



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Almeida Pereira, Edimilson de; White, Steven F.
Brasil: panorama de interações e conflitos numa sociedade multicultural
Afro-Ásia, núm. 26, 2001, pp. 257-280
Universidade Federal da Bahia
Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77002607>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

BRASIL:
PANORAMA DE INTERAÇÕES E CONFLITOS
NUMA SOCIEDADE MULTICULTURAL

***Edmilson de Almeida Pereira e
Steven F. White***

“*Juntos formamos este assombro
de misérias e grandezas*”

Mário de Andrade
“Noturno de Belo Horizonte”

O Brasil só perde para a Nigéria em termos de possuir a maior população negra do planeta. A despeito do fato de que há atualmente cerca de setenta milhões de afro-brasileiros, no mínimo 44% do número total de habitantes, esses atores têm representação restrita nas instituições políticas e educacionais do país.¹ Na mídia, os negros ainda são retratados segundo estereótipos preconceituosos, apesar dos avanços recentes

* E. A. Pereira é professor do Departamento de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora/UFJF, Mestre em Ciência da Religião (UFJF), Doutor em Comunicação e Cultura (UFRJ/UFJF). Poeta e co-autor de vários livros sobre antropologia da cultura popular, dentre os quais *Do presépio à balança: representações sociais da vida religiosa*. S. F. White é professor de Espanhol da Universidade de Saint-Lawrence, Canton, Nova Iorque, EUA. Doutor em Literaturas Hispano-americanas. Organizador de antologias de poetas do Chile, Nicarágua e Brasil. Autor do estudo crítico *Modern Nicaraguan Poetry: Dialogues with France and the United States*. Poeta, tradutor de *Poeta em Nova Iorque*, de Federico García Lorca. Tradução de Gilvan Procópio Ribeiro, professor do Departamento de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora/UFJF, poeta e crítico literário.

¹ Ver Rosângela Maria Vieira, “Black Resistance in Brazil: A Matter of necessity”, in Benjamin P. Bowser, (ed.), *Racism and Anti-Racism in World Perspective*, Thousand Oaks, London, New Delhi, Sage, 1995, pp. 208-226. Vieira cita estatísticas, publicadas por organizações negras do Brasil, estimando o número de pessoas de ascendência africana no país acima de 75% da população.

projetados pelas publicações dispostas a rebater a discriminação mediante a proposição de imagens afirmativas das populações negras.

Esse fato aponta para a complexidade do retrato multirracial brasileiro. A imagem do caldeirão (em que todas as raças estariam misturadas de modo a formar uma nova) é eliminada pelas tensões resultantes de uma nação em busca de suas múltiplas imagens étnicas e culturais. É importante enfatizar a idéia do Brasil como uma nação que está à procura de suas múltiplas imagens como uma forma de discutir de que maneira os aspectos multiculturais ou multirraciais podem contribuir para a formação de uma identidade baseada na coexistência de diversos grupos raciais.

De acordo com Ella Shohat e Robert Stam, em seu livro *Unthinking eurocentrism: Multiculturalism and the Media*: “É central ao multiculturalismo a noção de *relativização múltipla e recíproca*, a idéia de que as diversas culturas em causa deviam perceber as limitações de sua própria perspectiva social e cultural”.² Em termos da realidade brasileira, seria produtivo considerar como o contato intercultural e interétnico tem modulado situações violentas que devem ser superadas em nome de uma ordem social que respeite os direitos dos cidadãos e a organização humanitária das sociedades.

Por conta disso, o debate sobre as relações étnicas no Brasil chama nossa atenção para considerar alguns caminhos, que divergem e interagem, simultaneamente, a saber: o interesse de ampliar a análise das teorias sociais existentes e de sua evolução; a necessidade de confrontar o tratamento doméstico deste tema com a crescente globalização da interação social; e o desejo de criar novas abordagens destes assuntos. Em seu livro *Racial conditions: politics, theory, comparisons*, Howard Winant comenta as dificuldades de analisar o problema da exclusão étnica no Brasil porque, como diz, “em nenhum outro país a *saliência* de raça é tão incerta, tão disfarçada em suas manifestações cotidianas, tão explicitamente negada e implicitamente sustentada”.³

² Ella Shohat and Robert Stam, *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, London and New York, Routledge, 1994, p. 359. Itálico meu.

³ Howard Winant, *Racial Conditions: Politics, Theory, Comparisons*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1994, p. 154. Itálico meu.

No Brasil, estabelecer parâmetros para os que se identificam como não-brancos (isto é, como negro ou de origem indígena), é tarefa extremamente complexa e controversa. No caso específico dos negros, os desafios começam na área da linguagem. Dois termos de uso comum, *negro* e *afro-brasileiro* referem-se a brasileiros caracterizados por certos traços fenotípicos ou culturais que os diferenciam da população branca, relacionada com a Europa, através de outros aspectos fenotípicos e culturais. É importante, contudo, reconhecer que diferentes orientações ideológicas atravessam o campo semântico, interferindo na forma pela qual os negros se definem. Diversos significados atribuídos a esses termos criam áreas de confronto semântico e, como consequência, confronto ideológico. As preferências pelo uso dos termos *negro* ou *afro-brasileiro* indicam a interferência de ativistas políticos e intelectuais que, por razões específicas, buscam na palavra os atributos necessários para veicular conceitos e atitudes pertinentes para a superação dos processos de exclusão.

A palavra negro expressa a noção de identidade assumida e, ao mesmo tempo, procura subverter os significados negativos associados a ela desde o período escravista. Em consequência disso, *ser negro* consiste em preservar o orgulho de pertencer a um grupo étnico cujos membros sobreviveram à exploração escravista e trabalharam para participar da vida social do país. O termo *afro-brasileiro* ressalta as ligações entre brasileiros de cor e a África, fato caracterizador de uma opção política que se preocupa em situar os sujeitos no percurso de uma ordem histórico-social. Em vista disso, o negro brasileiro é um sujeito que embora tendo sido submetido ao regime escravista, articulou forças para superá-lo em nome de valores que o tornam, também, um agente da História.

Nesse sentido, a atuação e a elaboração discursiva dos afro-brasileiros têm gerado elementos de interferência no processo de escolha e auto-identificação dos excluídos por razões étnicas. Isso evidencia a vontade política de subverter uma situação anterior em que os brancos viam e nomeavam o outro. Agora, este outro está tentando ver-se e nomear-se como *negro* ou *afro-brasileiro*, com a intenção de estabelecer um sistema de relações sociais com novos canais de diálogo. Em vista disso, há que se perceber a importância que tiveram e têm o aspecto fenotípico e a

elaboração discursiva nos processos de representação e auto-representação de setores significativos da população brasileira.

