

Nemezio Filho
Universidade do Rio de Janeiro

Para além do conceito de “raça”

Resumen

Este trabajo realiza un estudio de la representación de la raza, el mestizaje o la hibridación cultural en los medios de comunicación de masas localizados en Brasil. Se insiste sobre todo en la cultura negra y su mezcla con la cultura indígena y criolla.

Abstract

This work carries out a study of the representation of the race, the miscegenation or the cultural hybridization in the Massmedia located in Brazil. It is insisted mainly in the black culture and their mixture with the indigenous culture and creole culture.

Palabras Claves:

Medios de masa / Hibridación Cultural / Raza / Etnia / Racismo/ Mestizo/ Negro.

Keywords:

MassMedia / Cultural Hybridization / Race / Ethnos / Racism / Mestizo/ Black.

Para prosseguirmos com nossa investigação acreditamos ser necessária agora uma pausa para discutirmos o conceito de “raça”, questionando sua aplicabilidade teórica. A este trabalho interessa o entendimento da “raça”, “etnia”, “racialismo” e “racismo” porque trabalhamos com a análise crítica dos conceitos que a mídia utiliza para referir aos negros brasileiros em todas as suas ações sociais e, mais especificamente, para tratar do “remanescente de quilombo”. Quase sempre a mídia se refere aos negros por meio de um discurso

racial, racializado, excludente. Tentamos aqui proceder a desconstrução desse discurso atentando para o que se convencionou chamar arbitrariamente de “raça” humana. De antemão, parece-nos que o conceito de “raça” não dá mais conta das complexidades contemporâneas a quem lida política e cientificamente com o racismo, e mesmo com quem é vítima dele. Do mesmo modo, é oportuno o questionamento de conceitos como “raça” e “etnia” que têm oferecido algumas das bases teóricas para a edificação de metáforas que tem como objetivo a mobilização de grupos sociais, considerando-se, evidentemente, que metáforas têm sido usadas por grupos dominados e dominantes. Novas alternativas no campo teórico parecem se fazer necessárias e assim as Ciências Sociais devem considerar a possibilidade de serem questionadas pela não atualização do próprio discurso, ou pelo uso de discursos que não explicam (interpretam) o presente social. O discurso construtor do “remanescente de quilombo” não tem como se esquivar dos efeitos desse debate, tanto o discurso produzido pela militância quanto o erigido entre os muros acadêmicos e, posteriormente, ecoados na mídia.

Mesmo na África, o quilombo é transcultural em sua origem (Munanga, 2001) e hoje, no Brasil, não é um ponto isolado em áreas rurais povoadas única e exclusivamente por negros, como o senso-comum faz supor (como veremos no capítulo 2). Assim, os quilombos revelam seus moderadores – negros, brancos e mestiços (com todas as implicações que esta última categoria traz consigo, principalmente no caso brasileiro) (1). Ora, se um dos critérios para as cotas – a qual somos favoráveis – for a “raça”, como insistir nesse direito se “raça” não existe? (2). O conceito nativo como critério seletivo é suficiente? Aparentemente, o que se define no Brasil como “raça” não abraça toda a dimensão do problema. Talvez, neste ponto, o termo negro, como defendeu Munanga, seja mais preciso, político e ideológico: negro virou metáfora de resistência, elemento agregador; “raça negra”, não; com exceção, talvez, para uma militância mais atávica (Munanga, por outro lado, observa a existência social da “raça”).

No século passado, o termo negro foi ressignificado. Era sinônimo de expressão pejorativa no final da década de 30, mas começou a adquirir uma conotação positiva depois de empregado pelos primeiros etnógrafos da cultura negra no Brasil, a exemplo de Raimundo Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Manuel Querino, Gilberto Freyre e Edson Carneiro. O termo negro, como afro-brasileiro, foi utilizado por estes autores para se referir à cultura dos negros, componentes da cultura popular de influência africana. Em seguida, o termo foi popularizado – e, evidentemente, politizado – por outras entidades como a Frente Negra Brasileira, o Teatro Experimental do Negro, a Pastoral

do Negro da Igreja Católica e o Movimento Negro Unificado. Na década passada, até mesmo o governo passou a usar o termo em situações em que definiria determinadas populações como preta ou parda, ainda que não tenha se desprendido da "raça" como categoria. "Atualmente, negro é uma categoria sociopolítica de conotação positiva e constitui, por assim dizer, o termo politicamente correto" (Sansone, 2004: 73).

Frise-se que em relação às terras de preto (conceito sobre o qual nos detemos mais atentamente no segundo capítulo), ser quilombola não é, necessariamente, ser negro, como a militância negra e a imprensa tantas vezes "revelam" em função da metáfora africana (negros "puros" habitando o quilombo) que a palavra "quilombo" traz consigo. É desconhecido, ou evitado, o fato de que o quilombo surge de uma maneira pluriétnica e pluricultural (Munanga, 2001) e não racial no sentido essencialista que a palavra carrega, como se em seu bojo houvesse apenas o "ser negro", resultado último do mito de uma "África única" (Appiah, 1997), exclusivamente negra. Nas palavras de Muniz Sodré: "Um certo senso comum precisa continuar acreditando na idéia de raça ou em algo equivalente. De fato, com a desmoralização científica do conceito de raça, o racismo ideológico ou doutrinário – o mesmo em que trafegaram Oliveira Vianna, Euclides da Cunha e outros – perdeu suas bases biológicas e sobrevive apenas como aberração do pensamento junto a grupos anacrônicos ou a pseudo-cientistas" (Sodré, 1995: p. 6, grifo do autor). Talvez seja preciso avançar na superação de um conceito que chegou a inspirar a criação no Estado Novo de Getúlio Vargas, nos anos 30, do Dia da Raça, para exaltar a tolerância racial do povo brasileiro (Schwarcz, 2001).

