a concepção de “território nacional” pela de mercado. O pensamento da identidade sempre pressupôs uma estabilidade espacial: em várias línguas, o “eu sou” coincide com “eu estou” (inglês, alemão, francês e outras). A identidade reflete uma certa opacidade do sujeito ou uma expectativa de fechamento da subjetividade diante das mudanças, mas também diante do “outro” (seja dentro ou fora do grupo). Com a troca do enraizamento espacial pela aceleração temporal (transportes, telecomunicações), a estabilidade identitária perde força. (SODRÉ, 1999, p. 41)

No entanto, esses novos questionamentos e reflexões apresentados ao campo de estudos do Ocidente demonstram, para Sodré, que a identidade é uma construção intelectual a fim de “assegurar permanência aonde só há oscilações” (1999, p.41). O autor atenta que o indeterminado (a diferença e o vazio) apresenta-se primeiramente à percepção comum, porém, a ordem social procura controlá-lo através das determinações identitárias, a fim de manter uma padronização dos seres. A identidade, dessa maneira, politiza os conflitos, isto é, juntamente com espaço regido pelo Estado, produz possibilidades de representação subjetivas. Ainda segundo o autor, todos os seres são únicos, singulares, mesmo que relacionáveis por semelhanças; a identidade é, então, uma construção ilusória, porque diz respeito às representações sobre as quais é possível fazer projeções intelectuais.

Em relação à singularidade - facilitada pelo termo *ipse*, pois ao afirmar a existência de um objeto, não necessita de uma ordem relacionável -, Sodré incita:

A singularidade não necessita de comparação, porque já provém da integração de todos os outros. Ela funda-se, com efeito, na distância entre os entes – entre mim e o outro, eu e mim mesmo, eu e o cosmo -, que constitui propriamente a alteridade radical ou o indeterminado, e não uma simples diferença lógica. (SODRÉ, 1999, p. 42)

Por sua vez, a identidade está intimamente relacionada à cultura. A singularidade de um grupo ou de uma comunidade permeia o modo como este se relaciona com o real, isto é, à forma como se investem de sentido, e que fazem ser si mesmo e não o outro:

cultura híbrida. Frente à construção dessas identidades culturalmente híbridas, surge sentimento de reconstrução de identidade puro: o nacionalismo, alimentado por um sentimento de pureza racial quanto ortodoxia religiosa, e o fundamentalismo.

A idéia de cultura equivale à de uma “unidade de identificações”, capaz de falar – por mitos, ideologias, obras de expressão – da igualdade de si mesma, mas sempre na corda bamba de um limite, que é a diferença. Nesta, começa o mistério de que vive toda e qualquer cultura – a alteridade, a estranheza, a “outridade” (expressão cunhada por Octavio Paz). (SODRÉ, 2000, p.47)

Por meio da cultura, as identidades podem ser reconhecidas. Nesse sentido, tanto Stuart Hall como Muniz Sodré debatem o caráter da identidade cultural e da cultura nacional. Ambos acordam com o caráter ilusório da identidade no sentido de que “ela é algo que se constrói, que inventa-se por meio de jogos existenciais e narrativos de uma comunidade, transmissíveis pelos usos capaz de configurar uma ética” (SODRÉ, 1999, p.53). As memórias do passado, o desejo de viver em conjunto e a perpetuação da herança, são ressonantes daquilo que constitui uma cultura nacional enquanto comunidade imaginada. As identidades nacionais são congruências da cultura e da esfera política, na tentativa de homogeneizar a cultura, produzindo o sentimento de que, apesar das diferenças, pertencemos a uma grande família nacional.

As culturas nacionais se constituem como uma das principais fontes de identidade cultural. Elas não estão impressas em nossos genes, mas pensamos nela como se fossem parte de nossa natureza essencial, é o que nos faz, por exemplo, nos definir enquanto brasileiros. A nação não só é uma entidade política, é uma comunidade simbólica que produz um sistema de representação cultural, gerando um sentimento de identidade e lealdade. Esses sentimentos, nas sociedades mais tradicionais, pertenciam ao povo, à religião, à região, os quais foram transferidos à cultura nacional. As diferenças étnicas e regionais foram, portanto, submetidas ao “teto-político” da nação, tornando-se uma fonte poderosa de significados para a identidade cultural moderna.

Compostas tanto de instituições, como símbolos e representações, as culturas nacionais são como um discurso, uma narrativa, que constrói sentidos e influencia e organiza nossas ações, erguendo assim, identidades. Segundo Hall (1998), a narrativa da cultura nacional contém cinco elementos principais: podem ser contada e recontada através das histórias, literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular; a partir da ênfase nas origens, na continuidade, na tradição, representada como primordial, como se os elementos essenciais do caráter nacional permanecessem imutáveis; da invenção da tradição, ou seja, repetição de comportamentos baseados em valores e normas, as quais implicam, automaticamente, uma continuidade com o passado histórico; e o último elemento, o mito fundacional, uma estória que localiza a origem da nação. O discurso da cultura nacional constrói identidades que são

colocadas entre o passado e o futuro, na tentativa de tanto restaurar identidades passadas, como se configuram enquanto instrumentos de mobilização.

Por sua vez, no contexto da “modernidade tardia, as histórias (de uma nação, de uma “comunidade imaginada” ou de uma identidade nacional) são contestadas e isso ocorre, sobretudo, na luta política pelo reconhecimento das identidades. Stuart Hall no ensaio *Identidade cultural e diáspora* (1990), examina diferentes concepções de identidade cultural, procurando analisar o processo pelo qual se busca autenticar uma determinada identidade por meio da descoberta de um passado supostamente comum.

Para Hall (1990), o sujeito sempre fala a partir de uma posição histórica e cultural específica. O autor diferencia duas formas de se pensar a identidade cultural. A primeira diz respeito à perspectiva do reforço e do reafirmamento de uma identidade em cima do seu passado, de uma história e de uma cultura partilhadas. Por sua vez, a segunda concepção de identidade cultural, é aquela que a vê como uma “questão tanto de tornar-se quanto de ser”. Isso significa que ao reivindicar uma história, um passado, nós a reconstruímos, sendo, portanto, sujeitos a transformações. Sendo assim, Hall enfatiza a fluidez da identidade, isto é a possibilidade de construir e transformar as identidades.

No que permeia a luta e reivindicação por identidades, processo característico da modernidade, Kathryn Woodward (2000) assinala significativas mudanças sociais que justificam a fragmentação do sujeito e a conseqüente crise de identidade. Reconhecendo a modernidade tardia caracterizada pela ausência de núcleos ou centros que produz identidades fixas, a autora indica que um dos centros que foi deslocado é o da classe social. Nesse sentido, e amparando a idéia de que, na vida moderna, é possível assumir diversas posições de sujeito, ela abaliza que as mudanças não ocorrem apenas em escala global, mas também nos níveis local e pessoal, e nesse sentido, há uma dificuldade em estabelecer fronteiras entre as identidades, uma vez que a forma com que nos representamos está sendo transformada, através de uma concepção de escolha de “estilo de vida” e da emergência de uma política de identidade. Sendo assim, ela sugere que a complexidade da vida moderna nos impõe a necessidade de assumir diversas posições de sujeito, mas essas diferentes identidades podem estar em conflito.

Inserido no processo de colapso das identidades tradicionais, Woodward alega que as novas identidades também estão sendo forjadas por meio de luta e contestação política. “Os novos movimentos sociais”, os quais concentram-se em lutas em torno da identidade, ilustra, para a autora, a possibilidade de darmos sentido as nossas próprias posições identitárias. A

política de identidade é o que define esses novos movimentos sociais, que são marcados por uma preocupação profunda pela identidade:

A política de identidade concentra-se em afirmar a identidade cultural das pessoas que pertencem a um determinado grupo oprimido ou marginalizado. Essa identidade torna-se, assim, um fator importante de mobilização política. Essa política envolve a celebração da singularidade cultural de um determinado grupo, bem como a análise de sua opressão. (WOODWARD, 2000, p. 34)

Segundo a autora, é possível voltar-se à problemática identificatória de duas formas distintas: através de afirmações essencialistas, isto é, por meio de apelos à características biologicamente dadas da identidade e à história. E, por outro lado, através de posições não essencialistas que consideram o aspecto fluido da identidade e reivindicam pelo direito de se responsabilizarem pelas suas próprias identidades.

Alguns dos “novos movimentos” também têm questionado o caráter fixo da identidade baseado no “reducionismo de classe” e na sua fixidez dada como algo natural, como uma categoria biológica. Eles enfatizam a diferença entre grupos marginalizados como uma alternativa à opressão universalizada. No que tange ao “reducionismo de classe”, Woodward aponta que essas novas identidades emergentes – baseadas, por exemplo, na “raça” ou no gênero, vão além do pertencimento de classe:

O reconhecimento da complexidade das divisões sociais pela política de identidade, na qual a ‘raça’, a etnia e o gênero são centrais, tem chamado a atenção para outras divisões sociais, sugerindo que não é mais suficiente argumentar que as identidades podem ser deduzidas da posição de classe (especialmente quando essa própria posição de classe está mudando) ou que as formas pelas quais elas são representadas têm pouco impacto sobre sua definição. (WOODWARD, 2000, p.36)

Para a autora, a política de identidade relaciona-se, portanto, ao questionamento das identidades homogêneas e da marginalização de identidades que têm sido mantidas distantes do que a história propõe. Woodward sugere que as dimensões políticas da identidade estão fortemente baseadas na construção e marcação da diferença, processo de fundamental importância no que diz respeito à construção de posições de identidades.

A marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social. Nesse sentido, e segundo a autora, a identidade não seria o oposto da diferença, a identidade, no entanto, depende da diferença. Woodward afirma que essas formas de diferença são estabelecidas através de sistemas classificatórios:

É pela construção de sistemas classificatórios que a cultura nos propicia os meios pelos quais podemos dar sentido ao mundo social e a construir significados. Há, entre os membros de uma sociedade, um certo grau de consenso sobre como classificar as coisas a fim de manter alguma ordem social. Esses sistemas partilhados de significação são, na verdade, o que se estende por cultura. (WOODWARD, 2000, p.42)

Por sua vez, a classificação simbólica está intimamente relacionada à ordem social, que é mantida por meio de oposições binárias. Estas que possibilitam categorizar o que uma cultura determina, por exemplo, o que é profano e o que é sagrado, e dentro dessa perspectiva, o “eu” e o “outro”. Sendo assim, o princípio da diferença baseia-se na concepção binária de pensamento. O significado, então, é produzido através da ordenação das coisas de acordo com sistemas classificatórios.

Woodward ainda sustenta a idéia de que a concepção da diferença sob a forma de pensamento binária é imprescindível para o entendimento da construção cultural das identidades adotada pelos “novos movimentos sociais”. Nesse sentido, ela indica que a diferença pode ser construída de duas formas: através da marginalização dos “outros” ou, por outro lado, pode ser exaltada como fonte de diversidade, heterogeneidade e hibridismo, que seria a forma como os movimentos sociais buscam resgatar suas identidades e “celebrar a diferença”.

No entanto, alguns autores reivindicam esta posição de pensamento, argumentando que os termos em oposição apresentam pesos distintos de importância, sendo que um elemento seria mais valorizado do que o outro, implicando em uma relação de poder desigual, “injusta”, e até mesmo etnocêntrica.

Desta forma, Tomas Tadeu da Silva (2000) assinala a importância de uma pedagogia que trate a identidade e a diferença não como fias e dadas, normatizadas – concepção liberal que traz a perspectiva da diversidade e o conseqüente “sentimento” benevolente, tolerante e respeitoso para com o Outro – mas sim, como questões políticas.

Silva (2000) parte do entendimento de que a identidade e a diferença partilham de uma concepção importante, elas são o resultado de atos de criação lingüística, isto é, devem ser ativamente produzidas. É somente através dos atos de fala que nomeamos a identidade e a diferença como tais. No entanto, o autor infere que a identidade e a diferença não podem ser compreendidas fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido e também não podem, na medida em que são definidas, deixar de ser marcadas pela indeterminação e pela instabilidade. Silva abaliza que a identidade só apresenta sentido por meio de processo de produção simbólica e discursiva, ela não é um absoluto, não é natural muito menos fixa, não

existe anterior à linguagem e fora dela. A identidade só pode ser compreendida, portanto, por outras identidades, que também não são fixas, naturais e predeterminadas.

Para Silva, aonde existe diferenciação, existe relação de poder:

A identidade, tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição – discursiva e lingüística – está sujeita a vetores de força – a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas. (SILVA, 2000, p. 81)

De acordo com o autor, para além da disputa da definição da identidade e da diferença entre grupos situados em relações de poder desiguais, haveria, pois, uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais. Silva infere que o poder de definir e marcar a identidade e a diferença não pode estar separado de relações mais amplas de poder, pois, a identidade e a diferença não são “inocentes”. Sendo assim, ele alega a necessidade de se questionar e problematizar os binarismos inscritos em torno da identidade e da diferença.

A possibilidade de fixar determinada identidade como norma e padrão, é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. Normalizar, segundo Silva, significa atribuir à determinada identidade padrão todas as características positivas, sendo que as outras serão avaliadas, contrariamente, de forma negativa. Nesse sentido, é atribuído o conceito identidade, bem como também o conceito de raça e etnia, somente às outras identidades, e não à identidade “padrão”.

No que tange às identidades normatizadas – a branca, européia – Silva avalia:

Numa sociedade em que impera a supremacia branca, por exemplo, “ser branco” não é considerado uma identidade étnica ou racial. Num mundo governado pela supremacia hegemônica cultural estadunidense, “étnica” é a música ou a comida de outros países. É a sexualidade homossexual que é “sexualizada”, não a heterossexual. A força homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional à sua invisibilidade. (SILVA, 2000, p. 83)

O processo de produção de identidade oscila entre dois movimentos: o processo de fixação e estabilização da identidade e o de desestabilização, subversão. “A fixação da identidade é uma tendência e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade” (SILVA, 2000, p.84), uma vez que seu processo assemelha-se ao que ocorre com os mecanismos discursivos e lingüísticos nos quais se sustenta a produção de identidade: a tendência da identidade é fixar-se, no entanto, ela está sempre escapando.

Silva (2000) atenta que os mitos fundadores que tendem a fixar as identidades nacionais são um exemplo de essencialismo cultural, porque permitem criar laços imaginários

entre um povo, que seriam, no entanto, pessoas isoladas. Por sua vez, o caráter biológico muitas vezes associado às identidades fixas, é latente ao essencialismo. Para o autor, atribuir características negativas a grupos étnicos ou, por exemplo, as mulheres, baseado em preceitos biológicos, “científicos”, demonstram não somente um “erro científico”, mas a imposição de uma eloqüente grade cultural sobre uma natureza.