Optamos pelo emprego da expressão *negro brasileiro* em vista de sua relevância histórica e, também, por ser uma maneira de mapear os desdobramentos da crítica aos estereótipos da discriminação. Assim, nos reportamos ao ativismo político da década de 30, período de destaque para grupos como a Frente Negra Brasileira em São Paulo, que usavam a expressão *negro brasileiro* como base para instâncias de protesto social que permanecem importantes ainda hoje.

Isso demonstra que a historicidade do termo, pelo menos parcialmente, vai ao encontro dos negros brasileiros em seu esforço para elaborar discursos acerca de identidade utilizando, para tanto, alusões a traços fenotípicos e culturais. A inserção da elaboração discursiva na moldura história indica quanto é difícil definir o “ser negro” e exige que se pense essa forma de representação como uma realidade dinâmica. Por isso, é imprescindível que se ampliem e aprofundem os debates sobre o assunto, levando em consideração os desdobramentos das relações sócio-econômicas e o surgimento de novas informações baseadas em pesquisas criteriosas. Esta é, também, uma decisão política, na medida em que torna necessário envolver a sociedade brasileira na tarefa de compreender as inter-relações entre as suas diversas identidades.⁴

Em razão disso, uma abordagem abrangente das interações e conflitos multiculturais no Brasil deveria também mencionar alguns grupos de cor não-africanos, principalmente as diversas populações indígenas do país (um total de aproximadamente 250.000 pessoas). É necessário observar que a crescente presença política de grupos indígenas no cenário nacional, somada à solidariedade de ambientalistas brasileiros e internacionais, tem evidenciado o clima de conflitos que preside as relações entre os diferentes grupos étnicos e apontado para as formas de negociação articuladas pelos grupos menos favorercidos. Exemplo disso, é a atuação dos Caiapó, em luta contra a construção de represas no Rio Xingu, como ressaltam Shohat e Stam:

⁴ É interessante notar que a questão de “ser branco” não é realmente discutida no Brasil, onde, diferentemente de Trinidad e Tobago, os de origem portuguesa identificam-se como brancos, independente do fato de sua pele ser mais escura, e mesmo muitos dos mestiços se consideram brancos.

Entre a maioria dos grupos indígenas conscientes do poder da mídia estão os Caiapó, povo do Brasil central que vive em quatorze comunidades espalhadas em uma área aproximadamente igual à da Grã-Bretanha. Quando uma equipe de documentário da Granada Television foi ao Brasil, em 1987, para filmar os Caiapó, estes pediram câmeras de vídeo, aparelhos de vídeo-cassete, monitores de vídeo e videotape para gravar, eles próprios, suas cerimônias tradicionais, manifestações e encontros com autoridades (de modo a ter o equivalente a uma transcrição legal). Eles documentaram seu conhecimento tradicional do ambiente da floresta e planejam registrar a transmissão de mitos de história oral.⁵

Os esforços dos Caiapó para documentar e preservar seu modo de vida tradicional (tanto quanto assegurar a integridade ambiental de sua terra) através da tecnologia moderna produzem conflitos diferentes daqueles experimentados por pessoas de ascendência indígena que migraram para os centros urbanos, sofrendo vários tipos de assimilação e entrando no fluxo das relações raciais negro-branco do Brasil.

Não obstante, grupos como os Caiapó, ao se engajarem em atos de desobediência civil, em vestes tradicionais, em Brasília, com sua própria gente gravando os eventos em videotape, estão forçando seus compatriotas não-índios (bem como as organizações internacionais de ajuda) a tomarem consciência de sua presença e a levarem a sério suas reivindicações sociais. Os ameríndios brasileiros, falando por si próprios, estimulam o debate em torno da definição dos perfis identitários do país. Além disso, promovem a expansão do que Benedict Anderson chama de “comunidades imaginárias”, que se revelam como um modo de reconhecer grupos aborígenes domésticos que, quando não são romatizados, têm sido reprimidos e tornados invisíveis pela cultura dominante no país através de diversos mecanismos de exclusão.

Com relação aos conflitos que se manifestam entre os diversos grupos da população indígena brasileira, vale lembrar que o domínio de

⁵ Shohat e Stam, p. 36. Ver também o fascinante documentário de Monica Frota “Taking Aim” (1993) o primeiro projeto indígena de mídia brasileiro, disponível nos Latin American Video Archives of the International Media Resource Exchange (124 Washington Place, New York/NY – 10014 – E-mail: imre@igc.apc.org).

novas tecnologias passa a significar também um modo potencial de garantir o poder de um grupo sobre outro. Se os Caiapó usaram as novas tecnologias para se tornarem visíveis ao resto do país, denunciando as agressões sofridas e afirmado a luta por seus direitos, é necessário considerar que “se o racismo é parte da cultura a partir da qual se criaram estes sistemas de comunicação, é ingênuo pensar que o racismo e todos os outros ‘ismos’ não serão perpetuados através das novas tecnologias”.⁶

Outro grupo étnico de cor estatisticamente significativo entre os 160 milhões de habitantes do Brasil, são as cerca de setecentas mil pessoas de ascendência japonesa, que vieram para o país, inicialmente, na primeira década deste século para atuar como trabalhadores contratados nas plantações de café de São Paulo e Paraná. Atualmente, esse grupo apresenta uma presença demográfica significativa em certos centros urbanos, como exemplifica o bairro da Liberdade, em São Paulo.

Para demonstrar que o conceito de raça pode ser socialmente construído, Takashi Maeyama analisa a problemática da oposição binária *nós-eles* entre *todos* os brasileiros e os novos imigrantes japoneses: “Os brasileiros — brancos, mulatos e negros, indiscriminadamente — foram chamados de *gaijin* (literalmente, estrangeiro, usado em geral no Japão para referir-se aos caucasianos) em contraposição a *nipponjin* (Japonês)”.⁷ Maeyama prossegue, afirmando que a saída do Japão unirracial criou novas necessidades para os imigrantes: “Atirados em uma situação multiétnica no Brasil, e precisando estabelecer uma solidariedade mútua com amigos étnicos em posição minoritária, começam, pela primeira vez, a identificar-se como japoneses, dando um novo significado e uma nova interpretação para sua etnicidade”.⁸

Do lado oposto a essa bipolaridade, Antonio Sérgio Alfredo Guimarães ressalta o percurso de pessoas de ascendência japonesa situadas

⁶ Benjamin P. Bowser, “Racism in the Moderns World Community”, in Bowser, ed. *Racism and Anti-Racism in World Perspective*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage, 1995, p. 302