E aqui não se trata de "presentificar" o passado, trazer o sentido de "raça" do Estado Novo para o debate brasileiro contemporâneo, mas ir mais além: afirmar que esta idéia de "tolerância" nunca chegou a sumir de fato da imaginação nacional. Um exemplo institucional: quando do embarque de soldados brasileiros para o Haiti, dia 31 de maio de 2004, o então ministro da Defesa José Viegas disse que aqueles integrantes da missão de paz seriam respeitados porque o Haiti, país majoritariamente composto por negros, admira "nossa democracia racial" e "composição étnica" (Jornal da Globo, 31/05/2004). Não chega a surpreender que este seja um discurso afinado, já que dias antes, o comandante do Exército Francisco Roberto de Albuquerque dissera: "O soldado brasileiro, cordial por natureza, por características próprias de nossa cultura miscigenada, multirracial, e amparado pela formação profissional que recebe, mostra aptidão muito acima da média para esse tipo de operação militar" (Folha de São Paulo, 30/05/2004, grifo nosso).

Noutras palavras, uma das proteções com que os soldados brasileiros contrariam no Haiti seria a identificação racial. Inventar-se assim uma “comunidade racial” terceiro mundista e transnacional. O título da matéria também aponta nessa direção: “Empatia vale mais que arma na força de paz”. Pelo visto, o discurso oficial repetido desde o início dos anos 30 não mudou. “Durante algumas décadas, essa concepção mítica prestou inestimáveis serviços à retórica oficial e até mesmo à diplomacia brasileira. Ao forjar uma auto-imagem do país, essa concepção acenava para duas das raças fundadoras, negros e índios, bem como seus descendentes miscigenados, com sua incorporação simbólica à Nação. Seduzia simultaneamente os brasileiros brancos com a idéia de igualdade das oportunidades existentes entre pessoas de todas as cores, isentando-os de qualquer responsabilidade pelos problemas sociais dos não-brancos” (Hasenbalg, 1997: 12).

Enquanto isso, a transformação do termo negro foi resultado do discurso como prática ideológica e política, no sentido definido como Fairclough (2001), aquele discurso que “mantém e transforma as relações de poder e as entidades coletivas (classes, blocos, comunidades, grupos) entre as quais existem relações de poder. O discurso como prática ideológica constitui, naturaliza, mantém e transforma os significados do mundo de posições diversas nas relações de poder” (p. 94). É que o negro foi o pivô de batalhas discursivas interétnicas. Atentemos, pois, para o uso do termo no caso quilombola.

Uma das maiores autoridades brasileiras no assunto “remanescente de quilombo”, o antropólogo Alfredo Wagner B. de Almeida (2002), acredita não ter sido coincidência “a redução de dezenas de povos com línguas, culturas, religiões e até caracteres físicos diferentes a um único conceito de ‘negros’ ” (p. 207). Era preciso aniquilar as identidades culturais daqueles diferentes grupos étnicos (bantus, cabindas, benguelas, cassanges, macuas, fulas, bornus...), reduzidos à condição negros (Ibid.). O primeiro passo da rebeldia dos oprimidos foi quando os vários povos africanos “ ‘aceitaram’ serem transformados em ‘negros’ ”, pois dessa forma, os africanos tiveram a primeira rejeição ao poder dominante: assumiram a unidade (de serem negros) e de formarem um só povo; tendo plena consciência de suas diversidades os negros transformaram-se em malungos [i.e, companheiro de viagem, na língua banto]” (Ibid, 2002: 208, grifo do autor). Bem mais tarde, o fator étnico garantiria a unidade dos grupos quilombolas, formando uma identidade coletiva. E isso está para além da “raça”. Citando comunidades quilombolas do Maranhão, Alfredo Wagner (Ibid.) afirma que “não constitui estranheza constatar que se auto-definem como ‘pretos’ pessoas que se porventura fossem classificadas por traços morfológicos poderiam ser tomadas como índios (...) No sentido oposto, tem-se

aquelas situações em que pessoas que por traços morfológicos poderiam ser definidos como 'pretos' se auto-definem com 'índios' (p.23). Tal atitude dessas comunidades tem motivos concretos para ocorrer".

As estratégias de identidade étnica são produtos de antagonismos e devem ser pensados relacionalmente. A quem interessa o princípio da "pureza racial" nestas situações de conflito aberto senão às forças da dominação guiadas pelos velhos princípios divisionistas? A autodefinição, à qual corresponde uma mobilização concreta nos confrontos com os "fazendeiros", se constitui num dado essencial e parece falar mais alto que as classificações de fora, fruto de imposições históricas. Percebe-se uma luta pela autoridade de classificação mais legítima, que bem traduz a dimensão atual dos conflitos. Quem detém o poder de classificar o outro pode fazer prevalecer seu próprio arbítrio e seu próprio sentido de ordem (Op. cit: 24).

E, ao contrário dos que o senso comum propagado pela mídia costuma pregar, as áreas de remanescentes de quilombos não são essencialistas, puras, formadas por "negros como os negros africanos". Há pouco tempo (2002), o American Journal of Human Biology publicou artigo de pesquisadores do Laboratório de Genética Humana e Médica, da Universidade Federal do Pará, apresentando o resultado de uma investigação sobre as contribuições genéticas de outros grupos étnicos, e não apenas negros, na formação de comunidades de remanescentes de quilombos do Curiaú, na região metropolitana de Macapá (AP). Por meio da herança genética que só pode ser passada pelas mães (mtDNA), descobriu-se contribuição genética 53% africana e 47% indígena; quanto a contribuição genética que passada apenas pelos pais (Y-DNA) obteve-se 57% africanos, 37% europeus e 6% de indígenas (Santos, et al., 2002). Em entrevista ao autor, os pesquisadores informaram que outras investigações estão sendo feitas em áreas quilombolas do Pará com resultados semelhantes. Como se nota, o quilombo foi lugar de guarida, ambiente de socialização, para bem mais do que negros "puros".

É lícito perguntarmo-nos, portanto: a diferenciação analítica pela "raça" é mesmo sinônimo de tolerância ou justamente de seu oposto?

São muitas as maneiras que a "raça" é aplicada ao ser humano. Desde à diferenciação de grupos identitários como, no caso brasileiro, para se informar que se tem raça para executar determinada tarefa até a afirmação que determinada "raça" não tem caráter. O que nos interessa aqui, porém, é compreender como o conceito é utilizado tanto por aqueles aos quais interessa manter o discurso racista e segregador quanto pelos que da mesma palavra fazem uso para a reivindicação de direitos historicamente suprimidos – como alguns membros da militância negra brasileira e cientistas sociais –, além de entender o papel

da mídia nesse contexto. Também é importante discutir a insistência na utilização de uma categoria que, como se sabe, é biologicamente insustentável. Voltemo-nos, pois, mais uma vez, à Biologia.

