



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGÜÍSTICA**

**A MÍDIA IMPRESSA NA PROMOÇÃO DE DISCURSOS SOBRE  
POLÍTICAS DE IGUALDADE RACIAL:  
O NEGRO E A REVISTA RAÇA**

**Amanda Batista Braga**

São Carlos  
2008

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGÜÍSTICA**

**A MÍDIA IMPRESSA NA PROMOÇÃO DE DISCURSOS SOBRE  
POLÍTICAS DE IGUALDADE RACIAL:  
O NEGRO E A REVISTA *RAÇA***

**Amanda Batista Braga**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Lingüística da Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos para obtenção do Título de Mestre em Lingüística.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Vanice Maria Oliveira Sargentini.

São Carlos  
2008

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

B813mi

Braga, Amanda Batista.

A mídia impressa na promoção de discursos sobre políticas de igualdade racial : o negro e a revista Raça / Amanda Batista Braga. -- São Carlos : UFSCar, 2008. 112 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2008.

1. Análise do discurso. 2. Mídia impressa. 3. Raça. 4. Poder. 5. Ação afirmativa. 6. Cabelo. I. Título.


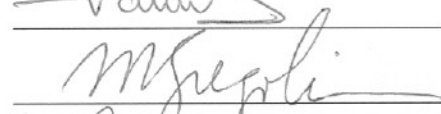
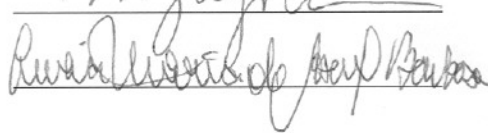
CDD: 401.41 (20<sup>a</sup>)

**BANCA EXAMINADORA**

Profa. Dra. Vanice Maria Oliveira Sargentini

Profa. Dra. Maria do Rosário de Fátima Valencise Gregolin

Profa. Dra. Lúcia Maria de Assunção Barbosa

*À Aladyana Gomes (in memorian), dedico.  
Por tudo que fomos e por tudo que sonhamos juntas.*

*Na minha idéia  
Vives plenamente  
És a pessoa  
Com todas as canções  
Os momentos bons e as horas más  
Que a memória coa*

[Chico Buarque, **Romance**, 1993]

## AGRADECIMENTOS

A **Deus**.

A **meus pais**, que me oferecem sempre mais do que mereço.

A minhas **tias e primos**, que estão comigo sempre.

A **Maíra Nunes**, por ter multiplicado sentidos na minha vida e por ter trilhado esse caminho ao meu lado.

A **Matheus Andrade**, pelo apoio absoluto, por todas as conversas e, claro, por todas as fofocas acadêmicas.

A **Vanice Sargentini**, que me acolheu com sorrisos e abraços maternos, e que transformou em certeza tudo que era movediço. Vanice é um presente pra qualquer orientando, não foi diferente comigo.

A **Rosário Gregolin**, por me ter aberto as portas de sua casa e de sua vida (pessoal e acadêmica), sempre com carinho e atenção.

A **Lúcia Maria de Assunção Barbosa**, pela leitura cuidadosa da dissertação e pela atenção que teve com meu trabalho desde o início do mestrado.

Aos amigos do **GEADA (Claudiana, Rubens, Carlos Piovezani, Nilton Milanez, Paulo Barbosa, Flávia, Pedro Navarro e Fernanda)** onde (tantas vezes) descobri Foucault.

A **Luzmara Curcino**, meu agradecimento especial pelo carinho de sempre e pela atenção de ter feito o *resumé* desta dissertação.

A **Diogo Moraes, Eduardo Alves, Renan Belmonte, Valéria Pisaneschi, Michelle Tralli e Taísa Oliveira**, que brindaram com (muitos) sorrisos a minha estadia em Araraquara e me ajudaram sempre no que foi preciso.

A **João Paulo Lima**, por ter sido o abraço mais gostoso e o olhar mais compreensivo durante esse mestrado.

A **Ivone Lucena**, pelo amor incondicional e por ter me iniciado na Análise do Discurso de forma tão bonita e prazerosa.