⁷ Takashi Maeyama, “Ethnicity, Secret Societies, and Associations: the Japanese in Brazil”, in Jorge I. Dominguez, ed. *Race and Ethnicity in Latin America*. New York and London: Garland, 1994, p. 168. Ver também Ellen F. Woortman, *Japoneses no Brasil, brasileiros no Japão: tradição e modernidade*. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1995; e Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, *uma epopeia moderna: 80 anos de imigração japonesa no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1992

⁸ Maeyama, p. 607

como marginais aos processos raciais brasileiros, embora obtendo relativo êxito em termos de ascensão social: Nesse caso, “Apesar de estarem fora da imagem de brasiliade (ainda são chamados de *nissei*), não foram assimilados ao padrão branco-negro herdado da escravidão mas entraram diretamente no padrão de classe da ordem competitiva. Como consequência, tiveram bastante facilidade e conseguiram capital cultural e econômico suficiente para realizar um trajeto melhor dentro da sociedade brasileira que os descendentes de africanos”.⁹

Vale notar que o sucesso de classe dos japoneses no Brasil não desarticula totalmente o seu *status* de marginais, um fenômeno que as gerações subsequentes de nipo-brasileiros começou a examinar mais atentamente. Haquira Osakabe, por exemplo, em sua introdução à *Antologia de poesia nikkey* reflete que “sem nunca deixar de ser a transição que nossos pais foram, estamos irremediavelmente inscritos no interior do novo país que é nossa linguagem (Português)”.¹⁰ Osakabe, contudo, considera essa primeira coletânea de poemas (escritos em português por descendentes da quarta geração dos pioneiros japoneses que imigraram para o Brasil) um exemplo da “poética de sobrevivência cultural” e comenta, em tom provocativo, “como se pode ser alguém em contato com tão tremenda alteridade?”¹¹

Embora todos os grupos étnicos de cor no Brasil compartilhem a experiência de viverem sob a tensão dos conflitos por motivos étnicos, sociais, políticos e econômicos com os brasileiros de origem inicial europeia, o grande percentual da população que pode relacionar sua ancestralidade — ou parte dela — à África merece consideração especial.

Estudos recentes mostram que é improvável acatar-se a formação da sociedade brasileira a partir das relações amistosas entre brancos e negros colocados uns diante dos outros no cenário contraditório e violento do escravismo. Por conta disso e da exclusão imposta aos negros,

⁹ Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, “Racism and Anti-Racism in Brazil: A Postmodern Perspective”, in Benjamin P. Bowser, ed. *Racism and Anti-Racism in World Perspective*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage, 1995, p. 221.

¹⁰ Haquira Oiaskabe, ed., *Antologia de poesia nikkey* São Paulo: Estação Liberdade/ Aliança Cultural Brasil Japão, 1993, p. 13.

¹¹ Osakabe, p. 12.

Guimarães destaca que as teorias raciais pós-Freyre, da metade do século XX, não alteraram fundamentalmente as bases racistas de “embranquecimento” nem reduziram o preconceito imposto a homens e mulheres diminuídos em sua humanidade por ideologias racistas. Segundo o autor, “Na verdade, a tese do embranquecimento foi adaptada aos princípios básicos da antropologia social e adquiriu o significado de mobilidade dos mestiços dentro da hierarquia social. Por um lado, embranquecimento era uma constatação empírica de fato, um caminho de mobilidade ascendente seguido pelos negros; por outro lado, pressupunha uma visão racista da negritude, para a qual a teoria permaneceu muda e acrítica”.¹² Guimarães prossegue afirmando que se o embranquecimento é um conceito assimilativo (tanto em termos fenotípicos quanto culturais), implica também um certo auto-repúdio, uma negação da ancestralidade de um africano ou de um indígena.

Em vista disso, reforça-se o fato de que “democracia racial” é, como sempre foi, um conceito contraditório na sociedade brasileira. Sustenta-se através de uma tendência de imaginar um Brasil de fraternidade e harmonia construído sobre um outro Brasil racista e violento. Essa contradição pode ser percebida através da presença de idéias labirínticas — como as de Karl Friedrich Philipp von Martius e outros viajantes estrangeiros — que foram aceitas pelas elites brancas brasileiras e também por muitos negros brasileiros: “O que rapidamente lembra ao viajante que ele se encontra em uma parte estranha do mundo é, acima de tudo, a variegada multidão de negros e mulatos, a classe trabalhadora com que ele se depara por todo lado, desde que pisa em terra (...). A natureza inferior e bestial destes homens importunos e seminus fere a sensibilidade do europeu que acabou de deixar os hábitos delicados e as fórmulas corteses de seu país”.¹³

A disseminação da ideologia da “democracia racial” revela, antes de mais nada, os esforços das elites para ampliar sua influência e a exclusão de outros segmentos da sociedade brasileira. Além disso, favorece o estabelecimento de uma sociedade tensa que prega um discurso democrático e pratica os mais diferentes tipos de discriminação.

¹² Guimarães, p. 220.

¹³ Francisco Moraes Paz, *Na poética da história: a realização da utopia nacional oitocentista*: UFPR, 1996, p. 239.

Daí, a relevância da obra de Florestan Fernandes, que se move além do idealismo da “democracia racial” para centrar o foco das desigualdades na perspectiva de diferenciações estabelecidas entre classes sociais. Essa perspectiva revela um Brasil de abismos sociais em que o fato de um negro ser excluído por aspectos relacionados à classe transcende os aspectos vinculados à sua raça, indicando que na avaliação de Fernandes ser negro no Brasil é “sinônimo de baixa condição social”.¹⁴

É evidente a amplitude desse argumento, na medida em que analisa os meandros de uma sociedade na qual mover-se para além da miséria (das classes sociais menos favorecidas para as mais favorecidas) supõe a relativização da discriminação racial. No entanto, os modos de relacionamento na sociedade brasileira não indica o sucesso absoluto dessa possibilidade, já que atitudes de caráter eminentemente racial tendem a limitar o campo de ação, mesmo de negros que estão social e economicamente bem estabelecidos. Em termos de Brasil, isso significa dizer que a possibilidade de ascensão sócio-econômica não se mostrou como caminho suficiente para evitar a ocorrência da exclusão por motivos étnicos.