Durante seminário promovido pela Universidade Federal Fluminense, em 2003 (3), um doutor em Biologia, Sérgio Danilo Júnior Pena, deixou estupefata grande parte de uma platéia de estudantes de Ciências Sociais e Humanas e professores da área, quando afirmou: “Dos cerca de 35 mil genes que compõem o ser humano, apenas 20 deles determinam a cor da pele, a espessura dos lábios, o formato do nariz e o tipo de cabelo”. É um dado ainda mais “incômodo” para a situação no Brasil, onde o racismo é materializado principalmente pela cor da pele, e não por uma herança genética, como o verificado nos EUA e na África do Sul (4): é biologicamente tênue o sustentáculo do racismo brasileiro.

“Biologicamente não faz sentido falar em raças humanas”, continuou Sérgio Pena: “Geneticamente, os europeus são as mesmas pessoas do norte da África, da Índia e os árabes”. Para ele, cor é uma casca virtual que reflete adaptações morfológicas após a saída do homem da África. Um europeu seria assim um negro descorado. Há mais: outros estudos mostram que, “dependendo do caso, o genoma de um africano pode ter mais semelhanças com o de um norueguês do que com alguém de sua cidade” (Kenski, 2003: 45).

O racismo brasileiro, independente das considerações biológicas, é exercido em função da “cor”, numa gradação cromática – quanto mais próximo da pele branca, menor é a discriminação e vice-versa. E, como aponta Hall, “raça” é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão – ou seja, o racismo. Contudo, como prática discursiva, o racismo possui uma lógica própria (Hall, 1994). Tenta justificar as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão racial em termos de distinções genéticas e biológicas, isto é, na natureza” (Hall, 2003).

É no sentido da raça ser uma “construção política e social” que Schwarcz (2001) afirma que “na maioria das vezes em que oficialmente se falou sobre esse país, o critério racial foi acionado: ora como elogio, ora como demérito e vergonha”. E pondera: “No entanto, assim como se sabe que o nacionalismo é, no limite, uma invenção, é preciso deixar claro, também, que não se trata de um discurso meramente aleatório” (p.10): são construções que não surgem espontaneamente – são metáforas edificadas para atingir objetivos não raramente excludentes.

Na mesma mesa-redonda em que Sérgio Pena fez sua palestra (“Epistemologia na pesquisa em relações raciais – a questão dos conceitos”), a

antropóloga Giralda Seyferth informou que o conceito de raça surgiu há 250 anos, provavelmente na Itália. Por outro lado e na mesma mesa-redonda, o também antropólogo Kabenguele Munanga garantiu que o conceito de racismo surgiu por volta da década de 20 do século passado. Para ele, a concepção do racismo sob a ótica do campo biológico muda a partir dos anos 70 do século XX. O "novo racismo" se sustenta na noção de etnia (estrutura lexical e cultural), diferença e identidade cultural. "Mas as vítimas continuam as mesmas". É por isso que Munanga usa, em sentido político e ideológico, as categorias sociais "branco" e "negro". Etnia, para Munanga, não é uma entidade estática, nasce e desaparece historicamente. Isso justifica o fato de que não se pode falar de cultura negra ou branca no singular. Quando se usa negro e branco referimo-nos a sujeitos sociais porque "raça" não existe (5).

Já Denis Blondin (1990) identifica uma problematização mais nas idéias de "raças" do que no racismo e sua evidência em particular. Desta maneira, cabe a pergunta: onde localizar teoricamente o racismo? Para justificar que outras formas de dominação, como entre sexos, classes sociais, ordens religiosas ou culturais ele se situa? Poderíamos perguntar se o racismo seria sempre dependente de algo. Blondin cita Albert Memmi, que incorpora a noção de vítima à sua concepção de racismo e não reconhece uma superioridade inata a cada grupo étnico, ainda que o autor discuta como o mundo se dividiu na noção de "raças", principalmente a partir do olhar ocidentalizante: o racismo, assim, serviu para justificar agressões e atenuar consciências.

Blondin informa que Delacampagne (1983), por outro lado, defende que o racismo começa com o uso do conceito de "raças" e com a concepção de uma humanidade repartida em "raças", independente mesmo de toda hierarquização. Para efetuar sua pesquisa (a apreensão do racismo nos manuais escolares), Blondin usa como ponto de partida a crença na existência de "raças" humanas, adotando a posição de Delacampagne para examinar as conseqüências teóricas desse postulado. Para evitar as complicações que a palavra racismo pode provocar num texto com boas intenções analíticas, Delacampagne preferiu falar de "racialismo" (racialisme), ao invés de racismo para designar seu objeto – o componente cognitivo da separação da humanidade em "raças", indiferente às valorizações racistas e até as decididamente anti-racista.

De outro modo, para o racialismo, o racismo é socialmente construído, como no caso do ódio americano contra os russos durante a Guerra Fria: não há, evidentemente, uma "raça" russa (apenas politicamente construída), uma vez que a antiga URSS era uma colcha de "repúblicas" unidas à força; nada que impedisse, porém, a idéia do americano médio, de que a "raça" russa (comu-

nista, anti-libertária, uma negação à individualidade) era uma ameaça ao american way of life.

Não deixa de ser curioso, portanto, que muitos racistas e ditos não-racistas, conservadores e militantes da tolerância interétnica, se apeguem tanto à idéia de “raça”, que se unam justamente naquilo que mais os separam. Para ficarmos em poucos exemplos iniciais: nos EUA, os estados escravocratas do Sul aboliram a categoria mulatto para evitar a perda de poder para os mestiços, que poderiam reivindicar mais direitos por não serem essencialmente negros, embora qualquer um que tivesse uma gota de sangue negro seria considerado inferior. Depois da Guerra Civil, mesmo os negros rejeitaram o “mulato”. Negros (e mulatos) acreditavam que o termo negro era mais apropriado na luta contra a discriminação (Ribeiro, 1996).