Desta maneira, as interpretações biológicas, o cientificismo que circundam esses preceitos, são muito mais interpretações do que biológicas, do que “ciência”, isto é, elas configuram-se como a imposição de uma determinada matriz de significação sobre uma matéria, no entanto, sem essa matriz a interpretação não possui significado, não pode ser palpável.

Os estudos culturais contemporâneos têm se debruçado sobre o movimento de subversão das identidades, o movimento de deslocamento, diáspora, cruzamento de fronteiras. Silva (2000) insiste que esse movimento não é apenas processo teórico, mas é parte integrante da dinâmica da produção da identidade e da diferença. Nesse sentido, o hibridismo tem sido analisado em relação ao processo de produção de identidades fixas. Encarado como intercurso e mistura entre diferentes nacionalidades, raças e etnias, o hibridismo coloca em cheque os processos que tendem a fixar a identidade e tomá-las como fundamentalmente divididas, separadas. No entanto, a hibridização ocorre entre identidades situadas assimetricamente em relação ao poder, ela nasce de relações conflituosas entre diferentes grupos; estão ligadas a histórias de colonização e destruição.

As diásporas, os movimentos migratórios ou até mesmo as viagens, possibilitam transformar, desestabilizar e deslocar as identidades originais, subvertem a tendência à fixação das identidades. Isto porque não somente favorecem processos de miscigenação e choques culturais, afetando não só as identidades subordinadas quanto as hegemônicas, nos obrigam a sentirmos “estrangeiros”, os “outros”; mas também porque colocam em evidência a instabilidade das identidades.

Sobretudo estar na fronteira é, para Silva, o acontecimento crítico que desloca a rigidez da problemática identificatória, no qual a sua precariedade se torna mais visível, revelando o caráter artificial imposto das identidades fixas. Desta maneira, o autor nos indica:

Ao chamar a atenção para o caráter cultural e construído do gênero e da sexualidade, a teoria feminista e a teoria queer contribuem, de forma decisiva, para o questionamento das oposições binárias – masculino/feminino, heterossexual/homossexual – nas quais se baseia o processo de fixação das identidades de gênero e das identidades sexuais. A possibilidade de “cruzar as fronteiras” e de “estar na fronteira”, de ter uma identidade ambígua, indefinida, é uma demonstração do caráter “artificialmente” imposto das identidades fixas. O “cruzamento de fronteiras” e o cultivo propositado de identidades ambíguas é, entretanto, ao mesmo tempo uma poderosa estratégia política de questionamento das operações de fixação da identidade. (SILVA, 2000, p.89)

Admitindo a dependência da identidade e da diferença aos sistemas de representação, o autor propõe a pensar a representação, no entanto, como um sistema arbitrário, indeterminado e fundamentalmente ligado a sistemas de poder. Isto, por que é por meio da representação que a identidade e a diferença adquirem sentido e passam a existir, bem como é por meio da representação que a identidade e a diferença se ligam a sistemas de poder. Pois, “quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade” (SILVA, 2000, p.91). Sendo assim, ao questionar o que a identidade e a diferença significam, questiona-se também os sistemas de representação que os sustentam. Nesse sentido que Silva inscreve a necessidade de se inserir uma pedagogia crítica que dá suporte ao questionamento dos sistemas de representação, da legitimidade de certas identidades em prol da diferença e inferioridade de outras.

O caráter performativo, por sua vez, também está associado à identidade e à diferença. O conceito de performatividade desloca a ênfase da identidade como predicado do sujeito, para uma idéia de torna-se, uma concepção da identidade como movimento e transformação. Entendendo que os sistemas lingüísticos não se limitam a definir e descrever uma ação, mas também fazem com que ela aconteça, considera-se performático as proposições que fazem como que algo se efetive, se realize, torne-se de fato uma ação.

Sendo assim, Silva (2000) sugere que muitas vezes pensamos apenas estar descrevendo um fato, uma situação e esquecemos que aquilo se insere em uma rede mais ampla de atos lingüísticos que, em seu conjunto, contribuem para definir e reforçar uma identidade, e nesse sentido, podem sugerir ações fundamentalmente racistas. A repetição de certos enunciados performativos ligados à identidade é o que os tornam eficazes.

Muitas vezes nos referimos a certas palavras, sem entender o seu significado em seu conjunto. Acabamos, portanto, permeando conceitos latentes a designação de certas posições de poder através do “corte e colagem” de significados. E é esse ato “inocente” de repetição de certos valores, idéias e sistemas de crenças que possibilitam instaurar em uma palavra atribuições de características racistas, mas também concretizar atos e ações racistas. Contudo,

Silva (2000) aponta que a repetição pode ser questionada e contestada, permitindo não só a interrupção das identidades hegemônicas, mas também a produção de novas identidades, que não representam simplesmente a reprodução das relações de poder existentes.

Considerando a construção das identidades intimamente ligadas à cultura, é de fundamental importância ao nosso estudo refletir sobre o significado desta, compreendendo de que forma a questão identitária possibilita posições fundamentalmente racistas em relação ao negro (seja por meio do reconhecimento do “outro” através do “mesmo” ou por meio de atribuições que, ao essencializar a diferença, apresentam-se como verdades absolutas), como também, por sua vez, podem sugerir resistência ao movimento universalizante e o reconhecimento singular do “outro” e no nosso caso, da cultura negra.

Nesse sentido, nosso próximo capítulo permeará, primeiramente, uma breve discussão teórica sobre o termo cultura, bem como apontaremos outras possibilidades humanas de se relacionar com o real que não se esgotam, contudo, ao modelo histórico ocidental, tendo como principal objetivo abranger e potencializar a importância da cultura negra na construção da formação social e cultural brasileira.

Capítulo 2. A singularidade da Cultura Negra

Para entender a complexidade da cultura afro-brasileira é fundamental transpor a lógica ocidental e mergulhar sob o desafio da alteridade, permitindo-se conceber outras formas de compreensão do mundo, outras lógicas que não estão baseadas na razão, na ciência, no consumo e na troca monetária – no modelo histórico ocidental. Isto porque, ainda que o objetivo do nosso estudo não se comprometa em realizar uma análise etnográfica e antropológica da cultura afro-brasileira, “as entidades sagradas que compõem o panteão cultuado no terreiro, seja nagô ou pertencente a qualquer outra configuração simbólica, não são inteligíveis pelo mesmo logos adequado ao Deus cristão” (SODRÉ, 1999, p.171).

Velada por uma sociedade racista, patrimonialista e sob a cicatriz da escravidão, a cultura negra se fez e se faz presente em resistência, em singularidade: na dança, música, gíngio, ritmo, vestimenta, culinária, capoeira, na sedução, no silêncio, no sagrado, no axé. Abranger e potencializar a importância da cultura negra na construção do tecido social e cultural brasileiro é o desafio que cabe a nós em nosso terceiro capítulo, na tentativa de buscar compreender que indivíduo é este, o afro-brasileiro; atravessando uma leitura que não se limita a determinismos e comparações, mas permeando as ambigüidades e os vazios presentes nesta cultura, entendendo-a como diferente maneira de se relacionar com o real.

2.1. Uma breve discussão sobre “cultura”

No livro *A verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*, Muniz Sodré (1983) investiga as posições e os conceitos relacionados à cultura permeando a idéia de que as palavras apresentam concepções que servem a funcionamentos estratégicos dentro das relações sociais. Segundo o autor, a palavra cultura apresenta pouco mais de 150 definições, demonstrando seu caráter “móvedio” e funcional:

Cultura é uma dessas palavras metafóricas (como por exemplo liberdade) que deslizam de um conceito para outro, com significações diversas. É justamente esse ‘passe livre’ conceitual que universaliza conceitualmente o termo, fazendo de sua significação social a classe de todos os significados. A partir dessa operação, a palavra cultura passa a demarcar fronteiras, a estabelecer categorias de pensamento, a justificar as mais diversas ações e atitudes, a instaurar doutrinariamente o racismo e a se substancializar, ocultando a arbitrariedade histórica de sua invenção. (SODRÉ, 1983, p.8)

Para Sodré (1983), dentro ou fora do discurso antropológico, a palavra cultura relaciona-se com as práticas de organização simbólica, de produção social do sentido, de relacionamento com o real. No entanto, o autor abaliza que a universalização é latente ao

pensamento ocidental, para ele universalizar significa reduzir as diferenças a um equivalente geral, um mesmo valor. Sendo assim, Sodré identifica na universalização racionalista do conceito de homem inaugurada, no século XIX, o racismo doutrinário.

A palavra racismo – que assinala a incorporação do preconceito à consciência subjetivada do homem branco – é fruto do século XIX, conseqüência de um conceito de cultura fundado na visão indiferenciada do humano. O racismo consiste na passagem forçada da biologia darwinista para um monogenismo do sentido, em que a universalização do conceito de homem cria necessariamente o inumano universal (ou seja, uma identidade gerando sua alteridade) a partir de um centro equivalente geral europeu. Homem inferior seria o desigual, aquele que não se assemelha ao mesmo centrado na Europa.

O discurso ocidental, em sua fase de intensidade racista, afirmava a identidade branca desconhecendo quaisquer possibilidades de afirmação da diferença negra. Diante da problemática identificatória, Sodré assinala que a lógica da identidade pode reconhecer as diferenças, enquanto elas se apresentarem como outras afirmações. “O que o mesmo (o idêntico a si próprio) realmente teme é um outro (o diferente) simétrico, um duplo da identidade do mesmo, a fim de não ter de dividir o espaço (o campo) de onde ele fala como sujeito” (SODRÉ, 1983, p.29-30).

A idéia de cultura como ordem classificatória, equivale na perspectiva de Sodré, a uma ordem lógica (algo que se abstrai da desordem empírico-histórica), capaz de levar a um sistema que possa servir de objeto científico. Nesse sentido, o conceito de código, inserido no princípio de ordenação classificatória, equivale ao conceito de ordem ou estrutura estruturada – uma sintaxe prévia que se impõe inconscientemente à vida social. A partir dessa concepção de cultura, ela fica sendo pensada, portanto, da mesma maneira que a língua, como um instrumento de comunicação, resultante de um pacto social implícito. Tal idéia, no entanto, sugere uma compreensão estabilizante de cultura, em que não se vê lugar para as indeterminações do sentido, os abismos conseqüentes “á luta incessante dos contrários” de que fala Heráclito².

² Em seu estudo sobre as origens da palavra cultura, Sodré (1983) salienta que as artes, as letras, a filosofia, o direito, que constituem o saber das humanidades Greco-latinas, eram práticas diferenciais voltadas para a busca de uma ontologia existencial do indivíduo em face do poder crescente do Estado, as quais colocavam em jogo um tipo de harmonia para o elemento humano. Essa harmonia era vislumbrada por Heráclito como uma essência, e para atingir a essência dessa unidade, seria através da sábia escuta do logos, que não aceita, no entanto, individualismos. O logos heraclitiano, sendo assim, não apreende pelo olhar superficial, mas pelo verdadeiro conhecimento, pois o momento é essencialmente contraditório. Para Heráclito, a própria essência humana é fenômeno estético, na medida em que é jogo, jogo do mundo, em que toda coisa contém seus contrários, e a unidade implica multiplicidade.

Sodré abaliza que o mero reconhecimento (idealista) da racionalidade de culturas diferentes ainda deixa intatos os postulados abstracionistas da razão universal, que outorgam à ciência toda a verdade do conhecimento, designando ao mito o lugar de pré-ciência. A postura estruturalista acaba perdendo a dimensão do espaço dado pela diferença com o Outro, tanto por agarrar-se a onipotência do valor de verdade dessa análise levada “suficientemente longe” como prender-se excessivamente à diferença.

Para Sodré (1983) a “cultura” é o modo de relacionamento humano com o real. E o real não deve ser entendido como a estrutura histórica globalmente considerada nem mesmo como um conjunto de elementos identificáveis. O real é, portanto, aquilo que, resistindo a toda caracterização absoluta, se apresenta como estritamente singular, como único. O jogo que nos atrai o real, o desafio em entrar em seu segredo, é que o Sodré chama de cultura. Relacionar-se com o sentido da busca do real implica o risco de ultrapassar as tentativas de determinação absoluta da identidade, destruir os termos da significação, exterminá-los como valores de representação:

Cultura é o movimento do sentido, não entendido como uma verdade mística do além ou oculta em profundidades a serem sondadas, mas como busca de relacionamento com o real, lugar de extermínio do princípio de identidade. É o que implica experiência de limites, vazio do sujeito, aquilo que, retraindo-se à maneira do segredo e provocando ao modo de desafio, atrai para outras direções, para a singularidade misteriosa do real. (SODRÉ, 1983, p.41)

Sendo assim, o autor entende que o pensamento da diferença não escapa, entretanto, ao influxo ideológico do Ocidente e ao etnocentrismo doutrinário, ao reiterar o princípio da identidade, de uma susposta verdade originária (sob os véus das aparências), de um sentido substancializado, como se fosse alguma coisa, um ser existente acima (ou abaixo) da concretude da troca humana. Essencializar a diferença como uma figura de verdade é estar ainda no influxo da metafísica do Ocidente. O autor chama de perversão simbólica o ato de instituir uma cultura no sentido finalístico, na tentativa de atribuir sentido a tudo. O sentido de uma cultura passa, então, a ser entendido como pura significação, como alguma coisa que se pode tornar inteligível (a modo ocidental).

A cultura ocidental tem se apoiado na rejeição tanto ao segredo de como à troca imediata e reversível, erigindo como dogmas a profundidade das coisas, o desvendamento de tudo, a mediação das trocas, a abstração, a irreversibilidade, a interpretação. No Ocidente, nada é deixado ao acaso, tudo se explica, tudo se diz, porque tudo se produz – principalmente o sentido. (SODRÉ, 1983, p.88)

Na perspectiva do autor, a cultura entendida como relacionamento com o real e, portanto, como extermínio dos termos finalísticos do sentido, das posições ideológicas do sujeito, implica excesso (não excedente, que é resto acumulado), consumação, reversibilidade. Não é nenhum sistema, nenhuma estrutura, mas o sedutor vazio que nos indetermina.

Tendo isto posto, seguiremos nosso estudo partindo da concepção de Sodré do termo *cultura*, para entender o que é e de que forma a cultura negra ou afro-descendente se faz presente na constituição do tecido social brasileiro (enquanto diferente maneira de se relacionar com o real).

2.2. Reinterpretando nagô: o negro na História brasileira

A formação da sociedade brasileira foi um processo de agrupamento de elementos indígenas, europeus e africanos. Ainda que marcado por um campo ideológico ocidental e cristão, fixaram-se no Brasil, organizações hierárquicas, religiões, concepções estéticas, costumes e ritos característicos dos diversos grupos negros.

Bantos, ambundo, bacongo, ovimbundo, entre outras etnias ou grupos africanos, constituíram um complexo civilizatório mais conhecido como “ioruba”, “nagô” ou ainda, segundo Sodré (1999), como “sudanês”. Os nagôs, último grupo africano a vir para o Brasil, considerados pelos colonizadores como “mais humanos”, trouxeram a experiência de uma urbanização mais avançada em sua região de origem; mas também, através da forma mítica, conseguiram reimplantar aqui os elementos básicos de sua organização cultural e simbólica de origem: os terreiros ou as roças.