Além disso, é preciso levar em conta o fato de que a própria sociedade brasileira reformula continuamente idéias que contribuem para a dar nova dinâmica aos processos de discriminação. No campo da elaboração discursiva, por exemplo, há que se considerar uma tradição popular conhecida como “Abecês de negros”, cujo discurso é o resultado de uma realidade social em que negros e brancos vivem em situação de conflito, mediante o desejo de estabelecer os contornos de suas identidades. A orientação ideológica dos “Abecês” indica uma visão de mundo sustentada pelos valores patriarcais identificados com um grupo dominante de brancos (começando no período colonial) que, ao mesmo tempo, tem a Igreja ou o Estado como avalistas de sua ideologia. Os construtores sociais de rimas racistas reforçam os estereótipos da inferioridade dos negros. A primeira linha de cada estrofe começa com uma letra diferente do alfabeto, que constitui a base de uma descrição racial que tenta preservar, ao longo dos versos, as dicotomias rígidas e simplistas de “maus negros” e “bons brancos”. Os “Abecês de negros” respondem

¹⁴ Fernandes e Bastide, p. 180.

a uma demanda discursiva (nesse caso, de sentido violento e excludente) que atende tanto às expectativas individuais quanto coletivas. De outro modo, a elaboração, disseminação e aceitação desses “alfabetos” revelam a existência de comportamentos e discursos de sujeitos racistas inseridos em uma sociedade igualmente racista.

Os “Abecês” não são apenas chistes inocentes: eles criam significados psicológicos e sociológicos capazes de transformar o discurso em um evento político, pois trata-se do discurso de um grupo tentando desqualificar um outro com o intuito de dominá-lo. Em outras palavras, o grupo paternalista dominante refere-se ao discurso como se fosse uma “brincadeira”, de modo a ocultar o seu conteúdo de exclusão étnica, política, econômica e social. O racismo dos “Abecês” é evidente quando se refere a eventos cotidianos como o casamento. A ideologia racista reveste o casamento inter-racial de um caráter demoníaco. Em outros termos, nega ao indivíduo o direito de fazer escolhas afetivas e procura ridicularizá-lo diante da sociedade:

Ia negro casar com branca
Nisso eu não acho vantagem
Do negro foi por feitiço
E da moça foi por bobagem
Não esperava de existir
No mundo tanta coragem

Os “Abecês” são encerrados com uma referência aos benditos, isto é, uma canção religiosa usada para acompanhar procissões em homenagem aos santos católicos. Os católicos brasileiros cantam benditos para pedir a proteção de Deus e dos santos. Mas os benditos reelaborados para os “Abecês” invocam as forças divinas para exterminar os negros:

Ofereço esse bendito
Para o delegado Caifás
Para ser repartido
Com o tenente Satanás
(..) Rezando o credo em cruz
Para me livrar dos negros
Para sempre amém Jesus

É importante analisar os “Abecês de negros” porque nos permitem compreender certas orientações ideológicas que são reveladas no funcionamento cotidiano de uma sociedade permeada pelos conflitos étnicos. Mesmo quando os grupos dominantes se empenham para negar esse fato, construções como os “Abecês” acusam a presença da exclusão e alertam para a necessidade de reagir ante os comportamentos que refletem o conteúdo dos discursos discriminatórios.

Os exemplos acima são a ponta do *iceberg*, mas confirmam a urgência de se enfrentar os conflitos multiétnicos em suas diferentes manifestações na expectativa de podermos constituir uma sociedade mais democrática. No entanto, essa tarefa se torna bastante complexa na medida que os “Abecês” vêm sendo reelaborados e atualizados ao longo do tempo: enquanto os antigos “Abecês” discriminavam os negros com base em atributos físicos; os “Abecês” mais atuais acrescentam a isto um racismo baseado em aspectos morais e intelectuais negativos. Isso significa que nas relações interpessoais cotidianas os brasileiros ainda mantêm uma predisposição desfavorável no tocante aos negros, considerando-os como indolentes, não confiáveis, pouco inteligentes e o oposto dos padrões de beleza.

O processo de exclusão no Brasil, além do aspecto étnico, se desdobra através da criação de novos alvos de discriminação baseados em diferenças regionais. Há novas atitudes que demonstram claramente como as transformações sócio-econômicas — tais como a emigração de pessoas do Nordeste empobrecido, para o Sul industrializado — podem ter um efeito decisivo na evolução da discriminação e no conflito multicultural. De acordo com Reginaldo Prandi, o panorama de conflitos multiculturais torna-se mais complexo na medida em que brasileiros do Sudeste discriminam os *baianos* e os *nordestinos* que são, “em larga medida, de origem africana também, quer dizer, pertencem à mesma modalidade da escravidão escala de negritude brasileira, e são portadores, *ipso facto*, daquilo que a cultura branca dominante continua a imaginar serem as características atávicas e perversas dos descendentes dos negros africanos escravizados”.¹⁵

¹⁵ Reginaldo Prandi, *Herdeiras do axé*. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 52.

Para os negros brasileiros, independentemente de sua origem regional, os meios de comunicação de massa implantados no país, desde os primórdios, mostraram-se como suportes ambivalentes, ora denunciando as formas de violência, ora reforçando os processos de exclusão. Nas páginas dos jornais ou revistas os negros brasileiros ou não estão presentes ou são representados de forma estigmatizada como resultante da discriminação étnica e social, que, por sua vez, torna-se parte de um sistema de crenças amplamente compartilhado.

Por exemplo, em 1994, em um programa de entrevistas transmitido em rede nacional de televisão, a popular apresentadora branca do programa, de 55 anos, aproximou-se de uma jovem vocalista negra do grupo *Timbalada* que tinha acabado de apresentar seu último sucesso. Os seios negros da vocalista estavam decorados com um desenho “afrocano” em cor branca, o mesmo que tinha sido usado no material promocional do disco do grupo. Durante algum tempo, as câmeras deram destaque ao corpo negro da vocalista. Depois de pedir-lhe permissão, e de recebê-la, a apresentadora tocou um dos seios da vocalista e comentou, com aprovação, “É tão firme! Que maravilha!” O auditório aplaudiu. Não seria difícil ver nesse incidente uma reencenação contemporânea, “cordial”, da *commodification* do corpo negro durante os séculos em que a escravidão esteve instituída no Brasil.

Em outra instância, também em 1994, o Instituto Geledés de Mulheres Negras, sediado em São Paulo, decidiu processar a Rede Globo de Televisão por pintar os negros, em uma novela, como covardes e servis. De acordo com Rebecca Reichmann, que repassou essas informações através da *NACLA Report on the Americas*, a ação do Geledés foi criticada na grande mídia, que a considerou radical. A imprensa publicou, nacionalmente, entrevistas com os autores da novela negando a acusação, e citou inúmeros ativistas afro-brasileiros, artistas e políticos progressistas, que não conseguiam enxergar a causa da confusão, especialmente porque, pela primeira vez, uma novela em horário nobre tinha retratado como é realmente áspero o racismo público no Brasil.¹⁶

¹⁶ Rebecca Reichmann, “TV Serial Charged with Racism”, *NACLA Report on the Americas* 28.6 (May/June 1995), p. 37.