No Brasil, a idéia de raça foi importante na batalha abolicionista, na aprovação de leis pró-negro na Constituição de 88 e agora na efetivação das cotas raciais. Mas até quando – e quanto – a “raça” efetivamente auxiliou etnias hierarquicamente desfavorecidas? “Raça”, entendida como um todo orgânico que une e funda comunidades, não impede que brigas tribais devastem vidas diariamente na África, que gangues de jovens negros se enfrentem nos EUA e no Brasil, e nem mesmo tem unido os negros brasileiros em torno da polêmica das cotas raciais. E que tipo de apelo retórico terá a palavra no momento em que a Biologia cada vez mais afirma que “raças” humanas não existem?

“A discussão de políticas afirmativas para a população negra, por exemplo, conta, entre seus adversários, com os melhores e mais renomados cientistas sociais do país. Esses argumentam que tais políticas contrariam os valores liberais (Reis, 1997) e ferem a inteligência nacional (DaMatta, 1997; Fry, 2000)” (Guimarães, 2002: 71). Na interpretação de Guimarães, tais autores se colocam contra as cotas porque reforçam identidades étnicas e raciais e reificam o racismo e também contrariam nossa tradição cultural. E conclui: “Os intelectuais que defendem políticas antipobreza mais radicais, que levem em conta a discriminação racial e de gênero, seriam, portanto, ou pouco refinados para entender a complexidade da cultura brasileira, ou estariam contaminados ideologicamente com o movimento negro” (Ibid.).

Porém, o recorte racial, defendido por Guimarães e utilizado com argumento para a obtenção das cotas, não seria justamente o problema? Claro que a oposição às cotas para negros feitas por cientistas como Fry e DaMatta está lado das questões ditas raciais, mas poderia ser interessante a discussão com eles sem o escudo teórico da “raça”. Ninguém discorda que os negros são menos favorecidos que os “brancos” no Brasil. Mas isso quer dizer que há uma hierarquização cromática mais inteligível aos brasileiros quando utilizada poli-

ticamente de que o conceito de "raça". Então porque insistir nele social e biologicamente enquanto instrumento analítico científico? As cotas, note-se, seriam para beneficiar a raça negra, socialmente e historicamente discriminada. Mas o que é a raça negra?

O antropólogo inglês, negro, Paul Gilroy, um dos intelectuais de maior destaque na atualidade, defende que o conceito de "raça" simplesmente deveria ser abolido de nosso vocabulário. Ele vê uma crise da "raça" e da "raciologia". Entre os vários argumentos para sustentar sua teoria, assinala o fato de o pensamento racista não resolver as contradições dos conflitos étnicos na África (muitos dos líderes de massacres, aliás, foram educados no Ocidente, mesmo que tal fato freqüentemente seja esquecido pela mídia): "Isto é uma crise porque a idéia de raça tem perdido muito de sua credibilidade no senso-comum, porque o trabalho cultural e ideológico que está sendo produzido e reproduzido é mais visível do que foi antes, porque tem sido despida de sua integridade moral e intelectual, e porque há a chance de impedir sua reabilitação. Incitado pelo impacto do genoma, "raça", como definida no passado, também tornou-se mais vulnerável às argumentações de uma mais acurada e menos determinística biologia" (Gilroy, 2000, p. 28-9). Da mesma maneira, o filósofo ganês e estudioso da cultura afro-americana Kwame Appiah é avesso ao uso do conceito de "raça". "Falar de 'raça' é particularmente desolador para aqueles de nós que levamos a cultura a sério. É que, onde a raça atua – em lugares onde as 'diferenças macroscópicas' da morfologia são correlacionadas com 'diferenças sutis' de temperamento, crença e intenção –, ela atua como uma espécie de metáfora da cultura; e só o faz ao preço de biologizar aquilo que é cultura, a ideologia" (Appiah, 1997: 75, grifo do autor).

Ainda assim, porém, muitos autores defendem a manutenção do conceito de raça como elemento analítico, a exemplo de Guimarães (1999, 2002, 2003). Para ele, "raça" é um construto social e que deve continuar sendo utilizado tanto pela academia como pelo Movimento Negro; para este último, como uma espécie de bandeira reivindicatória contra injustiças historicamente praticadas contra os negros.

"Sob os ideais progressistas de negação de raças humanas e de afirmação de um convívio democrático entre as 'raças' vicejam preconceitos e discriminações que não se apresentam como tais, o que termina por fazer com que esses ideais e concepções continuem a alimentar as desigualdades sociais entre brancos e negros" (Guimarães, 2002: 74). Entretanto, poderíamos perguntar se a não utilização da "raça" forçaria a parcela conservadora da população a formular novas justificativas para o seu preconceito, expondo-a ao próprio irracionalismo da proposta. Tem-se que concordar com Guimarães, sem dúvida,

quando ele afirma que “a divisão entre brancos e negros está presente no nosso cotidiano, ainda que outras formas de classificação pareçam sobrepujá-la” (Ibid.: 74-75), mas isso parece ocorrer independente do conceito utilizado. Mesmo as fortes considerações metodológicas de Guimarães dão margem a ponderações inquestionavelmente científicas em meio às argumentações de assunto tão cientificamente intenso e politicamente apaixonante: “Ademais, reduzir a análise de qualquer realidade a um único conceito é sempre simplório. Certamente esta não foi, nem poderia ser, uma intenção interpretativa minha; ao contrário parece ser o risco que sempre corre a leitura não-analítica, ao perceber o *ceteris paribus* envolvido na análise de qualquer aspecto da realidade social” (Ibid.: 76).

Entre os muitos argumentos em favor de sua posição, um deles parece-nos generalizante – seus textos insinuam que aqueles que discordam de sua crença na manutenção do conceito de “raça” estariam validando o mito da democracia racial, teoricamente erigido por Gilberto Freire. Nada mais falso: o próprio Guimarães observa mudanças no racismo brasileiro, desde a mudança do estatuto de “raça” para “cor”, às tentativas de embranquecimento da população ou a negação da diferença. Curiosamente, porém, quem discorda de “raça” é anacrônico – teria que, necessariamente, filiar-se a Freyre?!