O terreiro é o local onde se dá a transmissão e aquisição dos conhecimentos da tradição religiosa afrodescendente; é um espaço social, mítico, simbólico, onde a natureza e os fiéis se unem para viver uma realidade diferente daquela que o cotidiano ou a sociedade lhes apresenta como o real, na qual as pessoas que o constituem acreditam. Sodré (1983) abaliza a importância dos terreiros enquanto campo delimitativo da cultura negra, e nessa perspectiva, como espaço de reposição cultural de um grupo que ainda vivia as reminiscências da diáspora:

O terreiro implica, ao mesmo tempo, (a) um continuum cultural, isto é, a persistência de uma forma de relacionamento com o real, mas reposta na História e, portanto, com elementos reformulados e transformados em relação ao ser posto pela ordem mítica original, e (b) um impulso de resistência à ideologia dominante, na medida em que a ordem originária aqui reposta comporta um projeto de ordem humana, alternativo à lógica vigente de poder. Ainda que essa alternativa não mais assuma expressões guerreiras, a resistência é um efeito da heterogeneidade cultural num mesmo território político. As práticas do terreiro rompem limites espaciais, para ocupar imprevistos na trama das relações sociais da vida brasileira. (SODRÉ, 1983, p. 91)

Contudo, os dispositivos culturais africanos que aqui se instalaram não se referem a uma cultura negra fundadora e originária; os rituais nagôs não se implantaram da mesma forma como existiam na África. A ordem original dos rituais africanos foi reposta por meio de modificações em função das relações entre negros e brancos, mito e religião, negros e mulatos, e negros de etnias distintas. Sodré (1983) ainda lembra que vieram nações e etnias africanas, as quais já passavam por profundas mudanças devido ao tráfico de escravos organizado pelos europeus. Já no Brasil, as mudanças foram ainda mais radicais. Os senhores de engenho se empenhavam em evitar o agrupamento de escravos de uma mesma etnia, bem como estimulavam rivalidades étnicas. Porém, era permitido pelos senhores a “brincadeira” negra - os folguedos, as danças, os batuques –, porque eram vistos como espaços onde as diferenças entre as diversas nações eram acentuadas. De acordo com o autor (SODRÉ, 1983, p.93), eram nesses espaços - inofensivos na perspectiva branca, que “os negros reviviam clandestinamente os ritos, cultuavam deuses e retomavam a linha do relacionamento comunitário”, evidenciando, portanto, “a estratégia africana de jogar com as ambigüidades do sistema, de agir nos interstícios da coerência ideológica”.

Através da reinterpretação, de caráter ético-religioso e político, os negros-escravos-nagôs, puderam traduzir a realidade original em representações adequadas à especificidade brasileira. Sodré (1999) assinala que ao lado dos fenômenos mítico-religioso, alinharam-se também pulsões de afirmação grupal, reivindicações de reconhecimento identitário e práticas de poder por parte dos negros. O terreiro ou comunidade litúrgica³ permitiu, nesse sentido, a reelaboração de símbolos e experiências, e a integração do negro na História ocidental.

A comunidade-terreiro é, assim, repositório e núcleo reinterpretativo de um patrimônio simbólico explicitado em mitos, valores, crenças, formas de poder, culinária, técnicas corporais, saberes, cânticos, ludismos, língua litúrgica (o iorubá) e outras práticas sempre suscetíveis de recriação história, capazes de implementar um laço atrativo de natureza intercultural (negros de etnias diferentes) e transcultural (negros com brancos). (SODRÉ, 1999, p. 171).

³ Segundo Sodré, “comunidade litúrgica” é o termo adequado para se referir ao terreiro, uma vez que liturgia significa, em linhas gerais, “a lógica de relacionamento do homem com a divindade, o conjunto das regras de culto, que implica um novo tipo de poder, uma função do consenso mediado pelo sagrado (1999, p.170)

2.3. Uma cultura de Arkhé

De acordo com Sodré (1988), o termo grego Arkhé caracteriza todas as culturas que, tais como a negra, se fundam na vivência e no reconhecimento da ancestralidade. As culturas de Arkhé cultuam a Origem não enquanto um início histórico, mas como o “eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo. A Arkhé está no passado e no futuro, é tanto origem como destino” (1988, p.153).

A Arkhé afro-brasileira marca a diferença fundamental entre o mundo cristão e o mundo nagô. Muito embora ambos concebam a idéia de um Deus supremo, o princípio criador africano, gerador de todas as coisas – que é chamado por Oludumare ou Olorum-, não é Absoluto. Ao contrário, Ele implica em multiplicidade através da criação de outras divindades, os orixás. Os nagôs são conscientes de que “os deuses existem porque existem os homens”; Oludumare não é inacessível, Ele está interligado com a vida humana através da pluralidade dos princípios cosmológicos (orixás, voduns, inquices). O princípio global do mundo dos nagôs não é pensado como “Um”, mas como “Dois ou “Ambos”, isto é, “como a concepção de uma dualidade originária entre cosmo e homens” (SODRÉ, 1999, p.175).

Nesse sentido, Sodré marca que dentro de uma comunidade regida pelo sagrado, há muito mais do que “transcendência” humana, mas um modo particular de funcionalidade que permite outras formas de experiência humana.

Os nagôs aceitam o desafio da multiplicidade, pressupondo uma complementaridade dual entre homens e deuses. Não é o múltiplo a relação original, mas a dualidade entre o orixá e o indivíduo, eventual ‘cavalo’ da divindade. Deus não é, portanto, o *um* onipresente, e sim o símbolo do *dois* (que não se entende como a soma de um e outro, mas como unidade indissociável de si mesmo e o outro), com o qual se relaciona o humano, fazendo existir o outro, trans-humano, em si mesmo. Entre homens e deuses, há uma relação de simbiose: a humanidade sustenta a possibilidade do divino e é por este, ao mesmo tempo expandida. Os deuses, por sua vez, são entidades que se seduzem, constantemente desafiados a existir, a responder, no espaço do ritual. (SODRÉ, 1999, p. 176)

A experiência africana perpassa dois planos: o da vida como existência humana e o da vida com o contato com a divindade ou o cosmo. Nessa existência, todos os elementos da natureza - humanos, minerais, líquidos, vegetais -, são comuns e provém de uma mesma fonte, o cosmo. Há uma relação integrativa do corpo humano com o território: o corpo se integra à comunidade e a comunidade é considerada corpo, uma vez que o que afeta a um de seus componentes, afeta a todos. Nesse sentido, os homens se relacionam com homens, como também com o meio ambiente, com os mortos, com as divindades – que tiveram existência humana antes de serem deuses – e com tudo que é originário do “cosmo”. Sodré (1999)

aponta que antes de serem “sujeitos”, os homens na ordem humana negra são “objetos”, pois partilham e celebram de uma condição comum com os animais, vegetais, minerais.

Na cultura de Arkhé, o homem atravessa mundo e cosmo. Através do culto ou da incorporação dos princípios-deuses e da multiplicação do axé⁴, o corpo humano vincula-se ao sagrado, pois, a partir dele é possível, no rito, resgatar suas raízes existenciais. A incorporação das divindades é uma experiência de passagem de um plano para outro que permite, por meio da troca simbólica entre vivos, mortos, animais, plantas, reinterpretar a Arkhé. Vale ressaltar que na ordem humana negra, vida e morte não são elementos opositivos, mortais e não-mortais ainda que apresentem potências diferentes, ocupam o mesmo universo, não se encontram, portanto, em um “além”. Sodré (1999, p.183) infere que nada é recalcado na dramaticidade ritualística, tudo é palpável, visível, consciente, pois, “Divindades e ancestrais, origem e morte, reencontram-se no instante de deslocamento ritualístico de corpos num espaço”.

Na dramaticidade ritualística, a força da narratividade e do artifício simbólico permeia a identidade pessoal, tornando explícita a questão identitária na cultura de Arkhé. Segundo Sodré,

Configura-se aí uma complexa estrutura de personalidade, que faz do indivíduo iniciado um verdadeiro templo vivo, uma articulação especial de instâncias psíquicas pertencentes tanto ao registro mítico quanto ao das identificações psicossociais. São várias as divindades que compõe a identidade mítica de uma pessoa, presididas pelo ‘dono da cabeça’, o orixá principal para aquele indivíduo específico. A relação entre as divindades presentes numa ‘cabeça’ individual é designada pela palavra enredo, que evoca as noções de trama ou de narrativa. E durante toda a vida do iniciado, a identidade mítica desdobra-se como uma urdidura ficcional, plasticamente aberta a novas identificações no mito e na História, deixando patente a natureza simbólica (portanto ‘ilusória’) do jogo identitário. (Sodré, 1999, p.183)

Através da preservação da Arkhé, evidencia-se uma diferença na subjetividade concreta do afro-brasileiro. Registra-se na comunidade litúrgica afro-brasileira a construção e manutenção da individualidade por meio da comunicação constante entre o mundo e o cosmo, que permite, por meio da narrativa mística, esclarecer questões concretas do cotidiano bem como ajuda a elaborar a angústia da existência humana.

⁴ O axé é lugar de onde irradia a força, o poder de realização, de engendramento. As pessoas recebem o axé, nos terreiros, através de seu corpo, pelo sangue, pelos frutos, pelas ervas e oferendas rituais bem como pelas palavras pronunciadas. O axé é força de fecundidade (biológica e material), de proteção (contra os inimigos e as doenças) e de melhoria da condição social. É também uma força de potencialização, que dá autoridade aos componentes da comunidade e à comunidade como um todo.

2.4. A resistência negra: o campo das aparências, do segredo, da sedução

A cultura negra é segundo Sodré (1983), uma cultura das aparências. O termo utilizado pelo autor não se refere, contudo,   facilidade ou a simples aparência de alguma coisa, como o mundo ocidental o define. O autor dirige a palavra *aparência* enquanto recurso provisório, o qual define uma cultura mítica que não mais se caracteriza somente pelo “resgate” de uma estrutura originária africana, mas também por um empenho de luta e resistência frente   ideologia dominante no Brasil, isto  :

[...] como indica o da possibilidade de uma outra perspectiva de cultura, de uma recusa do valor universalista de verdade que o Ocidente atribui a seu próprio modo de relacionamento com o real, a seus regimes de veridica o (a própria no o romântica de cultura   um esforço moderno de universaliza o da verdade). As aparências não se referem, portanto, a um espaço voltado para a expansão, para a continuidade acumulativa, para a linearidade irreversível, mas   hipótese de um espaço curvo, que comporte opera es de reversibiliza o, isto  , de retorno simbólico, de reciprocidade na troca, de possibilidades de resposta. (SODRÉ, 1983, p.102)

A aparência   tácita no que diz respeito   falta de encadeamento de causa e efeito e   ausência de uma verdade absoluta na dramaticidade ritualística. O autor aponta que   na efetividade das trocas, no jogo agonístico – o jogo das diferenças, da circularidade e das modula es, que se pode saber, portanto, das aparências.

Por sua vez, a cultura das aparências prescinde de duas dimensões fundamentais: o segredo e a luta. A dinâmica do segredo estrutura as rela es no rito. Através dele,   possível conhecer e fazer parte das regras de um jogo. De acordo com Sodré (1983, p. 107), o segredo   na ordem negra “uma dinâmica de comunica o, de redistribui o do axé, de existência e das regras do jogo cósmico”, que circula sem a necessidade de ser decifrado, porque na liturgia dispensa-se a existência da verdade e a necessidade de ser trazida   luz, e   a  onde está a sua força. Constituido por um conjunto de atos ritualísticos, o segredo mant m viva a tensão entre toda a comunidade, e   exibido através de sinais, de enigmas na própria dramaticidade ritualística, possibilitando a luta para conhecer a regra do jogo.

A dimensão de luta está presente nas rela es dos homens com as divindades, dos animais com os homens, entre orixás, no princípio do que   ser homem, do que   ser mulher. Segundo Sodré (1983), a luta, enquanto movimento agonístico,   provocada pelo desafio ou por uma provoca o, impõe fim   imobilidade obrigando a todos a responder concretamente e ritualisticamente a ele, dando continuidade, assim, a existência. O autor lembra que a luta não   a violência ou a força das armas, “mas as artimanhas, a astúcia, a coragem, o poder de realiza o (axé) implicados” (SODRÉ, 1983, 108).

Ainda que o mundo ocidental tente produzir efeitos de verdade transcendentais por meio de uma lógica abstrata sobre o mundo nagô, a coerência da cultura negra não se encontra na linearidade, nas relações de causa e efeito, nas verdades absolutas. É, portanto, na própria reversibilidade do jogo, nos encadeamentos não casuais, aleatórios, baseados em relações de contigüidade, arbitradas por uma regra, que o jogo cósmico impõe seu ritmo, sua forma coesiva, seu nexos, sua lógica. O jogo é a forma com a qual o negro, africano, afro-brasileiro, luta regido por um conjunto de obrigações, “que permite viver intensamente a regra, para ir ao encontro daquilo que atrai irresistivelmente as coisas, os bichos, os homens, os deuses: o Destino” (SODRÉ, 1983, p.109). E o destino, não está em um futuro, num além, é no aqui-e-agora, nas historicidades e nas simbologias, no mundo e no cosmo que se pode viver sem deixar restos.

Na comunidade litúrgica, cada momento é singular, cada palavra, gesto, movimento são únicos, em suas aparências, em seus segredos, em suas lutas. Daí a importância dos rituais:

[...] o ritual é uma aniquilação do valor (portanto, do sentido, da verdade); tudo se resolve ali mesmo, nas aparências, sem deixar resíduos para as memorizações históricas ou para as interpretações ‘em profundidade’. A repetição ou a redundância – reiteração de um mesmo gesto, um mesmo ato, um mesmo rito – assinala a singularidade (logo, o real) do momento vivido pelo grupo. Esse momento é importante, vital, para a comunidade, porque ele, e só ele, é capaz de operar as trocas, de realizar os contatos, imprescindíveis à continuidade simbólica. A repetição ritualística extenua as veleidades de essencialização de qualquer real, pois este só aparece na singularidade de cada ato reiterado. Ou seja, o ritual impossibilita a declinação de um princípio de identidade (que implica a comparação por meio de um valor), porque o ato ritualístico só vale no aqui e no agora, na temporalidade do instante ou da ocasião, chamada pelos gregos de *kairós*. (SODRÉ, 1983, p. 110)

O discurso racista surge da própria forma com que o mundo ocidental encara o “outro”, ruminando comparações, sistematizações, dando sentido a tudo e a todos. O movimento de alteridade ou o reconhecimento da cultura negra em sua singularidade prescinde da necessidade de reconhecer outras perspectivas simbólicas que escapam ao modelo histórico ocidental. “É preciso, sobretudo, considerar que o modelo ocidental de produção de coerência (a ideologia moderna) não controla nem esgota as possibilidades humanas de relacionamento com o movimento (sempre entendido como a dimensão cultural de esvaziamento da Verdade, de extermínio das posições de sujeito)” (SODRÉ, 1983, p.117).