Essa situação corresponde a uma avaliação da sociedade brasileira feita por João Jorge Santos Rodrigues, presidente do Olodum, em entrevista concedida à *Veja*. Ante a indagação do entrevistador — “Os brasileiros não gostam de falar sobre racismo?”, Rodrigues se posicionou da seguinte maneira: “Este problema bate com o cinismo histórico e a imagem puritana do país que a própria sociedade faz de si mesma. Cada vez que um negro denuncia esta situação, é visto como um agressor da sociedade, alguém que está trazendo uma idéia exótica”.¹⁷

Não se trata de demonizar os meios de comunicação de massa, analisando-os apenas do ponto de vista da veiculação de conteúdos discriminatórios. É fato que eles têm servido de suporte à transmissão de conteúdos que reivindicam e afirmam os direitos das populações excluídas, além do que, a família, a escola, os grupos de amigos e as redes de vizinhança continuam a ser instâncias fundamentais de criação de representações e de identidades. No entanto, é no cerne dessa ambivalência dos meios de comunicação de massa que se faz necessário apreender os modos como se articulam os discursos de exclusão e os discursos de crítica à exclusão. É na fresta da ambivalência que os discursos excludentes se mostram, ainda hoje, mais abrangentes, atingindo diferentes grupos sociais, inclusive aqueles a quem discriminam. Não se trata, portanto, de reduzir a mídia à condição de responsável pelos processos de exclusão, mas de avaliar aqueles aspectos em que a sua manipulação contribui para delinear esses processos.

A par disso, é possível observar que os meios de comunicação de massa desempenham papel importante no jogo de máscaras através do qual as estratégias ideológicas ajudam a desenhar os perfis identitários. Isso, na medida em que a mídia pode aumentar o acesso do público aos bens culturais e à informação, mas sem garantir que esse processo seja necessariamente democrático e representativo. Como os jornais e a televisão geralmente transmitem modelos culturais que excluem uma porção significativa de leitores e espectadores, o resultado é um público que absorve (de modo não crítico) modelos rotulados como bens culturais que não lhes propiciam experiências formadoras de um patrimônio referencial mais denso.

¹⁷ Ernesto Bernardes, “Entrevista: João Jorge Santos Rodrigues”, *Veja* (9 de junho, 1993), pp. 7-8.

Para os controladores da grande mídia, os bens culturais padronizados abastecem um mercado em que a cultura possui um valor de troca para quem a cria e a dissemina.¹⁸ Os meios de comunicação de massa, alinhando-se aos interesses dos que os controlam, reproduzem o conteúdo das piadas sobre os negros que a sociedade faz circular e aceita como inofensivas. De maneira similar, os negros brasileiros são representados em jornais e na televisão como algo menor em relação às coisas consideradas como um todo. Suas imagens, em geral, são congeladas em estereótipos como o do bêbado que balbucia e cambaleia, isto é, do palhaço negro em uma sociedade que privilegia a educação, o trabalho e a mobilidade vertical.

Para escapar a esse modelo, os meios de comunicação de massa têm sugerido outro estereótipo, talvez ainda mais contundente na medida em que é dissimulado sob o discurso de redescoberta das raízes étnicas. Segundo esse estereótipo, o negro brasileiro deve identificar-se com os negros dos Estados Unidos, Jamaica ou da África (de preferência com os que possuem uma orgulhosa ascendência nigeriana ou senegalesa, em oposição aos de Angola ou Moçambique, países que aparecem na mídia como zonas de guerra devastadas pela miséria social).

Se os meios de comunicação de massa podem ser agentes de crítica às diferentes formas de exclusão, é certo que atuam também em sentido contrário. Na face negativa desse quadro, eles têm oferecido aos negros brasileiros a oportunidade contraditória de ser o outro, mas não eles mesmos. Por isso, antes que atitudes públicas possam situar o multiculturalismo como um fator democrático na sociedade brasileira, é necessário que realizem a crítica do modelo social do consumidor de classe média e do modelo psicológico do negro bom com alma branca, que é forjado para atender a esse mercado, por exemplo.

Tentativas de focalizar a importância da identidade do negro brasileiro resultaram inevitavelmente em voltar o olhar para fora do país de modo a encontrar “lá” o prefixo fundador de um *status* para facilitar a vida como um cidadão identificado “aqui”. Em vista disso, o negro brasileiro tem sido pressionado a adotar o termo *afro* ou a imagem de outros

¹⁸ Ver Teixeira Coelho, *O que é indústria cultural*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 11.

negros, em função de uma necessidade interna de articular sua identidade de fora para dentro. Na medida em que isso ocorre, os negros brasileiros se vêem compelidos (algumas vezes sem percebê-lo) a pensar e a agir de acordo com concepções de mundo que não são identificadas como suas, mesmo dentro do Brasil.¹⁹ Esse fenômeno não é novo, pois fez-se presente nos estágios iniciais de estabelecimento da nação brasileira, quando os negros foram fixados no centro de um universo em que eles eram (e continuam a ser) *o problema*. É desse ponto tenso que os negros estão tentando desenhar uma compreensão de si mesmos e delinear atitudes que lhes permitam apreender os modos como os outros os representam. Aqui, recordando as palavras de Frantz Fanon, torna-se necessário “libertar os negros deles mesmos”,²⁰ quer dizer, remover deles o estigma de “pessoa-problema” para que a partir daí possam pavimentar o caminho onde afirmem a sua condição de sujeitos sociais.

Essas dificuldades, como mencionamos, estão enraizadas no processo histórico-social brasileiro, que mirou homens negros e mulheres negras pela lente da exclusão. O fato desses homens e mulheres terem contribuído para a formação e desenvolvimento do Brasil não lhes deu qualquer garantia de que estariam aptos a adquirir o sentido de pertencimento à sociedade brasileira.²¹ A imprensa brasileira — apesar de suas articulações no século XIX e da colaboração na época de proeminentes brasileiros negros como José do Patrocínio (1803-1905), fundador de *A cidade do Rio de Janeiro*, e André Pinto Rebouças (1838-1898), um dos fundadores da Sociedade Brasileira contra a Escravidão e da Confederação Abolicionista — não superou, até hoje, muitos dos procedimentos de exclusão que herdou do período da escravista.²² Em termos de reporta-

¹⁹ Ver Neusa Santos Souza, *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983, p. 33. A autora discute os conflitos que ocorrem na construção da auto-imagem dos negros como resultado de seu contato social com os brancos.

²⁰ Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Maria Adriana da Silva Caldas. Rio de Janeiro: Fator, 1983, p. 10.