Quando o país cria novas formas de externar seus preconceitos de cor, percebe-se racista, não ignora o próprio preconceito, fornece estofos para o sentimento em favor das reparações sociais em favor, por exemplo, de estudantes negros pobres dos centros urbanos ou da concessão de títulos aos moradores das áreas de “remanescentes de quilombos” interior do Brasil afora. Ou é fácil supor que essas reparações de Estado seriam tão rapidamente obtidas por este segmento da população apenas 30 anos atrás? Este trabalho, embora simpático à metáfora do negro, não pretende apontá-la como substituta definitiva para “raça”, apontada como instrumento retórico, no mundo discursivo (e midiático), para as reivindicações sociais, mesmo entendendo que “raça” pode deixar de existir seriamente como arma reivindicatória nas próximas décadas. Mas pretende, sim, sugerir o negro como metáfora política não apenas dos negros. Ficamos assim, momentaneamente, menos na posição “do que fazer, então?”, e mais para o “vamos conversar”.

É com esta disposição que podemos fazer a mesma pergunta de Guimarães (1999: 59) para chegar, quem sabe, a uma conclusão diferente: “É legítimo, quer do ponto de vista ético, quer do ponto de vista científico, utilizar o conceito de ‘raça’ nos nossos trabalhos [dos sociólogos]?” Para ele o conceito de raça voltou a ser importante “para as nossas ciências sociais” (p. 62) e antes dessa conclusão já apontara que

As novas formas culturais do movimento negro na América Latina e no Brasil (Agier e Carvalho, 1994; Argier, 1993; Wade, 1993) têm enfatizado o processo de re-identificação dos negros em termos étnico-culturais. Ao que parece, só um discurso racista de auto-defesa pode recuperar o sentimento de dignidade, de orgulho e de autoconfiança, que foi corrompido por séculos de racismo corrompido e ilustrado. O ressurgimento étnico é, quase sempre, amparado nas idéias gêmeas de uma terra a ser recuperada (o território dos antigos quilombos; ou a transformação, largamente simbólica, de quarteirões urbanos empobrecidos em comunidades ou "quilombos" negros), e de uma cultura a redimir e purificar, no contato com uma África imaginária, a África trazida e mantida como memória (Ibid:58, grifos do autor).

Tal posição não pode, nem poderia, ser consensual dentro ou fora da academia. É Gilroy (2000) quem apresenta alguma das bases do dissenso. Se dizendo pronto para enfrentar as ironias contra sua posição de crítica "intelectual, ética e política" contra as "raças" e a "raciologia", antecipa que esta orientação poderia ser vista – e de fato foi – como uma traição àqueles grupos dos quais alegações oposicionistas, legais e mesmo democráticas surgiram do que sobrou de identidades e solidariedades forjadas, a grande custo, pelas categorias dadas a eles por seus opressores. Para Gilroy, renunciar a "raça" para propósitos analíticos não significa jogar todos os seus apelos no mundo profano das políticas culturais como um equivalente formal. Menos defensivamente, ele pensa que tamanho risco, no meio de uma significativa transformação política e tecnológica que de algum modo fortalece absolutismos étnicos e primordialismos, demanda uma reação radical e dramática (p. 52).

Toda a argumentação de Gilroy é fortemente calcada nas modernas descobertas da Biologia, o que se para muitos é prova incontestável de que a "raça" é um conceito que deve ser afastado de pesquisas sérias para outros é justamente a prova de que a argumentação do antropólogo inglês não contempla como deveria as nuances sociais do dia-a-dia, quase sempre indiferentes, pelo menos nos momentos primeiros, as descobertas dos tubos de ensaio. Mas nem mesmo essa segunda posição parece deixar de lado que, como pontuou Gilroy, os avanços da tecnologia vão ser refletir para o bem ou para o mal na vida de grupos subalternos. Suas lideranças e pesquisadores precisaram de ferramentas conceituais para enfrentar, por exemplo, os ataques discursivos de cerceamento de direitos no período pós-genoma. "Raça" será uma ferramenta eficaz para a manutenção do avanço da luta desses grupos?

"Raça é um monstro. É tremenda e terrível e incrivelmente resistente. Raça muda de forma, tamanho e cor de acordo com a necessidade. É um monstro por causa da maneira pela qual foi empregada para a justificação de opressão

sistemática e para os grandes assassinatos de enormes populações”, denuncia Brian Niro (2003:1) no início de sua investigação sobre a invenção da raça a partir do Iluminismo. Para ele, “raça” personifica uma dimensão política, um conceito pragmático, ativo, tangível, corpos de informação (p.17). “Raça” foi inventada para aplacar a consciência ocidental em relação a “necessidade” de se escravizar seres humanos que, a partir, por exemplo de releituras da Bíblia, “descobriu-se” que nem todas as “raças” descendem de Adão e Eva, o que era conveniente para a economia da época. Desta maneira, a “raça” emerge do Iluminismo através da combinação de classificação “científica”, ordem, religião (p. 57). “Raça” surge para excluir. Alguns clássicos da literatura também são reinterpretados (por exemplo, por Kant e Voltaire) e até produzidos (Mary Shelley) para justificar essa necessidade de exclusão, e quase nunca, séculos depois a apropriação da “raça” por grupos subalternos, serviu para incluir e mesmo unificar, diferente das associações interétnicas.

Citando a négritude e o Renascimento do Harlem, dois movimentos que, a exemplo do pan-africanismo, supunham uma “solidariedade racial” entre os negros, Niro reflete: “Se a raça, e a essência racial, é um componente fundamental de cada movimento, nós podemos nos perguntar por que os dois momentos falharam tão completamente” (Ibid.:184). Não é uma reflexão isolada entre os pesquisadores em língua inglesa, como podemos verificar: “Estou mais cético do que nunca a respeito de qualquer possibilidade libertária e emancipadora intrínseca da mobilização política em torno da identidade étnica e da “raça” (Sansone, 2004: 10). Em relação ao Brasil, Sansone analisa:

(...) o interesse renovado na “raça” e na etnicidade, no Brasil, faz parte de uma tendência internacional generalizada, que leva em conta três fatores interferentes inter-relacionados: o papel dos meios de comunicação de massa e da globalização; a mudança da agenda política do mundo do mundo acadêmico; e a inexistência de uma perspectiva comparada madura e internacional sobre as relações raciais e a etnicidade no Brasil (Ibid.: 14).