Frente ao domínio histórico e simbólico ocidental regido pela ordem das equivalências de sentido, Sodré (1983) abaliza que é na própria sedução da cultura negra, incluída na

dimensão mais ampla do encantamento no rito e da solidariedade comunitária, que se encontra, no Brasil, a estratégia de resistência do povo negro ao universalismo do mundo das verdades absolutas. O próprio ritual extingue os sentidos, permitindo o sujeito ser encantado, seduzido, enfeitiçado pelo vazio das palavras e absorvido por um Destino. O terreiro, enquanto espaço de reposição da cultura negra, de possibilidade de reversibilização, é um limite, uma resistência que, porém, contorna o sentido ocidental do fenômeno político, e traz à tona a ausência de universalizações, admitindo o encantamento, a sedução.

A cultura negra é, portanto, um lugar forte de diferença na formação social brasileira, que possibilita em toda a sua forma de manifestação simbólica e resistência frente aos dispositivos universalizantes ocidentais, outras formas de identificação as quais não são reconhecíveis pelo mesmo que a mídia constrói em relação ao negro.

Compreendendo o importante papel dos meios de comunicação no que diz respeito à discussão sobre identidades, o terceiro capítulo de nosso estudo abordará a forma pela qual os meios de comunicação de massa disseminam, reproduzem e constroem representações hegemônicas, oferecendo um padrão de classificação pelos quais nos guiamos na interpretação e constituição de nossas próprias identidades e das identidades alheias.

Capítulo 3. Negros e Negras no espaço midiático

Os meios de comunicação de massa fazem parte dos novos modos como nos percebemos e nos identificamos. Entender a cultura de massa ou a cultura da mídia é fundamental ao nosso estudo uma vez que, os meios de comunicação aumentaram sua penetração nas sociedades e sua importância no conjunto da produção cultural, impondo seu ritmo acelerado na construção do imaginário da sociedade. Essa aceleração do movimento da esfera simbólica reflete-se nos processos de construção de identidades, pois elas se constroem em referência a múltiplos contextos, nas relações sociais mais amplas e nas representações sociais fornecidas pelo mundo simbólico.

Nosso terceiro capítulo terá como objetivo entender a forma pela qual os meios de comunicação fazem-se presentes enquanto mediadores e reguladores das relações sociais, fornecendo materiais pelos quais damos sentido à nossa existência social, e também compreender como os discursos midiáticos são atravessados por lógicas eurocêntricas e ocidentais, que acabam por excluir o negro da questão identitária, assumindo posições fundamentalmente racistas por meio de estereótipos e estigmatizações. Contudo, também levaremos em consideração expressões contra-hegemônicas que fazem frente ao discurso racista midiático, abordaremos, nesse sentido, sobre a importância da Imprensa Negra no contexto sócio-cultural brasileiro na luta contra afirmações anti-racistas.

3.1. Mídia, Identidade e Representações

Compreendendo a comunicação como o processo de trocas de informação possibilitado por um conjunto de regras/códigos⁵, Sodré (1972) marca que a comunicação de massa somente se tornou possível através do desenvolvimento do sistema de comunicação por media, isto é, com o desenvolvimento dos veículos de massa – o jornal, a revista, o filme, a rádio, televisão.

Construídos com base no sistema industrial e capitalista, os mass media visam a satisfazer todos os interesses e gostos a fim de obter o máximo consumo. Nesse sentido, destinam-se a uma massa social, caracterizada como um “conglomerado gigantesco de indivíduos compreendidos aquém e além das estruturas internas da sociedade (classes,

⁵ Acreditamos que a comunicação não se esgota na definição apresentada e que outros fatores contribuem no processo comunicativo. Utilizamos, contudo, esta definição a fim de tornar mais didática a compreensão do texto.

família, etc)” (MORIN, 1977, p.14), que teria como denominador comum o homem médio ideal⁶, o qual consegue assimilar qualquer conteúdo.

Hoje, todo o processo de informação social se sustenta por meio da comunicação. "É todo o processo de socialização que está se transformando pela raiz ao tocar o lugar onde se mudam os estilos de vida. E essa função mediadora é realizada pelos meios de comunicação de massa. Nem a família, nem a escola – velhos redutos da ideologia – são hoje o espaço chave da socialização" (BARBERO, 2003, p.70).

A cultura das mídias é a forma dominante e o lugar preferencial das culturas contemporâneas, registrando-se em grande parte no lazer moderno – o tempo de consumo da sociedade industrial. Edgar Morin (1977) assinala que a cultura da mídia pode ser considerada como a ética do lazer, isto é, o lazer enquanto um estilo de vida, um acabamento em si mesmo, o sentido da existência.

Douglas Kellner (2001) aponta que é através das imagens, dos sons, dos espetáculos que o tecido da vida cotidiana é traçado. O rádio, a televisão, o cinema e os outros produtos da indústria cultural, fornecem modelos e materiais com que muitas pessoas constroem seu senso de classe, etnia, nacionalidade, sexualidade, o que é ser “eu” e o que é ser “outro”; define o que é bom ou mau, positivo ou negativo, moral ou imoral, constituindo uma cultura comum para a maioria dos indivíduos, produzindo uma nova forma de cultura global.

Considerando fundamental ler criticamente a cultura da mídia, o autor sugere que para analisar adequadamente a mídia é necessário situá-la dentro do processo de produção, de distribuição e consumo; entender sua conjuntura histórica; e avaliar o modo como “seus códigos genéricos, a posição dos observadores, suas imagens dominantes, seus discursos e elementos estético-formais incorporam certas posições políticas e ideológicas e produzem efeitos políticos” (KELLNER, 2001, p.76)

Sodré (2000) lembra que o discurso midiático não é apenas designativa, mas é principalmente produtora de realidade:

A mídia é, como a velha retórica, uma técnica política de linguagem, apenas potencializada ao modo de uma antropotécnica política – quer dizer, de uma técnica formadora ou interventora na consciência humana – para requalificar a vida social, desde costumes e atitudes até crenças religiosas, em função da tecnologia e do mercado. (SODRÉ, ANO, p.26)

⁶ O homem médio ideal, segundo Morin, é o homem que assimila e compreende os mais diversos conteúdos, ainda que não em profundidade. O autor aponta que é justamente o estilo simples e claro dos conteúdos oferecidos pelo mass media que possibilitam esta “inteligibilidade imediata” (1977, p.36).

A mídia, ao criar modelos culturais e representações sociais, nos indica maneiras de ser e estar no mundo, reordena percepções de tempo e espaço, anula a distinção ente imagem e realidade, enquanto produz novos modos de experiência e subjetividade. Ainda que Kellner (2001) não entenda a cultura da mídia como um sistema rígido de doutrinação ideológica, ele acredita que a mídia, ao utilizar recursos visuais e auditivos, seduz o público e leva-o a identificar-se com certas opiniões, atitudes, sentimentos e disposições. De acordo como autor, “Numa cultura da imagem dos meios de comunicação de massa, são as representações que ajudam a constituir a visão de mundo do indivíduo, o senso de identidade e sexo, consumando estilos e modos de vida, bem como pensamentos e ações sociopolíticas” (KELLNER, 2001, p.82).

Os discursos midiáticos são, nesse sentido, ideológicos; e ajudam a instituir a preeminência de determinados grupos e projetos políticos por meio da mobilização de sentimentos, afeições, crenças e valores que assentam alguns pressupostos dominantes a cerca da vida social. Kellner (2001) avalia que a mídia funciona, pois, como uma fonte profunda, ainda que não percebida, de pedagogia cultural, pois contribuem para nos ensinar como nos comportar, o que pensar e como agir, o que temer e o que desejar.

A cultura da mídia está intimamente imbricada em relações de poder, configurando-se como espaço de luta ideológica. Nesse sentido, a mídia tanto serve para reproduzir os interesses das forças sociais poderosas, promovendo dominação, bem como pode possibilitar resistência e luta frente aos discursos hegemônicos.

A cultura contemporânea da mídia cria formas de dominação ideológica que ajudam a reiterar as relações vigentes de poder, ao mesmo tempo que fornece instrumental para a construção de identidades e fortalecimento de resistência e luta. Afirmamos que a cultura da mídia é um terreno de disputa no qual grupos sociais importantes e ideologias políticas rivais lutam pelo domínio, e que os indivíduos vivenciam essas lutas através de imagens, discursos, mitos e espetáculos veiculados pela mídia. (KELLNER, ano, p.10-11)

Por sua vez, Jesús Martín-Barbero (2003) nos faz pensarmos que, através dos meios de comunicação não apenas se reproduz ideologias, mas também se faz e refaz a cultura das maiorias, não somente se comercializam formatos, mas recriam-se as narrativas nas quais se entrelaça o imaginário mercantil com a memória coletiva.

Barbero avalia que na América Latina, o que acontece nos e pelos meios de comunicação não pode ser compreendido “à margem da heterogeneidade, das mestiçagens e das descontinuidades culturais que medeiam a significação dos discursos de massa” (2003, p.62). Nesse sentido o autor assinala que a mídia não somente coloca em jogo o deslocamento

do capital, o consumo e as inovações tecnológicas, mas também profundas mudanças na cultura cotidiana das maiorias, isto é, nos modos de se relacionar, na construção das identidades e dos discursos sociais.

Muito embora Barbero (2003) reconheça que nas sociedades latino-americanas os meios de comunicação possibilitaram outras visões de mundo bem como também contribuíram para moderar disposições repressivas, sectárias e autoritárias; o autor acredita que os meios de comunicação, levando em consideração nosso cenário expressivo, nos expõe à diferença, à diversidades dos gostos e das razões, mas também à indiferença, à crescente neutralização dos outros no “sistema de diferenças” através da banalização e simplificação do outro, tornando-o assimilável sem necessidade de decifrá-lo.

Ao difundir padrões culturais identificados com o crescimento dos mercados, ao diluir fronteiras geográficas e territoriais pela difusão de padrões culturais transnacionais, ao promover valores que se destacam pelo imediatismo e fugacidade, ao privilegiar a atualidade em detrimento da experiência e da memória, ao desestimular processos coletivos em favor de um individualismo que é a marca dos tempos atuais, a produção midiática acaba permeando a cultura com elementos cuja lógica é a do mercado e da acumulação e propiciando o surgimento de identificações precárias e provisórias e de práticas cotidianas cujas origens são muitas vezes estranhas à realidade vivida.

Nesse sentido, os meios de comunicação de massa negligenciam a questão identitária, ou ainda são atravessados por uma consciência européia e ocidental, que tendem a gerar padrões de situações étnicas que tomam, na maioria das vezes, formas de comportamento negativo e prejulgamentos acerca dos grupos minoritários. Faz-se necessário, pois, entender de que forma o discurso midiático interpela construções racistas a cerca da identidade negra ou de que forma, como bem propõem Kellner (2001), pode estimular lutas e resistências frente ao discurso hegemônico, incitando o reconhecimento singular do negro.

3.2. O discurso midiático racista: uma questão histórica

Numa sociedade esteticamente regida por um modelo de “ser” branco, ainda que seja difícil hoje estabelecer identidades culturais fundadas em critérios de raça, a clareza ou a brancura da pele persistem como marca simbólica de uma superioridade imaginária que atua em estratégias de distinção social e cultural ou de defesa contras as perspectivas “colonizadoras” da miscigenação.

Sodré salienta que o imaginário é categoria importante para se entender muitas das representações negativas construídas em relação ao negro, considerando que, desde o século

passado, “o africano e seus descendentes eram estigmatizados como seres fora da imagem ideal do trabalhador livre” (1999, p. 224). O imaginário racista veiculado pelas elites tradicionais pode ser hoje reproduzido “logotecnicamente”⁷, porém, de modo mais sutil e eficaz através do discurso mediático-popularesco, onde persiste, contudo, a discriminação em todos os níveis.

A construção da representação negativa a cerca do negro nos imaginários sociais é situação concreta na história que serviu para manter e legitimar um certo distanciamento entre a elite e os escravos, entre o mundo dos privilegiados e dos subalternos. Sodré assinala que “A manipula o das diferenças servia a propósitos coloniais: manter o outro, o colonizado, em posi es subalternas. Por isso   que a exaspera o do racismo no Ocidente coincide, a partir do século dezoito, com o fortalecimento dos impérios nacionais” (1999, p.79).

Sodré (1999) aponta que ao falar-se de racismo, fazemos referencia   segrega o do indivíduo por raça (racismo de domina o) ou então ao racialismo (pressuposto da existência de raças, com diferentes aptidões sociais), que redundam no racismo de exclusão. Para o autor, este último serviu para atender aos interesses das elites brasileiras, pois, os elementos etnoculturais como cor da pele, parentesco e educa o formal alimentavam a hierarquiza o social garantida pela desigualdade econ mica.

O processo de constru o da identidade brasileira manteve-se distante de qualquer identifica o africana. As teorias raciais eram utilizadas enquanto ferramentas para a inven o ou reinterpret o da identidade nacional que deram margem a uma oblíqua doutrina do pessimismo nacional. Sodré (1999) marca que desde o Segundo Reinado, transparecia no discurso oficial sobre a imigra o estrangeira, a idéia do homem brasileiro como raça “decadente” ou “inferior”. O personagem de Monteiro Lobato, o Jeca Tatu, doente, refratário   higiene e   educa o, seria uma metáfora para o Brasil.

De acordo com Sodré (1999), mesmo parecendo acreditar em uma superioridade branca – a qual não possui nenhuma justificativa  tica nem legitimidade social – as elites nacionais, compromissadas com os aspectos humanos da diversidade territorial, elaboraram um discurso de transigência para com os não-brancos, o da mestiçagem biológica e cultural, que gerou tanto as ideologias do embranquecimento quanto o da democracia racial.

A cor da pele, segundo o autor, não era vista como um problema para a sociedade brasileira, porque a diferença racial deveria ser progressivamente extinta com a moderniza o e o progresso. Em rela o   mestiçagem, produzida como ideologia,   aos olhos do autor

⁷ Sodré (1999) utiliza o termo “logotecnicamente” referindo-se às elites intelectuais - articulistas, jornalistas, editores – as quais são especializadas na constru o do discurso público.

como uma reinterpretação de um *ethos* de transigência e nomadismo, que sempre serviu, no interior das práticas políticas, como um ‘filtro seletivo’ para controlar o acesso dos segmentos econômica e politicamente subalternos à estrutura de poder

Já a idéia da democracia racial, foi de fundamental importância no contexto da modernização e homogeneização do Estado nacional, a fim de neutralizar a força fragmentadora do pluralismo etnocultural e reforçar a unidade orgânica do Estado. Na História brasileira, a incorporação da idéia de povo às de Nação e Estado, emergiu como uma exigência político-cultural que pretendia alcançar um novo patamar civilizatório, a industrialização. Sodré (1999) cita que o governo getulista chegou até mesmo a criar o “Dia das Raças” e nesse mesmo período fermentaram obras, ensaios, romances, poetas, jornalistas que criaram um campo de pensamento identitário, voltado para a consolidação do estado-nação.