²¹ Ver Eduardo Silva, “Entre Zumbi e Pai João, o escravo que negocia”, in *Perspectiva Universitária* 26 (1988), p. 6. Com relação aos esforços dos escravos para encontrar sua área de ação dentro da sociedade brasileira, o autor declara: “No Brasil, semelhante ao que ocorreu em toda parte, os escravos negociavam mais do que lutavam abertamente contra o sistema”.

²² Ver Emanoel Araújo, ed., *A mão afro-brasileiro: significado da contribuição artística e histórica*. São Paulo: Tenenge, 1988.

gens, os negros do século XIX eram relegados a espaços marginalizados (em anúncios para escravos e nas páginas de crimes), o que não difere radicalmente do espaço reservado aos negros brasileiros, agora, nos últimos anos do século XX.²³

O “progresso” dos negros brasileiros nos meios de comunicação de massa é menor do que parece, especialmente quando se pensa na acelerada diversificação e crescente complexidade da mídia. Em termos históricos, brasileiros de ascendência africana só dominaram o espaço jornalístico durante certos períodos de inquietação social, como o das campanhas abolicionistas ou o da ação anti-discriminatória, fomentada pela Frente Negra em São Paulo, durante a década de 1930.²⁴

Fora desses momentos históricos, vê-se negros brasileiros esporadicamente em programas de esportes, em atividades ligadas mais à função de um atleta determinado do que às reflexões a respeito dos conflitos produzidos pela realidade social do país. Desse modo, crime e esportes na mídia brasileira têm se tornado um verdadeiro gueto de referência em relação aos negros, fato preocupante numa sociedade que multiplicou suas redes de comunicação bem como seu campo de disputas ideológicas.

As representações dos negros mais destacadas no imaginário nacional brasileiro são, quase sempre, sustentadas pelo *consensus gentium* (senso comum), que Clifford Geertz definiu como “a noção de que há coisas que todos concordarão serem corretas, reais, justas ou atraentes e que estas coisas são, portanto, de fato, corretas, reais justas ou atraentes”.²⁵ Ideologias discriminatórias (que, como todas as ideologias, em graus diferentes, são parte de um processo conflituoso em que as forças se aliam umas às outras ou excluem umas às outras), são sustentadas por afirmações totalitárias que se impõem sobre um grupo e resultam na destruição da auto-estima daqueles que são discriminados.

Essa imposição é expressa nas relações sociais como verdades do tipo: “sempre foi assim” ou “é assim que as coisas devem ser”. A lenda

²³ Ver Lilia Moritz Schwarcz, *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 163.

²⁴ Ver George Reid Andrews, “Black Political Protest in São Paulo, 1888-1998”, in Jorge I. Dominguez, ed., *Race and Ethnicity in Latin America*. New York and London: Garland, 1994, pp. 303-337.

²⁵ Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973, pp. 38-39.

da origem das três raças (que é típica do repertório oral compartilhado por muitos grupos) faz a inferioridade dos negros parecer natural.²⁶ Essa lenda pertence à tradição oral da cultura popular brasileira e pode ser encontrada em diversas regiões do país. Adotando a classificação de narrativas orais propostas por Câmara Cascudo²⁷, a lenda é definida como uma narrativa etiológica, isto é, uma história que explica a origem de algum fato ou objeto. Considerando o apelo ideológico da lenda, nota-se que a sua transmissão de geração a geração, por meios orais ou escritos, tende a confirmar um tipo de verdade ou tradição alimentado por um consenso social que impõe uma concepção particular do universal. Essa narrativa consiste na elaboração de um discurso que procura satisfazer certas expectativas de um grupo social, que interfere então na sociedade, moldando ou estimulando tipos particulares de comportamento.

Justamente, por causa disso, a lenda possui valor político: diante dessa orientação ideológica, negros e brancos no Brasil são encorajados a pensar sobre sua realidade corrente, confrontando-a com o passado histórico e o imaginário nacional. Por isso, a lenda da origem das três raças pode ser analisada como uma elaboração de discurso incluída na mesma categoria dos “Abecês de negros”. É claro que há uma ampla rede de discursos a respeito do negro brasileiro na cultura popular disseminada inicialmente através da oralidade. Essa rede discursiva popular merece mais atenção crítica de modo a poder ser comparada, no futuro, com os discursos da mídia e das elites eruditas que abordam temas similares.

Vale observar que o senso comum, por outro lado, apresenta “janelas opostas” à determinação de aceitar o mundo como é ou como parece ser. Essas “janelas” pressupõem as ações dos sujeitos e/ou grupos que atribuem ao mundo os significados que atendam aos seus interesses. As elites brasileiras, por exemplo, utilizam as “janelas” do senso comum para delinear as imagens dos negros brasileiros que lhes pareçam mais

²⁶ Ver Luís da Câmara Cascudo, *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984, p. 523. De acordo com a bem conhecida lenda citada nesta fonte, “Todos nasceram negros e Nossa Senhor, ouvindo as queixas, disse-lhe para se lavarem em um poço. Os que acharam a água limpa, saíram brancos. A água turvada produziu mulatos e pessoas mais escuras. Os negros finalmente chegaram e só encontraram pouca água escura. Tudo que fizeram foi molhar as palmas das mãos e as plantas dos pés. E estas foram as únicas partes que ficaram brancas”.

²⁷ Ver Luís da Câmara Cascudo, *Contos tradicionais do Brasil*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d, p. 181.

convenientes. No movimento do “bom escravo negro” para o “mau cidadão negro”²⁸ — forjado segundo a perspectiva das elites — muitos negros brasileiros também foram seduzidos pela possibilidade da auto-rejeição, tal como sugeriam as sua representações em jornais, revistas e panfletos difamatórios veiculados publicamente.

A representação estereotipada dos negros brasileiros na mídia expandiu-se na segunda metade do século XIX. Durante essa época, a crescente circulação de jornais permitiu que mais pessoas tivessem informações sobre os escravos. Os negros eram anunciados como objetos para comprar ou vender, tal como pianos, carruagens, jóias ou peças de lã. Eram citados nas colunas científicas como exemplos das teorias deterministas que os consideravam inferiores por causa de sua raça e das condições em que viviam. Além disso, eram freqüentemente denunciados como fugitivos nas páginas de crimes.

Em acréscimo ao texto escrito, os jornais estampavam desenhos mostrando negros ou negras com trouxas de roupa às costas, de modo que tais imagens, vistas através do país, criavam o estereótipo que associava os negros à vadiagem. No século XX, esses e outros estereótipos reapareceram na imprensa brasileira. Após o fim da escravidão, os negros não eram mais anunciados como objetos, mas os jornais continuaram a destacar sua presença nas páginas de crimes. Além disso, como afirmamos anteriormente, um outro estereótipo foi adotado, ou seja, aquele em que os negros aparecem nas páginas de esporte e de cultura.