Concordemos por um momento que grupos subalternos (negros, índios) tenham em suas etnias e “raças” a força para reivindicações. Qual o poder futuro desse discurso diante do “branco” no momento em que a “raça” é posta em cheque? Não se trata aqui de negar o problema racial brasileiro, que existe socialmente, mas de entendê-lo a partir de outra categoria analítica, uma vez que a “raça”, acreditamos, pode voltar-se mais uma vez contra os grupos subalternos que dela fazem uso como instrumento metafórico de reparação de injustiças. “Raça” pode não possuir as respostas conceituais para futuros enfrentamentos teóricos e políticos, mas negro, talvez sim. “No Brasil, a negritude não é uma categoria racial fixada numa diferença biológica, mas uma

identidade racial e étnica que pode basear-se numa multiplicidade de fatores: o modo de administrar a aparência física negra, o uso de traços culturais associados à tradição afro-brasileira (particularmente na religião, na música e na culinária), o status, ou uma combinação desses fatores" (Sansone, 2004: 25).

Seria interessante ao nosso propósito neste trabalho nos lembrarmos da observação de Paul Gilroy sobre os estudos de fenomenológicos de Frantz Fanon: a personificação "epidermializada", diretamente inspirada pela maior descoberta hegeliana de Fanon – a de que o curso da dominação no poder colonial é a condição não de ser negro, mas de ser negro em relação ao branco (Gilroy, 2000: 40). Para Gilroy, que segue numa direção anteriormente apontada por Fanon, é necessário libertamo-nos de todo o pensamento racializado, e não apenas da supremacia branca, sendo possível assim a única reação ética aos erros conspícuos que as raciologias continuam a solicitar e autorizar, já que aquela situação branco/negro não ficou confinada nem ao passado, nem às colônias (Ibid.: 40-45).

No Brasil esta aparenta ser uma relação ainda mais complexa. Como discutir o pensamento racializado de brancos e negros, ou a relação entre negros e brancos se "aquí ninguém é branco"?, para apropriarmos-nos da provocativa observação de Liv Sovik (2004) num trabalho que estuda a representação das relações raciais nos meios de comunicação e procura formas de analisar a hipervalorização implícita do branco. A forma de ser branco na produção cultural do Brasil se dá, segundo Sovik, em meio à convivência dos sentimentos de inferioridade e superioridade: a branquitude (palavra que, como coisa inventada, é tão estranha ao vocabulário nacional que é denunciada como erro pelo corretivo do computador, ao passo que negritude não) é manifestada lembrando-se ansiosamente seus antepassados europeus e estudando o negro, ao lado de quem sua brancura é ressaltada (Ibid). É o que se observa também nas ruas e bares, indiferente ao desdém dos observadores europeus, uma vez que "só os europeus teriam direito a seu eurocentrismo" (Ibidem: 368), pano de fundo de todo poder branco. Mas isso importa lateralmente em terras brasileiras porque a branquitude não é genética, "mas uma questão de imagem. Portanto, tem um de seus principais campos de estudo nos meios de comunicação (...) Os produtos culturais de massa veiculam a cultura hegemônica, em sua articulação instável de diferenças internas à sociedade. O resultado, em geral, é de aparência branca, pois a branquitude continua sendo uma espécie de projeto para a Nação" (Ibid.: 369-70).

Afirmamos em vários momentos desse trabalho que o Brasil vem repensando, forçosamente em muitos momentos, o seu modo de "ser racista". Nos meios de comunicação, campo desta tese, o problema racial costuma ser trata-

do sempre com um mal disfarçado constrangimento de sua existência, problema muitas vezes estimulado pela própria mídia contemporânea, como esperamos demonstrar nos capítulos posteriores. “Como pensar o fato de que os brancos estão em evidência desproporcional nos meios de comunicação, mas que esse fato não parece criar constrangimentos?”, pergunta Sovik (...) Aqui ninguém é branco, mas as louras reinam nos espaços públicos, o padrão de beleza ainda é europeu e a branquitude dificilmente é combatida porque sempre silenciada (Ibid: 371). Os conflitos disfarçados entre negros e brancos vêm se tornando mais evidentes na medida em que o negro pressiona por mudanças.

A reação conservadora às cotas raciais para as universidades, o funcionalismo público e nos meios de comunicação (a televisão e a publicidade do governo federal) faz ressaltar os esforços em manter a hegemonia dos brancos na construção da etnicidade dominante. A imposição, por ato do governo federal brasileiro, durante a III Conferência das Nações Unidas contra o Racismo Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, em Durban, em setembro de 2001, do princípio de quotas raciais no acesso à educação superior, deu ao governo uma imagem de consciência da desigualdade racial no país, que se ampliou com a aplicação de cotas raciais no acesso à educação superior, deu ao governo uma imagem de consciência da desigualdade racial no país, que se ampliou com a aplicação de cotas raciais às contratações de servidores públicos pelos ministérios. Em novembro de 2001, a Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro acrescentou uma lei que destinava metade das vagas nas universidades estaduais do Rio a alunos de escolas públicas, um dispositivo para fazer com que a população estudantil tivesse a mesma feição racial da população em geral: 44% negra ou parda. No vestibular para o ano letivo que começa no primeiro semestre de 2003, 643 vestibulandos que se declararam negros ou pardos se classificaram a partir das cotas raciais. De repente, os brancos começaram a anunciar-se como tais, a questionar afirmações de identidade racial negra que poderiam ser “mentirosas”: brancos fingindo ser negros para conseguir vantagens. Em lugar de afirmar a mistura racial, volta-se contra eventuais ambigüidades. A reafirmação da mistura racial, essa idéia eficaz, e a maior aceitação das análises baseadas em classe do que raça, ainda encontram um lugar na resistência menor a cotas para os alunos de escolas públicas, que agride menos o poder e o privilégio dos brancos (Sovik, 2004: 372-3)

A longa citação acima é justificada pela lembrança de que no final do século XIX negros e mestiços eram apontados como os responsáveis por um devir não-civilizado (no sentido ocidental) do Brasil (Schwarcz, 2001), e agora são tidos como privilegiados por determinações políticas, o que estaria levando muitos brancos a se definirem como negros. Neste caso, sob o ponto de vista social-analítico, é de “raça” que estamos falando aqui ou da manutenção histórica de privilégios de indivíduos que se julgam socialmente brancos? Como responder as acusações de “privilégios” que a “raça” negra estaria usufruindo

utilizando este mesmo conceito nos meios acadêmicos e políticos? Esta é, pelo menos, uma escolha historicamente coerente e eticamente aceitável? Principalmente quando se sabe que “nessa sociedade marcada pela desigualdade e pelos privilégios, a ‘raça’ fez e faz parte de uma agenda nacional pautada por duas atitudes paralelas e simétricas: a exclusão social e a assimilação cultural. Apesar de grande parte da população permanecer alijada da cidadania, a convivência racial é, paradoxalmente, inflacionada sob o signo da cultura e reconhecida como ícone nacional” (Ibid.: 86). Que tipo de benefício aos grupos subalternizados a “raça” lhes proporcionou para justificar a manutenção do conceito como ferramenta analítica?