Os modelos identitários oficiais bem como as idéias de uma única e sincrética identidade brasileira estão, no entanto, dissociados da configuração histórica das classes economicamente subalternas e de suas singularidades culturais, tem servido, pois, à ocultação da heterogeneidade étnica e cultural, ainda que possuam um discurso positivo para com o povo nacional.

Para Sodré (1999),

A pluralidade, enquanto o imprevisível humano, é a marca da autoconsciência sul-americana e, conseqüentemente, fonte de temores para grupos estamentários no poder que, ameaçados pela ambigüidade identitária, tendem a elaborar discursos de síntese monoculturalista para a sua legitimação histórica. Tais discursos empenham-se na elaboração de uma imagem de unidade conciliatória e não conflitiva, ao passo que a realidade sócio-histórica é feita de contradições e diversidade. (SODRÉ, 1999, p.81)

No Brasil são várias as estratégias discursivas de se tentar contornar a realidade de que a invisibilidade social do indivíduo aumenta na razão inversa da visibilidade da sua cor. As narrativas românticas literárias muitas vezes alimentavam a construção de estereótipos a cerca do negro: ele era representado ora como o “negro mau”, o negro animalizado, homicida, impiedoso, ora enquanto o “negro bom” – infantilizado, sorridente, subserviente.

Essas atribuições valorativas ao negro bloquearam o reconhecimento da identidade plenamente humana do sujeito negro por parte da consciência européia bem como também da elite brasileira. Visto enquanto objeto, muitos intelectuais afirmavam que os negros não possuíam moral, religião, não podiam desenvolver cultura. O negro era, pois, um “inumano universal” ou outra espécie biológica não plenamente identificável como humana.

Sodré (1999) abaliza em relação à construção de significações negativas a cerca do negro que

Ao se denegar no real-histórico a plena alteridade humana do indivíduo negro, este torna-se objeto de uma valoração negativa explicitada nos discursos sociais e introjetada nas consciências não só de sujeitos brancos, mas também, potencialmente, de negros. Naturalizando e universalizando essa negatividade, a narrativa romanesca gera um efeito ético de significação da pele negra como evento do Mal. Os manuais escolares, os discursos familiares, os arrazoados do senso comum reproduzem esse efeito, que converge para a generalidade das representações sociais, onde o negro se torna 'de-historicizado - e associado à simples natureza – determinismo climático, pura corporalidade, animalismo, etc. Figurado como dependente da natureza e não da vontade, ele perde valor de pessoa e agente histórico. (SODRÉ, 1999, p.159)

Nesse sentido, o discurso sobre negritude e racismo na mídia brasileira contemporânea tem sua formação nas práticas sociais seculares impregnadas pelo preconceito social. A mídia enquanto *locus* onde se desenvolve parte significativa das relações étnicas/raciais brasileira produz em seu campo uma discursividade que mostra, geralmente, o negro (afrodescendente) em desfavor nessas relações.

Muito embora o racismo e atitudes fundamentalmente discriminatórias venham, através de políticas afirmativas, decrescendo na mídia, as condições de representação da identidade étnica ainda são estabelecidas por um padrão branco-ocidental. Na Imprensa, apenas eventualmente o problema da discriminação é aflorado, mas sem compromisso de causa, daí as acusações de conivência de formas discriminatórias. Essa reprodução começa pela denegação do racismo; em seguida, envereda pelo componente da cognição social, que trata de atitudes, modelos de pensamento e conhecimento, normas e valores compartilhados por grupos hegemônicos. O problema da discriminação identitária permanece assim, como uma questão ética e política importante.

Sodré (1999) atenta que o racismo midiático pode ser provocado através de fatores de diferentes ordens, dentre eles, a partir da negação do racismo e das suas possíveis diferentes formas de atuação com tendência a considerar a questão racial anacrônica; pelo recalçamento dos aspectos positivos identitários das manifestações simbólicas de origem negra; por meio da estigmatização e suscitação de juízes pejorativos sobre o negro através das representações produzidas pela indústria cultural e a conseqüente folclorização em torno da pele escura; e finalmente, através da indiferença profissional, a mídia organizada empresarialmente, insensibiliza-se com a causa negra, negligenciando tanto a questão racial quanto a discriminação do negro na sociedade.

Ao que se refere à tentativa de definição de grupos minoritários por meio da estigmatização, João Freire Filho (2005, p. 22) alega que o estereótipo atua “como uma forma de impor um sentido de organização ao mundo social; a diferença básica, contudo, é que os estereótipos ambicionam impedir qualquer flexibilidade de pensamento na apreensão, avaliação ou comunicação de uma realidade ou alteridade, em prol da manutenção e da reprodução das relações de poder, desigualdade e exploração; da justificação e da racionalização de comportamentos hostis”. Tem-se como exemplo, a idéia estereotipada que o negro apresenta predisposição natural para as atividades físicas em detrimento das tarefas intelectuais.

O estereótipo não se limita a identificar grupos diferentes, essencialmente, ele contém julgamento e pressupostos tácitos que se configuram enquanto estratégias ideológicas de construção simbólica que visam naturalizar, legitimar e universalizar normas e convenções de condutas, identidade e valor que procedem das estruturas de dominação social vigentes.

Em estudo sobre os estereótipos construídos sobre o negro pela mídia brasileira, Paulo Vinicius Silva⁸ nos mostra que na literatura e no cinema, o negro era retratado como “bom crioulo”, descendente do “escravo fiel”; já a “mãe preta” é projetada positivamente quando subserviente à família branca; também mostram o “negro revoltado”, violento, cruel e rebelde. Segundo o autor, o erotismo é outro componente estereotipado presente principalmente no cinema. O negro é visto como puramente instintivo mais potente e sexualmente insaciável. A volúpia e sensualidade são atribuídas também às negras. A “mulata sensual” é uma caracterização estereotipada das mais comuns.

Centro de notícias escandalosas relacionadas às ocorrências policiais, alvo de metáforas pejorativas, os negros permaneceram nos jornais, em geral, circunscritos às editoriais: policial, relacionado à criminalidade; de esporte, principalmente no futebol e atletismo; de cultura, em geral cantores/as e/ou músicos/as. O branco, por sua vez, era mostrado como representante *natural* da espécie. Nas publicidades de revistas, os negros são retratados em proporções muito baixas, isto porque há o receio por parte dos empresários em associarem suas marcas ao negro.

Já na televisão, Silva aponta que a percepção social da discriminação racial é reduzida. O negro está sempre associado ao futebol, carnaval e noticiários policiais, repetindo-se, assim, estereótipos. Segundo o autor, os negros são apresentados em menos de 10% do tempo em programas e publicidade televisiva. Ele ainda acrescenta que a televisão brasileira corrobora

⁸ Disponível em: <http://www.anped.org.br/reunioes/28/textos/gt21/gt21896int.rtf>.

na sustentação do mito da democracia racial, por meio da negligência da realidade social em que vivem os negros brasileiros. Nas novelas, o estereótipo mais comum é o do negro “mulato trágico”, que tenta subir na vida a qualquer preço.

Na maioria das vezes os papéis destinados aos negros nas telenovelas brasileiras referem-se a personagens subalternos, sem muita importância na trama. Silva abarca que a presença de atores negros nos papéis principais praticamente inexistiu. Por sua vez, em 2004, a Rede Globo lançou uma novela que, pela primeira vez, tinha uma atriz negra como protagonista. Para o autor, embora a novela apresentasse atores negros, estes continuaram sub-representados. O próprio título da novela, “Da cor do pecado”, associou a mulher negra e a protagonista ao estereótipo da “sensualidade pecaminosa”.

Ainda que algumas mudanças significativas venham acontecendo na mídia brasileira⁹, nenhuma política anti-racista, segundo Sodré (1999), pode ser implantada no sistema discursivo da Grande Mídia brasileira. Para o autor (1999, p. 244), a mídia enquanto intelectual coletivo, “se empenha em consolidar o velho entendimento de povo como ‘público’, sem comprometer-se com causas verdadeiramente públicas nem com a afirmação da diversidade da população brasileira”.

Nesse sentido, vozes negras nos meios de comunicação fazem-se fundamentais quando se leva em consideração que os discursos sociais desempenham papel central na produção e reprodução do preconceito e do racismo.

3.3. O grito negro

No Brasil, dado a inexistência de políticas públicas que democratizem o acesso aos meios de comunicação, a Imprensa Negra em conjunto com o Movimento Negro e toda a sua história essencialmente a favor da luta anti-racista, é de suma importância em um país fortemente ainda marcado pelo racismo, preconceito e desigualdade social.

Entendendo o campo midiático enquanto espaço de disputa de sentidos sobre a realidade social complexa, sujeita a questões de ordem ideológica, com vistas à manutenção e contestação do poder vigente, o “fenômeno” da Imprensa Negra, que toma fôlego com o fim da abolição da escravatura, pode ser considerado movimento de resistência frente aos discursos hegemônicos racistas impregnados nas práticas sociais e discursivas da Grande Mídia.

⁹ Ressaltamos que muitas delas partiram de muita luta e política de ação afirmativa.

Durante o período Republicano, o movimento negro organizado iniciou o empreendimento de diversas estratégias de luta a favor da população negra. Para Petrônio Domingues (2007, p. 103), “Movimento Negro é a luta dos negros na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, em particular os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, que os marginalizam no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural”.

A abolição da escravatura em 1888, e a conseqüente proclamação da República um ano mais tarde, não possibilitaram ao negro, contudo, sua inserção na sociedade. Sujeito a um processo de enfavelamento urbano, a deteriorização do povo negro foi acelerada através das doenças emergentes na época, por desfavorecimento profissional e também por ordem psicológica, através do estigma secular de ter sido escravo durante muito tempo.

Para reverter esse quadro de marginalização no alvorecer da República, os libertos, ex-escravos e seus descendentes instituíram os movimentos de mobilização racial negra no Brasil, criando inicialmente dezenas de grupos (grêmios, clubes ou associações) em alguns estados da nação. Simultaneamente, apareceu o que se denomina imprensa negra: jornais publicados por negros e elaborados para tratar de suas questões e suprir a necessidade de ter informações que não eram encontradas em outros veículos. Um dos principais jornais desse período foi o *Clarim da Alvorada*, lançado em 1924, sob a direção de José Correia Leite e Jayme Aguiar. Até 1930, contabiliza-se a existência de, pelo menos, 31 desses jornais circulando em São Paulo.

De acordo com Petrônio Domingues,

Esses jornais enfocavam as mais diversas mazelas que afetavam a população negra no âmbito do trabalho, da habitação, da educação e da saúde, tornando-se uma tribuna privilegiada para se pensar em soluções concretas para o problema do racismo na sociedade brasileira. Além disso, as páginas desses periódicos constituíram veículos de denúncia do regime de “segregação racial” que incidia em várias cidades do país, impedindo o negro de ingressar ou frequentar determinados hotéis, clubes, cinemas, teatros, restaurantes, orfanatos, estabelecimentos comerciais e religiosos, além de algumas escolas, ruas e praças públicas.” (DOMINGUES, 2007, p.105)

Com o fim da ditadura “Varguista”, ressurgiu na cena política do país o movimento negro organizado. Um dos principais agrupamentos foi a formação da União dos Homens de Cor (UHC), marcada pela promoção de debates na imprensa local, publicação de jornais próprios, serviços de assistência jurídica e médica, aulas de alfabetização, ações de voluntariado e participação em campanhas eleitorais. A imprensa negra tomou fôlego com os jornais *Senzala* (1946) e *Alvorada* (1945), ícones deste período.

Contudo, a implantação da ditadura militar, em 1964, concorreu para o afrouxamento de muitos grupos dos movimentos sociais no país, bem como promoveu, mais uma vez, o silêncio por parte da Imprensa Negra.

Petrônio Domingues ressalta que

O golpe militar de 1964 representou uma derrota, ainda que temporária, para a luta política dos negros. Ele desarticulou uma coalizão de forças que palmilhava no enfrentamento do “preconceito de cor” no país. Como consequência, o Movimento Negro organizado entrou em refluxo. Seus militantes eram estigmatizados e acusados pelos militares de criar um problema que supostamente não existia, o racismo no Brasil (DOMINGUES, 2007, p.111).

No final da década de 1970, ocorreu a reorganização política da luta anti-racista. A imprensa negra, por sua vez, retornou timidamente, com os jornais como o *Árvore das Palavras* (1974), *O Quadro* (1974), em São Paulo; *Biluga* (1974), em São Caetano/SP, e *Nagô* (1975), em São Carlos/SP.

O protesto negro organizado voltou à cena com o Movimento Black Soul, constituído de jovens com formação universitária, com um discurso diretamente influenciado por disciplinas universitárias e pela propaganda dos movimentos negros norte-americanos - caracterizando-se por tomadas de posição agressivas; e com Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978, influenciado, no plano exterior, através da luta a favor dos direitos civis dos negros estadunidenses e dos movimentos de libertação dos países africanos, sobretudo de língua portuguesa, como Guiné Bissau, Moçambique e Angola. No plano interno, o MNU foi motivado através da organização marxista, de orientação trotskista.

O nascimento do MNU significou um marco na história do protesto negro do país, porque, entre outros motivos, desenvolveu-se a proposta de unificar a luta de todos os grupos e organizações anti-racistas em escala nacional, com o objetivo fortalecer o poder político do movimento negro, apregoando, pela primeira vez uma de suas palavras de ordem: “negro no poder!”. Concomitante à reorganização das entidades negras, registrou-se a volta da imprensa negra. Alguns dos principais jornais desse período foram: *SINBA* (1977), *Africus* (1982), *Nizinga* (1984) entre outros.

Segundo Sodré,

A partir da década de 80, os pequenos jornais que começaram a aparecer um pouco por toda parte refletiam em geral as linhas ideológicas e emocionais do “Movimento Unificado contra a Discriminação Racial (MNU)”, que pretendia desmontar o mito da democracia racial brasileira e montar estratégias anti-racistas. Esvanecem-se os discursos reivindicativos e pedagógicos, as preocupações com ordenamento familiar e formação profissional, dando lugar a enunciados de denúncia do preconceito de cor, análises da consciência discriminatória, a informações históricas sobre colonialismo e escravidão, a esparsos juízos afirmativos de identidade negra que procuram resgatar os valores políticos das lutas anti-coloniais na África. Ao mesmo tempo, fundam-se em universidades e fora delas centros de estudo em torno da categoria “cultura negra”, que abrange os cultos, os costumes e os jogos afro-brasileiros” (SODRÉ, 1999, p. 251).