Essas representações mais contemporâneas procuram impor o princípio de que os negros de sucesso devem ser atletas (especialmente jogadores de futebol) ou passistas de samba durante o carnaval. No momento, diversas agências de propaganda estão investindo numa crescente presença de negros em comerciais. Mas esse novo desenvolvimento não está isento dos velhos estereótipos. Quando um comercial mostra diversas pessoas, por exemplo, a expectativa é de que um negro ou uma negra apareça entre brancos. Essa representação ilustra um dito popular que está carregado de preconceitos, ao referir-se a um negro brasileiro nessa situação como “uma mosca no leite”.

²⁸ Ver Clóvis Moura, *O negro, de bom escravo a mau cidadão?* Rio de Janeiro: Conquista, 1977, p. 17

Nos programas de televisão, o negro brasileiro ainda é representado através de imagens que são extensão dos estereótipos do período escravista. Nas telenovelas brasileiras, por exemplo, que têm um grande número de espectadores pertencentes a um amplo espectro de classes sociais, quase nunca há grupos de negros que apareçam em uma família ou algum outro núcleo social. De modo geral, os negros têm papéis como empregados domésticos ou pessoas estúpidas e ingênuas. Há também o estereótipo da mulata sensual (estabelecida como imagem da mulher-objeto) explorada em jornais, revistas, televisão e cinema. Tais imagens reduzem as possibilidades de significado social dos negros brasileiros. São representações que se impõem como valores absolutos, impedindo os indivíduos de pensar o mundo sob perspectivas diferentes. Por isso, é necessário articular uma consciência crítica aguçada, de modo a compreender o significado dos estereótipos e as motivações dos grupos sociais que os utilizam.

As representações de negros, vistas “de dentro” do modelo social brasileiro, derivam de um consenso social em que, “desde a infância, há um infinito número de sugestões (com as mais sutis variações) trabalhando na mente consciente e inconsciente que dá à cor negra um significado negativo”.²⁹ Os negros brasileiros, ativistas políticos ou não, entenderam de modo muito claro o que a cor negra significa em termos de marginalização e dos valores associados a ela.

Mesmo diante disso, os meios de comunicação de massa se escusam de sua restrita intervenção crítica nas questões de exclusão étnica. Alegam que o cerne da recusa em aprofundar a análise do tema está no racismo das agências de publicidade ou de seus clientes; na baixa aceitação no mercado de imagens de negros brasileiros (o que revela uma sociedade racista) e na falta de interesse dos negros brasileiros em buscar trabalho em propaganda, como modelos ou outras atividades relacionadas com marketing.

Em suma, tudo parece corroborar o que é conhecido e aceito como natural, ou seja, a exclusão dos negros dos centros de projeção da sociedade brasileira. Desse maneira, a poderosa força do senso comum age

²⁹ Ver Guerreiro Ramos, *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial An-des, 1957, p. 193.

como uma armadilha para os que são discriminados e como uma fonte de inspiração para o que discriminam. Mas, vale dizer, não é o consenso que reforça as imagens violentas e negativas dos negros brasileiros.³⁰ É antes a manipulação do potencial do senso comum como meio de partilha de informações que sustenta modos racistas de pensar em relação aos negros brasileiros. Como o senso comum *parece* não possuir manipuladores evidentes, torna-se natural não definir como racista aquilo que é considerado engraçado como as anedotas, pegadinhas e caricaturas.

Um dos exemplos mais recentes da dificuldade em confrontar o senso comum foi a incapacidade da mídia brasileira em reconhecer uma importante imagem da resistência afro-brasileira quando, em 1995, devotou relativamente pouco espaço à comemoração do 300º aniversário de morte de Zumbi dos Palmares.

Do ponto de vista político, a formação de quilombos como o de Palmares representou uma oposição ao regime escravista e uma tentativa de estabelecer uma organização social paralela à dos grupos dominantes. Tensão e violência estavam certamente presentes na criação desses centros de resistência tão logo eles provocaram a ruptura dos modelos de controle estabelecidos nas relações entre senhores e escravos.

A experiência de Palmares justifica por si mesma a necessidade de maior espaço social para a ação emblemática de Zumbi pois, como afirma John Geipel, em seu artigo “O legado africano no Brasil”, “estas comunidades fugitivas, embora não exclusivamente negras (também atraíam muitos cafuzos, tomavam a propriedade dos índios e hostilizavam brancos e mulatos) empregavam muitas das técnicas de agricultura de outras tradições da África, e muitas ainda são usadas como refúgios meio século depois da queda de Palmares”.³¹

A existência de uma ordem ideológica foi importante em termos de organização da força militar e do intercâmbio dos quilombos com as populações vizinhas. A concepção e a manutenção do ideal de liberdade

³⁰ Deve-se entender por imagens violentas as que são impostas aos cidadãos de fora para dentro, resultando numa investida contra a sua autonomia. Nesse sentido, os estereótipos que restringem os negros à condição de atletas ou mulatas sensuais são tão violentos quanto a visão mecânica dos negros como preguiçosos ou baderneiros.

³¹ John Geipel, “Brazil’s African Legacy”, In: *History Today*, 47.8 (August 1997), p. 21.

era a base para outros aspectos de funcionamento dos quilombos, tais como fazer retiradas estratégicas, atrair pessoas com objetivos semelhantes e escolher lugares de moradia para o grupo. Os quilombos eram o espaço privilegiado de um ideal de liberdade através do qual os escravos preservavam sua dignidade humana, inseriam-se em uma memória sócio-cultural e articulavam forças para desafiar o sistema que os oprimia. Internamente ao ideal de liberdade havia um projeto de resistência que teve repercussão na forma de insurreições e levantes de escravos em várias regiões do país.

Considerando a presença viva de Zumbi no processo de resistência que os oprimidos vêm articulando na sociedade brasileira, é relevante analisar seu significado como uma fonte de inspiração para as ações políticas dos negros brasileiros contemporâneos. Por essa razão, as celebrações de 1995 tiveram um caráter político na medida que mobilizaram os cidadãos para discutir fatos fundamentais relacionados à comunidades afro-brasileiras.

Houve seminários e debates políticos em instituições educacionais, entidades de classe e associações de bairros. Os temas das discussões incluíram a luta contra a discriminação racial e o investimento em áreas sociais, buscando melhorar a qualidade de vida da população afro-brasileira. Os debates foram positivos porque estimularam análises sobre as questões étnicas no país, incluíram a crítica às ideologias das elites e se desdobraram em ações que as pessoas se dispuseram a realizar em conjunto. De modo particular, a autocrítica dos grupos de ativistas políticos se desenvolveu como uma condição necessária para a consolidação de ganhos já obtidos e, acima de tudo, para a organização de estratégias para futuras demandas.