Teorizando a partir da realidade africana, Appiah põe o dedo numa ferida que também dói dos dois lados do Atlântico quando afirma que quem nega a realidade biológica das “raças” ou a “verdade” das ficções nacionais “é tratado pelos nacionalistas e pelos ‘adeptos da raça’ como se estivesse propondo o genocídio ou a destruição das nações, como se, ao dizer que literalmente não existe uma raça negra, estivesse obliterando todos aqueles que afirmam ser negros” (Appiah, 1997: 243). Para ele, e para a problemática dessa tese (as representações da mídia sobre o “remanescente de quilombo na Amazônia”), “não há razão para crer que o racismo seja sempre – ou mesmo usualmente – promovido pela negação da existência das raças; e, embora haja uma certa razão para desconfiar que os que resistem aos remédios legais para a história do racismo poderiam utilizar a inexistência da raça para se posicionar (...) contra uma ação afirmativa” (Ibidem). E lembrando Tzvetan Todorov: “A existência do racismo não requer a existência de raças” (Ibid.). Trazendo a questão ao nosso problema: o discurso quilombola resistiria à crítica à manutenção do conceito de “raça” como instrumento analítico? E, se a resposta for negativa, o problema desse discurso não seria justamente ter como um de seus alicerces, explícita ou implicitamente, a idéia de raça negra?

Retornando mais uma vez à análise de Appiah, o autor ganês enxerga falsidades inúteis e perigosas na idéia de “raça”, principalmente porque as objeções à “raça” pareçam teóricas demais. Mas, “se os africanos puderem unir-se em torno da idéia da Pessoa Negra, se puderem criar através dessa idéia, alianças produtivas com os afro-americanos em com as pessoas de ascendência africana da Europa e do Caribe, essas objeções teóricas decerto empalidecerão à luz do valor prático dessas alianças”. Ele lembra ainda que na Diáspora pessoas de várias cores uniram-se como vítimas do racismo (sul-asiáticos, hispânicos, árabes, turcos e, lembremos nós, os próprios quilombolas na Amazônia) e obtiveram avanços essenciais. “Em suma, penso ser bastante claro que uma concepção da raça enraizada na biologia é perigosa na prática enganosa na teoria:

a unidade africana e a identidade africana precisam de bases mais seguras do que a raça” (Idem, pp. 243-245).

Em relação ao Brasil, Schwarcz afirma que desde há muito tempo que se a “raça” virou definição nacional, também é atributo do Outro, o que justificaria talvez o permanente questionar da identidade nacional. “Raça”, constata ela, apesar de desmontada teoricamente, identificada como categoria nativa que varia histórica e socialmente, “continua presente como modelo descritivo e muitas vezes analítico”. E especula: “Quem sabe, no Brasil, parafraseando a expressão de Marshall Sahlins, o mito tenha virado história e a história, realidade; ou quem sabe a história não passe de uma boa metáfora” (2001: 78-86).

Diante de tudo o que foi exposto não deixar de ser interessante notar que autores como Guimarães (2002) e Azevedo, na sua argumentação contra o sistema de cotas (2004), afirmem que o conceito de “raça” está ressurgindo no Brasil. Mas quando foi mesmo que ele deixou de ser empregado, se é política oficial de governo, se é repetido na mídia, pelo Movimento Negro e por muitos acadêmicos? “Desgraçadamente, o conceito de raça, como a palavra em si mesma, está aí para ficar. (...) Raça está nos lábios e nas mentes dos políticos, dos especialistas, da população em geral, do ativo, do apático igualmente. De fato, para muitos acadêmicos, políticos e profissionais, raça é um negócio assustador” (Niro, 2003: 1). Ele não está sozinho em sua aversão, nem na certeza da manutenção do termo:

Aliás, a força da “raça” está precisamente em sua popularidade, que caminha de mãos dadas com sua indeterminação – seu caráter conceitualmente cego e sua má utilização, amígdala mortífera, ao longo de sua história. “Raça” é uma categoria étnica – nativa – muito poderosa. Até os pesquisadores que tende a abominar esse termo, como eu, são forçados a se haver com sua popularidade – possivelmente crescente – e seu uso inusitado. Parece cada vez mais difícil opor a essa força da “raça” a afirmação moral – corretíssima, porém rígida e estática – de que “não existem raças verdadeiras mas apenas raça humana”, como a maioria dos antropólogos vem tentando fazer nos Estados Unidos e noutros lugares, nestas últimas cinco décadas (Sansone, 2004: 16).

Afirmamos aqui não há “raça”, mas relação racial; em que a “raça” é o substituto do Outro social, funcionando como um deslocamento semântico do outro. Sabemos que não é possível recusar o termo em sua circulação ideológica, mas, mesmo aí, ela é paradigma e não essência e, como é sabido por todos, paradigmas podem ser mudados. Em nossa crítica a forma com a mídia trata o discurso de grupos como os “remanescentes de quilombos”, não pretendemos aqui utilizar ferramentas de análise que nos parecem inadequadas ao

nosso trabalho, como as que mantêm a "raça" como instrumento analítico. Em maior ou menor grau, o tema pontua toda esta tese.