Da política de afirmação racial impulsionada pelo MNU, surgiram no Brasil outros grupos culturais que afirmavam a identidade negra/afrobrasileira, como os bailes black, os blocos afro, bailes funk e grupos de rap. O Movimento Negro Unificado passou a lutar contra as desigualdades raciais, buscando políticas públicas capazes de reverter a situação de exclusão política, social e econômica dos negros. Ao mesmo tempo, desde o início dos anos noventa, alguns prefeitos e governadores começaram a instituir “secretarias de assuntos negros”; criou-se no âmbito do Governo Federal a Fundação Palmares, destinada à promoção da cultura afro-brasileira.

Sodré (1999) abaliza que a política de afirmação da identidade negra e a inclusão do negro na esfera política, foram fundamentais para a formação de uma “base social clara e escura”, que viria a aceitar, em meados da década de 1990, a sustentação de uma imprensa negra voltada sob a égide da argumentação do mercado. Assim é que uma pesquisa realizada em vinte e dois estados brasileiros - “Qual é o pente que te penteia - o perfil do consumidor negro no Brasil” - revelava que os negros integrantes de 1,7 milhão de famílias, com alto nível de escolaridade (45% de colegial completo e 34% de superior) completa e renda familiar média pouco acima de dois mil dólares mensais, eram atrativos o suficiente para motivar uma grande variedade de negócios.

Neste pano de fundo, surge a revista *Raça Brasil*, lançada em setembro de 1996. Reconhecida por ser a primeira revista voltada para indivíduos/consumidores negros, a *Raça* possui significativa importância no que tange à construção da identidade negra no Brasil. Nesse sentido, nosso próximo capítulo realizará uma análise discursiva através do método de Norman Fairclough das seções “Eu na Raça”, “Identidade” e “Negros em Movimento” da revista *Raça Brasil*, a fim de avaliar quem é esse negro de que fala a revista, e quais são as representações, os sistemas de conhecimento, valores e ideologias compostos em seu discurso.

Capítulo 4. A construção da Identidade Negra na *Raça Brasil*

A revista *Raça Brasil*, veículo de comunicação destinado a negros e negras brasileiros, produz discursos, sentidos, significações e ações importantes no que diz respeito à construção e reafirmação da identidade afro-brasileira. Compreendendo o papel da mídia enquanto mediadores e reguladores das relações sociais, é fundamental compreender de que forma a revista representa e constrói representações, identidades e relações étnicas brasileiras.

Objetivando responder à problemática do nosso estudo – Quem é o negro representado na revista *Raça Brasil*? – utilizaremos a Análise do Discurso do método de Norman Fairclough enquanto referência metodológica para realizar a nossa análise, haja vista que a concepção tridimensional do discurso de Fairclough considera o discurso enquanto uma prática social, isto é, um modo de agir sobre o mundo e representá-lo, que está embutido de práticas discursivas – representações, identidades e relações sociais – e nas entrelinhas, ideologias e relações hegemônicas e/ou também contra-hegemônicas.

Nesse sentido, nosso quarto capítulo permeará uma breve discussão sobre a teoria crítica do discurso de Fairclough – lembramos que não é nossa intenção esgotar a sua teoria, mas sim apresentar as concepções mais importantes para o entendimento da nossa análise – e posteriormente, realizaremos nossa análise da revista *Raça Brasil*, entendendo não só sua história de vida, mas também, com base nas seções “Eu na Raça”, “Identidade” e “Negros em movimento” das edições 130 e 132, averiguando, por meio de categorias de análise, quais são as representações, identidades, relações sociais e sistemas de conhecimento e crença reproduzidos pela *Raça*..

4.1. A concepção tridimensional do discurso de Norman Fairclough

Norman Fairclough, no livro *Discurso e Mudança Social* (2001), considera fundamental o uso da análise lingüística como um método para estudar as transformações sociais por meio do reconhecimento das mudanças no uso lingüístico ligadas a processos sociais e culturais mais amplos. Nesse sentido, o autor constrói um quadro de análise tridimensional – o qual será explicado posteriormente – que tem como objetivo reunir à análise do discurso orientada linguisticamente o pensamento social e político relevante para o discurso e a linguagem.

Fairclough ao utilizar o termo discurso, considera a linguagem enquanto uma forma de prática social e não como meros atos individuais de escolha. Isto sugere, primeiramente, “ser

o discurso um modo de ação, uma forma em que as pessoas podem agir sobre o mundo e especialmente sobre os outros, como também um modo de representação” (2001, p.91). Também implica em uma relação dialética entre o discurso e a estrutura social. Ainda que o discurso seja moldado e restringido pela estrutura social em vários níveis – seja através da classe e por outras relações sociais, pelas relações específicas em instituições particulares, por sistemas de classificação, normas e convenções, que podem apresentar tanto natureza discursiva como não-discursiva - Fairclough aponta que o discurso é socialmente constitutivo:

O discurso contribui para a constituição de todas as dimensões da estrutura social que o moldam e restringem suas próprias normas e convenções, relações, identidades e instituições que são subjacentes. O discurso é uma prática, não apenas de representação do mundo, mas de significação, constituindo e construindo o mundo em significado. (FAIRCLOUGH, 2001, p.91)

Nesse sentido, o autor distingue três aspectos dos efeitos constitutivos do discurso - ele contribui para a construção de identidades sociais e posições de sujeito, constrói relações sociais entre pessoas, e sistemas de conhecimento e crença - que correspondem a três funções da linguagem e a dimensões de sentido que coexistem e interagem em todo discurso, denominadas pelo autor como as funções da linguagem “identitária”, “relacional” e “ideacional”. A função identitária refere-se aos modos pelos quais as identidades sociais são estabelecidas no discurso, a função relacional alude às formas pelas quais as relações sociais entre os participantes do discurso são representadas e também negociadas, e por último a função ideacional relaciona-se aos modos pelos quais os textos significam o mundo e seus processos.

Fairclough leva em consideração três dimensões em sua teoria crítica de análise discursiva: o texto, a prática discursiva e a prática social. Esta concepção é, de acordo com o autor, uma tentativa de reunir três tradições analíticas¹⁰ indispensáveis para uma análise discursiva que se propõe a avaliar não só como o discurso interpela posições hegemônicas, mas também a forma pelo qual pode provocar ações transformadoras.

Abaixo o quadro tridimensional de análise de Norman Fairclough. Em seguida explicaremos cada uma das dimensões – o texto, a prática discursiva e a prática social.

¹⁰ A tradição de análise textual e lingüística, a tradição macrossociológica de análise da prática social em relação às estruturas sociais e a tradição microssociológica que permeia as ideologias e sistemas de crenças, “sentidos comuns” embutidos nos discursos .



Figura 1 - Concepção tridimensional do discurso de Norman Fairclough

Fonte: FAIRCLOUGH, 2001, p. 101

De acordo com Fairclough (2003), a análise textual é uma descrição do discurso que leva em consideração não somente as formas, mas também os sentidos textuais e lingüísticos. Segundo o autor, sujeita a múltiplas interpretações, “toda oração é uma combinação de significados ideacionais, interpessoais (identitários e relacionais) e textuais” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 104). As orações partem, portanto, de escolhas de significados e sentidos que são latentes na construção das identidades sociais, das relações sociais e dos sistemas de crenças.

A prática discursiva (a qual manifesta-se em forma lingüística) é constitutiva tanto de maneira convencional, como também criativa: contribui para reproduzir a sociedade (posições de sujeito, representações, identidades) como também para transformá-la. Fairclough atenta que “a constituição discursiva da sociedade não emana de um livre jogo de idéias nas cabeças das pessoas, mas de uma prática social que está firmemente enraizada em estruturas sociais materiais, concretas, orientando-se pra elas” (2001, p.93), contudo, entre o discurso e a estrutura social, há uma relação dialética, pois o discurso tanto é reflexo de uma realidade social, mas também é fonte do social.

Nesse sentido, a análise da prática discursiva deve considerar os processos de produção, circulação e consumo dos textos. “Todos esses processos são sociais e exigem referência aos ambientes econômicos, políticos e institucionais particulares nos quais o discurso é gerado” (FAIRCLOUGH, 2001, p.99). Assim, leva-se em consideração que o processo de produção e consumo são sócio-cognitivos, os textos são tanto produzidos de

formas particulares em contextos sociais específicos, bem como são consumidos em contextos sociais diversos.

A prática social é uma dimensão do evento discursivo, da mesma forma que o texto. Ela possui várias orientações – econômica, política, cultural, ideológica – e o discurso pode estar implicado em todas elas, sem que se possa reduzir qualquer uma dessas orientações do discurso. De acordo com Fairclough, os discursos podem vir a ser investidos política e ideologicamente¹¹ de formas diferentes, pois, enquanto prática política, os discursos estabelecem, mantêm e transformam as relações de poder; enquanto prática ideológica, os discursos constituem, naturalizam, mantêm e transformam “os significados do mundo de posições diversas nas relações de poder” (2001, p. 94). Nesse sentido, o autor propõe considerar à análise da prática social, os elementos constitutivos das ‘ordens de discurso’ que, para Fairclough, são “potencialmente estruturadas de maneira contraditória, e desse modo, estão abertas para ter os investimentos políticos e ideológicos como foco de disputa para desinvesti-los ou reinvesti-los” (2001, p.98).

Muito embora a análise lingüística seja uma atividade complexa e bastante técnica, a análise do discurso “é uma atividade multidisciplinar, e não pode se exigir uma grande experiência lingüística prévia de seus praticantes” (FAIRCLOUGH, 2001, p.102). Desta maneira, para facilitar a construção da análise do nosso objeto de estudo – a revista *Raça Brasil* – tomaremos como categorias de análise as funções da linguagem estabelecidas por Fairclough: a função identitária, “relacional” e “ideacional” que nos possibilitará avaliar as construções representacionais e identitárias, as relações sociais e as ideologias que permeiam no discurso da *Raça*.

4.2. *Raça Brasil*: “a revista dos negros brasileiros”

Considerada a primeira revista de grande circulação destinada ao público afro-brasileiro, a primeira edição da *Raça Brasil* foi publicada em setembro de 1996¹², estampando em sua capa o slogan “A revista dos negros brasileiros”. No contexto da invisibilidade dos negros nos meios de comunicação e a conseqüente desvalorização da etnia no espaço midiático, a *Raça* surge procurando atender a uma segmentação social que passou a ter um

¹¹ Fairclough entende que “as ideologias são significações/construções da realidade (o mundo físico, as relações sociais, as identidades sociais) que são construídas em várias dimensões das formas/sentidos das práticas discursivas e que contribuem para a produção, reprodução ou a transformação das relações de dominação” (2001, p.117)

¹² O primeiro número da revista *Raça Brasil*, publicado em setembro de 1996, teve a tiragem de 250 mil exemplares que foram vendidos em apenas dois dias, para contemplar o sucesso foram impressos mais 100 mil exemplares.

poder aquisitivo fortemente disputado no mercado, tendo como principal objetivo inserir o negro na sociedade por meio da valorização de sua auto-estima. Veiculada mensalmente pela editora Escala, a *Raça Brasil* é uma das revistas de maior expressão do grupo afrodescendente no Brasil.

Aroldo Macedo, primeiro editor-chefe e idealizador da revista, foi quem sugeriu o nome “Raça Brasil”. A escolha da palavra “Raça” foi motivada pelo fato do termo apresentar duplo sentido: tanto significa energia como também se relaciona com a forma pela qual um negro refere-se a outro: “é da raça”. Macedo também teve o cuidado com a escolha de seus repórteres. Além das exigências necessárias na admissão dos profissionais da área de jornalismo, a redação da *Raça* é composta por (e somente) negros e negras, isto porque com o tempo perceberam que os entrevistados se sentiam mais a vontade com jornalistas afrodescendentes.

Através das suas editorias voltadas principalmente para assuntos relacionados à moda e beleza, a *Raça Brasil* tornou-se opção mercadológica para os fabricantes de produtos de beleza que puderam perceber a força desse mercado e investir nesse segmento com produtos específicos para pele e cabelo dos afrodescendentes.

De acordo com Sodré (1999),

Houve mesmo, na verdade, a descoberta pelos publicitários de um filão novo de mercado. Há euforia neste fato, tanto da parte deles quanto, é preciso reconhecer, dos virtuais consumidores, os indivíduos de pele escura. Estrategistas de necessidades (publicitários, técnicos em marketing) costumam orientar-se por uma visão superotimista da realidade histórica, bastante diversa da ideologia crítico-catastrofista do jornalismo tradicional. Na simples exteriorização de sinais de renda podem enxergar uma transformação real das condições de existência e agir em conformidade com tal suposição. (Sodré, 1999, p. 252)

João Batista Nascimento dos Santos (2003) aponta que a vida da revista *Raça Brasil* pode ser dividida em duas fases. Na primeira (1996-2001), que tem como início o lançamento da revista, a *Raça* custava em torno de R\$3,50 e apresentava matérias cujos temas eram voltados para questões relacionadas à cultura e à história dos negros, tendo como eixo a luta anti-racista. A auto-valorização da negritude também constava em todos os números, demonstrando, através de personalidades, famosos e modelos, que é possível ascender-se socialmente. De acordo com o autor, “embora tratasse de assuntos como moda, beleza, música, cultura, turismo, culinária, consumo, saúde e outros, a perspectiva editorial da revista se caracterizava por um certo envolvimento em questões pertinentes à população negra” (SANTOS, 2003, p.80). Havia uma cobrança no próprio corpo editorial para que os negros se

assumissem enquanto tais, destacando a importância e o papel dos negros na sociedade. As capas que geralmente possuíam fotos de personalidades negras em destaque, também continham frases de teor afirmativo como “Somos negros sim!”. Santos marca que nesta fase as propagandas chegavam a ocupar 28% da revista que possuía aproximadamente 116 páginas. Além de produtos voltados para o cabelo e pele, eram divulgadas publicidades de produtos diversos, mas que continham em seus anúncios modelos negros.

Na segunda fase da *Raça Brasil*, marcada pela saída de Aroldo Macedo do cargo de editor-chefe em 2000, há uma significativa mudança na perspectiva editorial. Em 2001, a *Raça* passa a conter em média 84 páginas e periodicidade bimestral, trazendo matérias em grande maioria sobre comportamento, maquiagem, moda, beleza, cultura e atualidades. Vale ressaltar que, de acordo com Santos (2003), o fato de que 64% dos leitores da revista ser mulheres - definidas pela *Raça* como orgulhosas de sua cultura e com alto poder de consumo – colaborou para a mudança na linha editorial.

Embora algumas matérias tratassem de assuntos como racismo, cotas para negros e negras, a questão fundamentalmente étnica, por sua vez, passou a ter pouco espaço de publicação, dando maior ênfase às questões como moda, beleza e personalidade. O padrão visual e estético da revista ganhou uma aparência mais “clean”, mais próxima das outras revistas de moda e beleza, enquanto que os símbolos religiosos que remetiam à cultura africana e o próprio slogan “A revista dos negros brasileiros” na capa desapareceram. Santos (2003) aponta que nesta fase as imagens passaram a ter maior importância do que os próprios textos e nesse sentido, a revista priorizou a visibilidade e a imagem positiva do negro.