Além da importância de eventos como o *Festival Internacional de Arte Negra*, realizado em Belo Horizonte (1995), as atividades conectadas com o aniversário de Zumbi demonstraram que não se pode conceber a presença afro-brasileira na sociedade sob um ponto de vista estritamente cultural, limitando suas contribuições às áreas do esporte, da religião, das artes e da culinária. Principalmente porque a vida cultural não está de modo algum desligada das implicações políticas e econômicas que permeiam as relações sociais.

A percepção de Zumbi dos Palmares como um símbolo dinâmico torna mais pertinente situá-lo como um ponto de referência ideológico para a afirmação política dos afro-brasileiros. E é exatamente o dinamismo do símbolo que torna possível entender Zumbi como um agente entre outros que se opuseram à opressão. Isso não significa uma redução da importância individual do líder de Palmares, mas um reforço por destacar seu lugar em uma tradição de resistência que continua a se modernizar através da história. Zumbi é um símbolo que pode ser potencializado pelos negros brasileiros que planejam articular um pensamento político dinâmico e consistente. A reconceituação do herói só se torna significativa se as suas ações e os seus modos de pensar forem o solo fértil para as ações e os modos de pensar que servem para dar sentido às demandas de seu grupo social.

É interessante notar que os negros nos Estados Unidos, em geral, não têm nenhuma familiaridade com figuras negras heróicas da história do continente americano, fora da América do Norte. Como João Jorge Rodrigues Santos notou: “Eu estava nos Estados Unidos recentemente e vi um pôster chamado ‘Heróis Negros das Américas’. Não havia um só brasileiro, venezuelano ou colombiano entre eles. É importante que a comunidade de afro-americanos descubra Zumbi dos Palmares, líder da resistência negra durante o período colonial brasileiro”.³²

Embora não seja nosso objetivo fazer desse estudo uma comparação entre os conflitos multiculturais do Brasil e dos Estados Unidos, é importante notar que grande parte da metodologia para o estudo desse tópico derivou-se de modelos produzidos nos Estados Unidos. Segundo o sociólogo Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, “os cientistas sociais freqüentemente tomam o padrão de relações de raças norte-americanas como um paradigma para comparação e contraste na compreensão da raça em outras sociedades, especialmente no Brasil. Tomado como arquétipo, o padrão norte-americano moldou a formação de estudos sobre relações raciais no Brasil”.³³

Obviamente, essa forma de hegemonia é problemática. Mesmo quando a discriminação racial pode ser construída como um universal,

³² Rodrigues, pp. 8-9.

³³ Guimarães, p. 209.

deve ser também considerada em relação a outros fatores que têm a ver com a constituição específica dos vários grupos sociais. Por exemplo, tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, os negros sofrem discriminação por causa da cor. No entanto, os campos ideológicos de imposição e rejeição do racismo expressam-se de maneiras diferentes. Evidentemente isso não significa dizer que exista uma forma de discriminação mais justa do que a outra, uma vez que toda discriminação — considerada fruto dos atos de violência — é desprezível e condenável. Tratamos, sim, de dizer que é imprescindível observar as maneiras diferentes através das quais as duas sociedades e seus cidadãos tecem suas experiências na medida em que produzem e são acossados pelos processos de exclusão.

A crescente globalização das teias sociais tem gerado a necessidade de analisar as relações étnicas sob os pontos de vista local e internacional, simultaneamente. Esse novo desenvolvimento nos remete à importante simultaneidade espacial forjada no período anterior à construção das nações nas Américas. A propósito disso, Benedict Anderson, em seu livro *Imagined Communities*, chama a atenção para as consequências políticas de uma população branca e crioula ter sido capaz de viver suas vidas paralela e sincronicamente nas Américas e nas suas contrapartes da Inglaterra ou da Península Ibérica. O mesmo não é verdade, como nota Anderson, para a imensa população de imigrantes africanos. “Os brutais mecanismos da escravidão garantiram não só sua fragmentação político-cultural, mas moveram também muito rapidamente a possibilidade de imaginar comunidades negras na Venezuela e na África Ocidental se moverem em trajetórias paralelas”³⁴. Anderson menciona a Venezuela como um exemplo, mas o mesmo pode ser dito de todos os países da diáspora negra.

A situação contemporânea (estimulada pelas novas tecnologias) solicita a criação de amplos grupos internacionais e interraciais paralelos, agindo em solidariedade uns com os outros, pois a luta contra a violência racial na atualidade não se baseia nas necessidades de um grupo particular, mas, falando idealisticamente, nas necessidades de todos os cidadãos e sociedades voltados para a defesa dos direitos humanos.

³⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London and New York, Verso, 1991, p. 189. Nota do editor: o livro foi publicado em português sob o título *Nação e consciência nacional*, São Paulo, Ática, 1989.

A melhor compreensão das relações étnicas em uma situação local depende também de uma compreensão do que ocorre em sociedades vizinhas ou distantes, pois a discriminação, criando vítimas isoladas, vitima também a espécie como um todo. A criação de mecanismos políticos aprovados globalmente, como a International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (citada em Nova Iorque em 7 de março de 1966 e ratificada pelo Brasil em 27 de março de 1967) constitui um reforço vital para a supressão da discriminação onde quer que ela seja articulada.

A discussão acerca das relações étnicas no Brasil tem procurado criar outras frentes de debate. As revisões críticas das teorias existentes e o reconhecimento das ligações entre tópicos locais e globais impõem a tarefa de compreender as construções sociais que fazem do Brasil uma nação multirracial. Em vista dessa proposição, é positivo considerar a perspectiva de Howard Winant, que descreve os significados raciais de dadas sociedade e identidades em termos de processos que são “variáveis, conflituosos e contestados em cada nível da sociedade, do intrapsíquico ao supranacional”.³⁵

A análise das interações e conflitos em uma sociedade multicultural como o Brasil requer grande dose de precaução. De um lado, a diversidade de interesses no trabalho, tanto quanto as possibilidades de suas combinações ou confrontações, torna preferível evitar afirmações absolutas ou, por outro lado, conclusões extremamente relativizadas. O que tentamos fazer nos limites desse artigo foi delinear os campos de tensão a respeito das questões étnicas no Brasil, considerando, sobretudo, que nesses tempos de globalização crescente é importante refletir sobre as realidades internas dos grupos e suas inter-relações com as outras sociedades.

³⁵ Winant, p. 139.