Bibliografia

- ALMEIDA, Alfredo Berno Wagner de (1998): *Quilombos: tema e problema. Projeto Vida de Negro. Jarmy dos Pretos: terra de mocambeiros*. São Luís: Coleção Negro Cosme, vol. II. CCN-MA/SMDDH.
- (2002): *Terras de preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento*. São Luís: Coleção Negro Cosme, vol. III, CCN-MA/SMDDH, mar.
- APPIAH, Kwame Anthony (1997): *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de (2004): "Cota racial e Estado: abolição do racismo ou direito de raça?", In: *Cadernos de Pesquisa Fundação Carlos Chagas*. Jan./abr., n. 212, pp.213-239.
- BLONDIN, Denis (1990): *L'apprentissage du racisme dans les Manuel scolaires*. Quebec: Agence D'Arc inc.
- FAIRCLOUGH, Norman (2001): *Discurso e mudança social*. Brasília. Ed. UNB.
- GILROY, Paul (2000): *Against race: imagining political culture beyond the color line*. Massachusetts: Belknap/Harvad.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. (1999): *Racismo e anti-racismo no Brasil*, São Paulo: Editora 34, Racismo e anti-racismo no Brasil, p. 37-68.
- (2002): "Classes, raças e democracia". São Paulo: Editora 34, *Raça e pobreza no Brasil*, p. 47-77.
- (2003): "Como trabalhar com "raça" em sociologia". *Educação e pesquisa*, v.29, n.1, ps. 93-106, jan./jun. 2003.
- HALL, Stuart (2003): *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. SOVIK, Liv (apresentação e org.). Belo Horizonte: UFMG/Humanitas.
- HASENBALG, Carlos (1988): "Discurso sobre a raça: pequena crônica de 1988". In: CONTINS, Márcia (org.). *Visões da Abolição*. Rio de Janeiro. ECO/UFRJ, Governo do Estado do Rio de Janeiro: 1997.
- KENSKI, Rafael (2003): "Vencendo na raça". *Super Interessante*, no 187. São Paulo, p. 42-50, abr.
- MUNANGA, Kabengele (2001): "Origem e histórico dos quilombos em África". In: MOURA, Clóvis (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Alagoas: Edufal, 2001.
- NETO, Ricardo Bonalume (2004): *Empatia vale mais que arma na força de paz*. Folha de São Paulo, São Paulo, 30 mai. Mundo, p. A20.

Nemezio Filho

- NIRO, Brian (2003): *Race*. New York: Ed. Palgrave Macmillan.
- RIBEIRO, Fernando Rosa (1996): *Apartheid and democracia racial: South Africa and Brazil in contrast*. Tese de doutorado. Universidade de Utrecht. Coloured as other, p. 111-132.
- SANTOS, Ândrea Kely Campos Ribeiro dos; PEREIRA, Jaciléia Maria; LOBATO, Mario Roberto F; CARVALHO, Bruno Maia; GUERREIRO, João Farias; e SANTOS, Sidney Emanuel Batistas dos (2002): “Dissimilarities in the process of formation of Curiaú, a semi-isolated afro-Brazilian population of the Amazon Region”. *American Journal of Human Biology* 14: 440-447. EUA, NY: Ed. Wiley-Liss.
- SANSONE, Livio (2004): *Negritude sem etnicidade*. Salvador: Edufba/Pallas.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz (2001): *Racismo no Brasil*. São Paulo: Publifolha. Coleção Folha Explica
- SOVIK, Liv. (2004): “Aqui ninguém é branco: hegemonia branca e média no Brasil”. In: Vron Ware (ed.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond.
- SODRÉ, Muniz (1995): “Uma genealogia das imagens do racismo. Folha de São Paulo”, São Paulo, *Caderno Mais!*, p. 6, mar.

Material coletado em vídeo

Jornal da Band, 15/04/2003
Jornal Nacional, 15/04/2004
Jornal da Globo, 31/05/2004.

Notas

1 A adequação de conceitos de cunho “racial” também é um problema urbano quando se sabe, por exemplo, que, no processo seletivo para o ingresso na Universidade Nacional de Brasília, uma jovem loura de olhos verdes se inscreveu no vestibular no percentual de 20% destinados a negros. Ela justificou sua decisão porque seu pai seria negro (Jornal da Band, 15/04/2003; Jornal Nacional, 15/04/2004), isso num país em que o racismo, como se sabe, está em acordo com a cor da pele; e, portanto, aquela “moça loura da ‘raça’ negra” jamais seria discriminada.

2 Tal pergunta pode parecer ingênua ou mesmo incabível para muitos estudiosos ou militantes. Mas fora do mundo dos “especialistas”, ou seja, a maior parte do universo discursivo, as coisas são diferentes. Revista, um suplemento

dominical do jornal O Globo apresentou em seu nº 14 a seguinte chamada de capa: "Ciência e vida. A genética revela que não existem raças no Brasil". Ou seja, podem até existir "raças" humanas em outras partes do mundo, mas no Brasil, terra miscigenada, é diferente. No interior, a manchete: "Todas as cores do mundo: caleidoscópio étnico do Brasil é um dos maiores desafios para uma revolução na medicina inspirada em revelações do genoma". O texto de duas páginas fala sobre a dificuldade de estabelecer um conceito racial no país e o desejo dos geneticistas de abolir o conceito de raça da medicina, embora se admita que o "Brasil tem remédio cuja bula exclui a população negra", referindo-se aos problemas de saúde dos negros (Revista, nº 14, 31/10/2004). Com que conceito de se trabalhará agora? E se e quando a idéia de abolir a idéia de "raça" migrar do mundo genético ao social brasileiro com que conceito se trabalhará em defesa do negro? Ao mesmo tempo isso poderá ser o momento ideal para se criar um categoria que finalmente inclua e não ao revés, como "raça".

3 III Seminário Nacional Relações Raciais e Educação: Saberes, Políticas e Perspectivas. Universidade Federal Fluminense. 3 a 7 de novembro de 2003. Niterói, RJ.

4 Nestes locais predomina o one-drop rule: a regra de uma gota de sangue negro, um princípio essencialista que nos EUA isolou brancos e negros e em Cape Town, na África do Sul, criou uma categoria intermediária entre os classificados como brancos e os classificados como nativos (Ribeiro, 1996).

5 Já no século passado Max Weber propôs em "Economia e Sociedade" o abandono da etnia como conceito sociológico por considerá-lo ambíguo e contraditório. Etnicidade funciona na prática como a dialética de uma comunidade e uma história, desenhando linhas identitárias e diferenças coletivas (Sodré, 1995).