Figura 2

Capas da Revista *Raça Brasil* referentes às edições dois e 59, respectivamente¹³.

¹³ Vale a pena observar as frases de destaque nas duas capas da *Raça Brasil*. A capa da segunda edição da *Raça*, que compõe a primeira fase da revista, enfatiza o orgulho de ser negro por meio da frase citada pela atriz Camila

Ainda que não seja nosso objetivo realizar uma análise mais profunda sobre as mudanças pelas quais a *Raça Brasil* passou, as considerações de Santos são de fundamental importância para entendermos as construções identitárias, relacionais e ideológicas que compõem a revista.

4.3. Descrevendo a “*Raça Brasil*”

Atualmente, a revista *Raça Brasil* é publicada mensalmente pela editora Escala, circula em âmbito nacional, pode ser adquirida em bancas de todo o Brasil e também por meio de assinaturas e custa R\$7,50. A revista é dividida em 15 seções: *opinião de raça, espaço do leitor, eu na raça, negrogato, negrogata, na pegada, baú do hood, espelho, identidade, hip hop, raízes, negros em movimento, humor e graffiti*. Os anúncios publicitários da revista também são destinados para o público consumidor negro, sendo eles, em grande maioria, produtos de beleza.

Entendendo a importância de uma análise crítica da *Raça Brasil*, serão analisadas as seções “eu na raça”, “identidade” e “negros em movimento” das edições 130 e 132, pois, de uma forma geral, elas aludem uma maior proximidade com o leitor e com a nossa proposta de análise – uma vez que, abordam de uma forma geral sobre a história de negros e negros, tratam sobre cultura e eventos relacionados à luta anti-racista. Ressaltamos que seria muito difícil avaliar todas as seções e editorias da revista, contudo, acreditamos que a análise destas três seções contemplam a nossa proposta em analisar criticamente as construções reproduzidas pela *Raça*. No que diz respeito às edições que serão analisadas, foram escolhidas por critérios de disponibilidade e facilidade.

A fim de tornar mais dinâmica a descrição das edições e seções que serão analisadas, sistematizamos as informações mais relevantes em um quadro – que se encontra logo abaixo.

Pitanga: “Tenho orgulho de ser negra”. Já a capa do número 59 da *Raça Brasil*, apresenta um aspecto mais *clean* e destaca a beleza negra chamando atenção para o “Super guia de beleza”.



Figura 3

Capas das edições 130 e 132 da revista Raça Brasil.

Quadro Sistemático das edições 130 e 132 da revista Raça Brasil

	Edição 130	Edição 132
Capa	Cor do título: Vermelho	Cor do título: Verde
	Personalidade: Adriana Lessa	Personalidade: Happin Hood
	Chamadas por ordem de importância de conteúdo: “10 negras que fizeram história”; “Afroreggae de vigário geral para todo o Brasil”; “Cabeleira tranças lindas e cheias de estilo”; “Pele bonita novas técnicas para acabar com as machas”; “Adriana Lessa defende: ‘Tv fama é um produto popular. Por acaso novela não é?’”; “Aniversário Salvador em festa: os 460 anos da cidade”; “Chocolate o negão mais amado do mundo”; “Punk chique preto, couro, xadrez e tachas”; em Box vermelho: “Especial mulheres bem-sucedidas inteligentes e poderosas”; “Lázaro Ramos Papping Hood HIP HOP”; “Ronnie Marruda”; “Chica da Silva”; “Esther Mahlangu”; “Theodosina Ribeiro”; “Raízes”, “Culinária”.	Chamadas por ordem de importância de conteúdo: “Mano a Mano com Rappin Hood”; “Juca Ferreira o ministro da cultura e sua defesa pela diversidade”; “Especial 13 de maio Reflexão sobre os 121 anos de uma abolição inacabada”; “Cota Racial um direito ameaçado por todos os lados”; “Partido Alto mestres do samba de improvisação”; “Liha 174 o ator Michel Gomes em outras palavras”, “Maranhão belezas naturais e as raízes africanas”.
Espaços Publicitários	12	14
Matérias da Seção “Eu na Raça”	“Guerreiro Incansável”	“O canto que encanta”

Matérias da Seção “Identidade”	“Coisas de Chica”; “Coelho à moda do Cabo”; “Salve, Salvador!”; “O negro favorito”; “Gingas do Brasil – Dionísio Barbosa; Paulo Vanzolini; Germano Mathias”; “Pato N’água”; “ Bossa Rap”; “Dexter finalmente na rua”; “DI Função”, “Novos Talentos em Formamixtape”, “A cena do Ragga/Dancehall no Brasil”, “Memórias de Rua 1999”; Raízes: Viva os Cortejos negros!, “O cinema eternamente novo”, “A memória de Correia Leite”, “Uma voz que é noite”, “Um dia com: Afroreggae”	“Maranhão... descubra os seus encantos!”; “Poderoso café”; “Gingas do Brasil – Personagens inesquecíveis do samba”; “Thaíde na TV”; “Negra Li e Akon”; “Dexter leva 5 mil para Peruche”; “Ferréu e Sergio Vaz no Itaú Cultural”; “Festival Rap Popular Brasileiro”; “Memórias de rua 1999”; “Jornal do Hip Hop”; “Uma quase Carmem”; “Antes de tudo mulher”; “Irresistível brilho negro”, “Sei que falam de mim...”; “Afinal, aboliu ou não?”.
Matérias da Seção “Negros em Movimento”	“Massacre de Shaperville”: “Um dia para lembrar”; “Rocha Derretida”; “Bienal em Salvador: Bienal Afro-brasileira”; “Notas: Guia contra o racismo”, “Trabalho de Primeira”.	“Pílula de cultura”; “Adeus ao poeta!”; “Uva-união dos velhos amigos”; “Cotas mentiras e vídeo tapes”; “Questões pertinentes”.

A análise tridimensional do discurso de Norman Fairclough propõe estabelecer categorias de análise para facilitar a compreensão das práticas discursivas e sociais inseridas no texto. Nesse sentido, nossa análise constituirá em três dimensões/categorias as quais foram escolhidas tendo como base não só o que a análise da revista nos revelava, como também porque permitiram encontrar as propostas de Fairclough no que diz respeito aos aspectos identitários, relacionais e ideacionais do discurso. Ressaltamos, contudo, que não será analisado matéria por matéria, e por isso é ainda mais necessário a divisão da análise em categorias.

4.4. Gente de Raça

O discurso midiático ajuda a instituir posições de sujeito, modelos e padrões de ser e estar no mundo. Nesse sentido, pretendemos entender de que modo é representada e afirmada a identidade negra na *Raça Brasil* por meio da análise das construções das práticas discursivas compostas nas matérias e entrevistas da revista.

Através de uma leitura crítica, percebemos que a reafirmação identitária negra é estabelecida de três maneiras: por meio da auto-estima, através da valorização estética e pela cor da pele. No discurso da *Raça* há uma preocupação em estabelecer fotos e imagens muito bem produzidas de negros e negras esbeltos, bem arrumados e confiantes, há um certo cuidado em apontar por meio de matérias e entrevistas, histórias de negros que conquistaram um certo status social, construindo na idéia do sucesso, um modo de elevar a auto-estima dos negros e reafirmar a identidade, como também o discurso da revista aponta a cor da pele como

fator delimitativo de um modo de ser negro. Assim, a Raça não somente caracteriza através da pigmentação da pele quem é negro no Brasil, mas também oferece um padrão da beleza negra e de êxito pessoal.

Construindo a beleza negra

Uma das propostas da revista *Raça Brasil* é exaltar e afirmar a beleza negra. A revista não poupa demonstrações de que negros e negras também podem – assim como os brancos – consumir produtos de beleza específicos para seu cabelo, sua pele, usar roupas, sapatos de grife, e etc. Nesse sentido, há uma evidente valorização estética que reedita não somente um padrão do que deve ser consumido – cria efetivamente uma ação de consumo, para ser considerado bonito (vale ressaltar que a maioria das propagandas nas edições analisadas referem-se a produtos de beleza), mas também (e principalmente) constrói um arquétipo da beleza afrodescendente que se dá por meio de um padrão de corpo, pele e cabelo.



Figura 4

Fotografias de modelos negros da edição 130 da revista *Raça Brasil*

A construção do padrão de beleza negra manifesta-se não somente nas fotografias e imagens publicadas na revista, mas também, como verificamos, no próprio corpo do texto. Observamos na análise da matéria “Coisas da Chica” referências desse padrão. A revista coloca que as possíveis construções da imagem de Chica da Silva como uma “mulher bonita, sensual e sedutora” são, na verdade, uma “falsa descrição”. Assim, a revista busca legitimação de sua posição na passagem do livro “*Memórias do Distrito Diamantino*” do historiador e advogado Joaquim Felício dos Santos apontando a seguinte colocação: “Para ele, a escrava passava longe do estereótipo da maioria dos livros de história. ‘Uma negra boçal, corpulenta,

de feições grosseiras e cabeça raspada; não possuía graças, não possuía beleza, não possuía espírito’, escreveu Joaquim em seu livro *Memórias do Distrito Diamantino*, em 1868, o primeiro a tentar contar a história da famosa escrava”. Há nesta passagem uma associação do padrão de feiúra aos traços fenotípicos grossos, ao cabelo raspado, da mesma forma podemos avaliar que o padrão de beleza apoiado pela revista relaciona-se, por sua vez, aos traços mais finos, ao uso do cabelo mais longo, à aparência do corpo mais delicado e mais próximo do padrão de beleza ocidental e eurocêntrico.

Construindo um modo de felicidade

Personalidades, celebridades, modelos permeiam as mais diversas editoriais da revista *Raça Brasil*, que contam suas histórias, experiências, alegrias, angústias, superações; em geral, são negros e negras que afirmam ter orgulho da sua etnia, mas, principalmente, demonstram que são bem-sucedidos.

A reafirmação da identidade étnica na revista *Raça Brasil* é, nesse sentido, atravessada por um padrão de êxito pessoal, que faz do sucesso profissional elemento fundamental para a auto-estima dos negros.

A seção “eu na raça” – o próprio uso do “eu” já alude uma aproximação do leitor à revista – de uma forma geral, conta histórias de vida de negros e negras que superaram as dificuldades da vida e que, por meio do seu esforço individual – através de estudos, do trabalho ou do próprio talento - alcançaram determinado status social.

Observando criticamente esta seção, notamos a construção de um modo de ser negro, de obter a felicidade e valorização da auto-estima intimamente relacionada ao plano da individualidade – ao sucesso profissional. Por exemplo, na matéria “Guerreiro Incansável” a qual trata da história de Antonio Messias de Jesus, que passou por vários desafios e quando adulto, conseguiu se formar em Direito e hoje possui uma vida estável; a reafirmação identitária através da construção de um modo de obter sucesso fica muito claro quando aponta que a história de vida de Messias “poderia ser apenas pitoresca se não fosse exemplar”. Isto é, se Messias não tivesse uma história de vida de sucesso, ele não seria um bom exemplo pra constar na seção “Eu na Raça”, ele não seria um bom exemplo do que é ser o negro. Assim, a revista ainda caracteriza Messias como “nobre advogado”. A evidente associação da característica nobreza ao fator sucesso consegue demonstrar que a revista não só cria um modelo de ser negro – somos negros sim e somos negros de sucesso-, bem como cria uma relação entre a felicidade, o bem estar e o sucesso profissional.

Os tons e cores negras

No discurso da revista *Raça* notamos que a cor da pele para além de uma característica fenotípica é um elemento designativo que, através do qual, é possível identificar-se e assumir-se enquanto negro – ainda que outros fatores estejam relacionados à identidade étnica afrodescendente, mas que são negligenciados em seu discurso.

Na matéria “O negro favorito”, a *Raça Brasil* fala do chocolate como essencialmente negro, pois, a sua cor preta, independente da marca do chocolate, manteve-se. “Puro” e “sincero” são características atribuídas ao chocolate. Nesta parte do texto: “O chocolate adquiriu novos sotaques, traços e formas. Sobrenomes famosos como Hershey’s, Arcor... Nada disso o incomodava, pois sua essência negra nunca deixou de existir e ser respeitada”; podemos avaliar que a revista constrói não somente um padrão de ser negro com base na cor da pele – preta – mas também estabelece que independente da sua “marca”, seus “traços” e descendências, a cor da pele é preponderante no que diz respeito à afirmação da identidade.

Evidenciamos também que a *Raça* aponta como fator positivo a adequação da identidade a um modo de vida ocidental. E isso torna os negros - da cor da pele negra – mais carismáticos, mais bonitos. Nesta passagem: “Descolado, acompanhou as mudanças do tempo e, com a ajuda de um holandês, ficou mais esbelto e na moda. As cobranças, porém, eram muitas e, embora muito bem-vindo em todos os lares, Chocolate sofreu um processo de endurecimento de estilo da vida para, mais uma vez, ser aceito na sociedade. Tal mudança o deixou com ainda mais personalidade e seus descendentes ganharam nomes com significados que exaltavam o bom e o belo”, observamos uma possível metáfora no que diz respeito à história dos negros no Brasil. A revista possibilita, portanto, a afirmação da identidade por meio da admissão da cor negra, mas também incita um modo de vida mais próximo ao ocidental e assim, corrobora com a idéia que fatores culturais não interferem na construção do ser negro.

4.5. Diversidade conflituosa

No discurso midiático, as relações sociais não só são representadas, mas as posições dos sujeitos, dos atores sociais também são negociadas. Podem, pois, estabelecer relações hegemônicas, como também transformadoras.

Desta forma, identificamos que as possíveis relações e posições dos sujeitos construídas no discurso da revista *Raça Brasil* são estabelecidas nos seguintes eixos: Homens Negros x Mulheres Negras, Negros x Brancos.

Homens Negros x Mulheres Negras

No que tange às construções de relações sociais entre negros e negras no discurso midiático da revista *Raça Brasil*, observamos que homens e mulheres possuem papéis e representações específicas e conflituosas.

Notamos, por exemplo, na matéria “Uma quase Carmen”, que conta a história de vida da cantora Salomé Parizo, que a revista indica que as mulheres devem abrir mão de uma carreira construída no espaço privado em prol da manutenção do bem estar familiar. Salomé Parizo era uma mulher que superou vários obstáculos da vida – uma infância pobre, o preconceito e discriminação social – e conseguiu êxito profissional como cantora. A revista ainda enfatiza que Salomé, quando foi para os EUA, poderia ser “uma quase Carmen”. Contudo, a cantora teve que voltar para o Brasil e abrir mão do seu possível sucesso internacional, para cuidar da mãe doente. Salomé continuou sua carreira no Brasil, porém, como colocado pela matéria, “sem nenhum tipo de comparação”. Da quase Carmen Miranda, Salomé - “ícone do passado” – optou por outra vida e outra carreira em prol da família. Nesse sentido, a revista legitima a família como o espaço que deve ser ocupado pela mulher, como também toma como fundamento o seu argumento em histórias e exemplos de mulheres ícones do passado.

Às mulheres, o espaço ocupado é predominantemente privado: é destinado às mulheres negras o papel de mãe, esposa e cuidadora com a sua família – ainda que exista a possibilidade do trabalho enquanto motivador da auto-estima como discutimos anteriormente. Assim, a revista mostra e valoriza mulheres que além de possuírem toda uma preocupação com a aparência e auto-estima, primam pelo bem bem-estar familiar.

Na matéria “Rochas derretidas”, essas posições ficam mais evidentes. Observamos que a revista reafirma o papel da mulher como “mãe” e “esposa” e também incita que as mulheres devem abrir mão do espaço privado em prol do sucesso-profissional do marido referindo-se à Michele Obama um modelo do ser mulher negra, ela é, aos olhos da revista a “rocha da família”. Nesse sentido, a revista coloca: “sua prioridade é ser primeira-mãe (first mother) ou mãe-em-chefe (mother in chief) e que não é assessora ou conselheira política do presidente eleito e sim sua esposa”. A matéria não só associa à mulher o papel de mãe e de esposa como também aponta que ao homem cabe às atividades públicas – ser assessor, ser político.

Na imagem de Michele Obama cria-se a idéia de que o papel mãe e esposa também requer força e virilidade. A revista busca nas sociedades africanas – que embora, são erguidas por ordens diferentes do modelo histórico ocidental e patriarcal – a fonte e a força de Michele. Também podemos inferir, que ao citar o casal Michele e Barack Obama como um exemplo a

ser seguido de relacionamento entre negros e negras, a revista legitima a relação monogâmica e também heterossexual.

Assim, avaliamos que a revista produz prioritariamente construções de relações entre homens e mulheres fundamentalmente patriarcais e machistas, e reproduz, nesse sentido, modelos de relações sociais predominantemente hegemônicas.

Negros x Brancos

Observamos que nas relações sociais entre brancos e negros reproduzidas pela revista, há um evidente conflito que perpassa as posições de sujeito em relação às reivindicações por ações afirmativas públicas.

Na edição 132 do mês de Março – significativamente marcado pela luta contra a discriminação social, a revista, de uma forma geral, questionou a abolição da escravatura e a atual condição dos negros brasileiros, reivindicando da sociedade cotas públicas, como também apontaram as possíveis “mentiras” construídas em cima do direito às cotas raciais.

A análise da matéria “Cotas mentiras e vídeo tapes!” desta edição nos mostrou uma possível relação conflituosa entre brancos e negros no que tange às posições de sujeito ocupadas: negros a favor das cotas, brancos contra as cotas – considerados os inimigos “contra tudo que signifique promoção de igualdade neste país” – coloca a revista. No próprio subtítulo do texto essa relação já se evidencia: “Com a possibilidade do Senado da República votar favoravelmente a implantação das cotas no ensino superior, os inimigos de sempre voltaram à cena”, isto é, os ex-senhores de escravos, apontados pela revista como “os filhos da nossa classe média privilegiada”. A *Raça* ainda coloca que contrários às cotas, os brancos “sonham de olhos bem abertos com o retorno ao passado”.

Nesse sentido, a revista, ao fazer alusão a uma sociedade igualitária, mais justa, na qual os mesmos direitos reservados aos brancos – sejam eles referentes à educação, melhores salários, também devem ser preservados aos negros, mostram que é preciso não somente travar um debate a respeito das políticas afirmativas, mas também deve ser superado um racismo principalmente estabelecido por parte dos brancos – os quais, sentem-se “ameaçados” pelas construções de sujeito ocupadas pelos negros – lutadores e lutadoras contra a desigualdade social. Avaliamos que, enquanto prática social, o discurso da revista mostra possibilidades de transformação do discurso hegemônico.

Contudo, ainda que consideremos transformadora a luta pelo direito à inclusão do negro estabelecida no discurso da revista *Raça Brasil*, avaliando a matéria “afinal, aboliu ou não?” a qual trava um debate sobre as condições miseráveis as quais os negros ainda são

submetidos, observamos contradições latentes no discurso da revista. A revista aponta, então, que mesmo que seja impossível realizar comparações entre a forma com que se deu a abolição da escravatura no Brasil e nos Estados Unidos, coloca que, lá, foi possível estabelecer uma integração social por meio tanto de políticas públicas – indenização – mas também enfatizam a importância das religiões protestantes no processo de alfabetização das crianças negras. Nesse sentido, não há por parte da revista qualquer manifestação contrária às formas pelas quais é possível estabelecer políticas de integração ao negro, como também fica subentendido um certo consentimento com políticas que ao incluir o negro na sociedade, reduplicam-no enquanto um branco de tons diferentes com poderes de consumo iguais.

4.6. Uma máscara social e cultural

Os meios de comunicação produzem e reproduzem discursos que são essencialmente ideológicos. Ao estabelecer representações, identidades e relações sociais, as práticas discursivas são embutidas de valores e sistemas de crenças que tanto podem reproduzir discursos hegemônicos como instituir ações transformadoras.

Nesse sentido, destinamos a este tópico o objetivo de trazer reflexões relacionadas às práticas discursivas produzidas pela revista *Raça Brasil*, tentando reconhecer ideologias e relações hegemônicas ou contra-hegemônicas que são reproduzidas por trás do discurso.

Sob a égide mercadológica, a *Raça Brasil* que toma o negro enquanto um nicho de mercado institui não somente formas ideais de ser negro e se relacionar, como também induz ações, comportamentos, valores, crenças que se dão sobre o eixo do consumo e da política de tolerância para com a diversidade, negligenciando não somente a questão social brasileira, como também cultural, estabelecendo modos de ser negro com base em valores ocidentais.

Por meio do consumo, é reafirmada a identidade étnica pela revista, mas também são conduzidos posicionamentos e formas de relacionamento que tomam como base relações predominantemente hegemônicas.

Na revista, o consumo se dá em vários níveis: desde produtos de beleza, música, filmes e até sua própria história, suas raízes. Percebemos evidências das formas pelas quais o fator identitário é fundamentalmente permeado pelo consumo, por exemplo, na matéria “Coelho à moda do Cabo” que traz uma receita do restaurante The Bridge. O coelho poderia ser feito à moda de qualquer outro país, mas o fato de ser “à moda do Cabo” aproxima a receita da identidade étnica estabelecendo uma ação de consumo. Ressaltamos que não há nenhuma outra informação que faça referência que a comida é africana, contudo, no canto

inferior à esquerda, é possível saber aonde consumi-la: consta o nome, telefone e e-mail do restaurante.

A matéria sobre “Coisas da Chica” também demonstra como o consumo é associado à construção de um modo ideal de ser negro. Muito embora o posicionamento da revista questione certos estereótipos construídos historicamente em relação à Chica da Silva, a revista associa a “inteligência” à ostentação e ao luxo, apontando que Chica era uma “negra inteligente, uma negra de muitas cores”, porque gostava do luxo, do melhor. A revista legitima não só o consumo como uma ação positiva, mas também o modo agir baseado em padrões ocidentais, aludindo referências no passado.

Nesse sentido, a revista normatiza certos pressupostos ocidentais estabelecidos aos negros e ressignifica-os através do consumo em negros meio brancos ou em brancos com tons diferentes, em negros da “Raça”. E é na construção de um modo ideal de ser negro baseado em um padrão ocidental, que podemos perceber que na revista, o discurso é predominantemente hegemônico. Objetos de consumo, corpo, cabelo, pele, são produzidos como forma de “fantasias étnicas”, as quais essencializam a diferença como um produto.

Por sua vez, enquanto a satisfação através do desejo de consumo é fator de integração social, o racismo, permanece como o “mal-estar civilizatório” presente nos discursos e práticas sociais hegemônicas os quais corroboram, de certa forma, com uma política de tolerância para com os traços fenotípicos negros.

Ao apontar na matéria “O negro favorito!” que o chocolate não é discriminado por nenhuma raça e por nenhuma classe social e cada vez ganha mais status, há uma evidente associação não só de um modo ser negro relacionado à pigmentação da pele – ignorando outros fatores relativos à questão identitária negra - bem como estabelece formas de superação da discriminação étnica relacionada à ascensão social, ao sucesso. Nesse sentido, a luta - racista fica entendida com uma política de inclusão social que se dá por meio da ascensão social e da possibilidade do consumo. Negligencia-se, nesse sentido, de que o racismo é uma construção social que tem como base relações hegemônicas, mas também a diversidade e o reconhecimento singular do negro.

Reconhecemos, por fim, que enquanto possibilidade de diálogo, a revista *Raça Brasil* é um importante instrumento e que teve significativa expressão no que diz respeito ao estabelecimento de uma ação afirmativa para com as questões sociais e culturais brasileiras. No entanto, evidenciamos que, ao estabelecer construções identitárias e relacionais baseadas em padrões ocidentais, a realidade afro-brasileira é maquiada e apresenta-se como um produto destinado ao mero consumo, reproduzindo relações fundamentalmente hegemônicas.

CONCLUSÃO

A concepção tridimensional do discurso de Norman Fairclough foi fundamental para a realização de uma leitura engajada da revista *Raça Brasil* que, muito mais do que uma interpretação de texto, levando em consideração as dimensões identitárias, relacionais e ideacionais, consegue averiguar as estratégias discursivas de construção de identidades, valores, comportamentos, sistemas de crenças, as quais podem reproduzir relações hegemônicas, como também estimular práticas transformadoras.

Nesse sentido, observamos que a revista *Raça Brasil*, de significativa expressão na conjuntura nacional, uma vez que é a única revista de grande circulação voltada para os negros, busca reafirmar a identidade negra e incitar o estímulo da valorização da auto-estima, por sua vez, por meio do consumo, atravessando políticas de inclusão social que tem como base a promoção de tolerância ao invés do respeito para com a diversidade étnica brasileira.

A favor da elevação da auto-estima individual voltada por uma égide estético-mercadológica, a revista acaba por criar um padrão ideal de ser negro baseado na artificialização e ocidentalização dos seus traços fenotípicos, e admite, assim, um modo de ser negro que tem como premissa as formas européias – mesmo que apresentem outros tons. Ao invés de mostrar novas construções do que pode ser considerado “belo”, o discurso da *Raça Brasil* corrobora com o padrão de beleza hegemônico o qual desconsidera outras possibilidades de beleza.

Assim, distante das relações de ordem fundamentados no sagrado e na busca pela ancestralidade, que fizeram e fazem frente ao movimento de universalização do sujeito, a revista estabelece novas ordens sociais de relacionamento com o real baseados em lógicas e valores ocidentais, patriarcais, machistas e consumistas os quais não possibilitam o reconhecimento pleno da Identidade Negra e novas formas de se relacionar com o real.

Muito embora a revista pautar a luta anti-racista, observamos que o racismo persiste em seu discurso, pois, ao essencializar a diferença do corpo, da pele e do cabelo, a *Raça Brasil* negligencia aspectos fundamentais da realidade social e cultural afrodescendente, e nesse sentido, apóia uma política de tolerância para com a cor da pele negra, mas não para com a diversidade e singularidade de sua cultura. Entendemos que para além da cor da pele, ser negro inscreve-se na forma com que socialmente e culturalmente é possível manifestar-se enquanto sujeito. Assim, a questão identitária na revista continua presa ao binarismo identitário e ao influxo ideológico de mostrar o negro comparado a algo ou alguém. Percebemos, assim, a tentativa da revista de mostrar o negro igual ao branco.

No que tange à política de tolerância, concordamos com Sodré quando ele coloca que,

Com efeito, toda essa encenação mercadológica da diferença – onde se assiste à reduplicação do Mesmo hegemônico através do Outro subalterno – é fundamentalmente racista. A moral do mercado (que organiza apenas um nível diferente, sem constituir um relacionamento com a alteridade real) não engendra a continuidade ético-política do ser, isto é, uma parceria social plena, criadora de respeito em vez de tolerância, entre os afrodescendentes e os descendentes privilegiados do patrimonialismo europeu. (SODRÉ, 1999, p.257)

Pensar uma mídia que proponha construções reais de diversidade e de respeito é um grande desafio que está dado para nós. O reconhecimento singular da cultura negra nos meios de comunicação pode sugerir práticas e ações de relacionamento importantes para a democracia em um país ainda marcado pela escravidão. Ainda que a revista *Raça Brasil* e o seu sucesso possam ser explicados pela existência de um grupo social negro com alto poder aquisitivo, o racismo é uma construção social baseada em relações de poder que não necessariamente leva em consideração a condição social na qual o negro está submetido.

Análise da revista *Raça Brasil*, por fim, nos mostrou que é necessário discutir as representações e identidades fornecidas pela mídia e, principalmente, é fundamental refletir sobre um outro modelo de comunicação que possibilite construir a alteridade como base de reconhecimento identitário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIAHY, Ana Carolina de Araújo. *O jornalismo especializado na sociedade da informação*. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/abiahya-ana-jornalismo-especializado.pdf>

BARBERO, Jesús M. *Globalização comunicacional e transformação cultural*. in MORAES, Dênis (org.) *Por uma outra comunicação*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BARBERO, Jesús M. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Traduzido por Ronald Polito; Sérgio Alcides. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001

DOMINGUES, Petronio. *Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos*. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07.pdf>. Acesso em: 14/05/2009

FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. Brasília: Editora UNB, 2001.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro: 1972.

FILHO, João Freire. *Força de expressão, consumo e contestação*. Disponível em: <<http://ojs.portcom.intercom.org.br/index.php/famecos/article/viewFile/447/374>>. Acesso em: 14/05/2009

FILHO, Nemezio. *Para além do conceito de raça*. Disponível em: <http://www.seade.gov.br/produtos/spp/v08n03/v08n03_09.pdf>. Acesso em: 14/05/2009

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*; tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro: Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

KELLNER, Douglas. *A cultura da Mídia*. Bauru: EDUSC, 2001.

MORIN, Edgar. *Cultura de massas no século XX: neurose (O espírito do tempo I)*. Tradução de Maura Ribeiro Sardinha. 9ª ed., Forense Universitária, Rio de Janeiro: 1997

SANTOS, João Batista Nascimento. *O negro representado na revista Raça Brasil: a estratégia de identidade da mídia étnica*. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/5669>. Acesso em: 14/05/29009

SILVA, Paulo Vinícius. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/reunioes/28/textos/gt21/gt21896int.rtf>>. Acesso em: 15/09/2009

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais* – Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SODRÉ, Muniz. *A comunicação do grotesco*. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. *Antropológica do Espelho*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *O Terreiro e a Cidade*. Petrópolis, Vozes, 1988, p.56

_____. *Claros e escuros: identidade povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *A verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Dp&A, 1983.

ANEXOS

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.