A **Jaqueline Prazeres** e a **Eliana Bezerra**, porque juntas construímos um sonho que nos une até hoje.

A **Soraya Sane, Juliene Osias e Pedro Rogério**, que me mostraram – com carinho – as flores e os espinhos da Língua Portuguesa.

A **Julyanna Kumamoto**, minha sócia, amiga e irmã, pelo apoio incessante, pelo companheirismo e pelas palavras sempre tão compreensivas.

A **Emanuele Aguiar**, que me incentivou e me apoiou quando os tempos eram, ainda, de incertezas.

A **Célia Maria**, pela redescoberta de uma amizade num momento tão precioso e pelas tantas vezes que me entendeu e me escutou depois disso.

A **Allana Wanderley**, por tudo que representa na minha vida.

A **Anna Alice Manabe**, por ter compartilhado tantos e tantos momentos ao meu lado e pelo sorriso que me ofereceu num momento de dúvida.

A **Adriana Carvalho** e a **Flávia Carvalho**, por me chamarem de amiga há 21 anos e por nunca terem sido menos que isso.

A **Eduardo Pinto**, por tudo de bom que já aprendemos juntos e pelos sorrisos que descobrimos no meio do caminho.

A **Moama Marques**, por ter escutado/sentido Chico comigo entre um capítulo e outro da dissertação (e até no decorrer deles).

A **FAPESP**, por ter acreditado em mim e financiado minha pesquisa.





## RESUMO

Nossa pesquisa problematiza os discursos que sustentam a construção da igualdade racial no Brasil (ou a tentativa desta), focando os enunciados veiculados pela mídia impressa acerca das Políticas de Ações Afirmativas. Essas políticas representam uma nova forma de combate ao preconceito: o Brasil assume, a partir de 1996, políticas de identidade em detrimento das políticas de integração. Desse modo, o combate ao racismo passa a ser operado por uma ótica afirmativa: ratificando positivamente as diferenças, através do discurso do *orgulho negro*. Nosso objetivo é discutir a trajetória discursiva dessas políticas, analisando como esses discursos são construídos, mantidos ou modificados pela mídia impressa, captando seus enfrentamentos discursivos e o modo como constroem identidades. Para tanto, teremos a revista *Raça Brasil* como foco. Lançada em setembro de 1996, no auge de todas as discussões acerca da questão racial no Brasil, a *Raça* apresenta-se como *A revista dos negros brasileiros*, com fins de proporcionar auto-estima e visibilidade ao negro no mercado da mídia e da moda, abrindo uma via de valorização racial que não esteja pautada apenas no combate ao racismo, mas na afirmação de uma identidade. E, a fim de entendermos e discutirmos a produção dessas identidades, lançamos luz sobre a relação que o negro estabelece com sua estética. Nesse contexto, encontramos no cabelo crespo um símbolo produtor de sentidos a partir do modo como é significado e re-significado. Cenário de relações de poder, a relação do negro com o cabelo não é unilateral, queremos demonstrar como os usos e os sentidos atribuídos a ele são parte do processo de construção de uma identidade. Nossa pesquisa é, portanto, uma análise dos efeitos de sentido inscritos nos discursos das políticas afirmativas, das relações de poder que os atravessam e dos modos de produção identitária que daí emerge.

**Palavras-chave:** discurso; poder; *Raça*; Políticas de Ação Afirmativa, cabelo crespo.

## RESUMÉ

Notre recherche problématise les discours qui soutiennent la construction de l'égalité raciale au Brésil (ou bien, l'effort pour), représentés par des énoncés sur les Politiques d'Actions Positives transmis par les médias imprimées. Ces politiques représentent une nouvelle façon de combat au préjugé au Brésil grâce à l'adoption, à partir 1996, des politiques d'identité, au détriment des politiques d'intégration. Ainsi, le combat au racisme est mené selon une optique affirmative, en ratifiant de manière positive, les différences par les biais du discours de la *fierté noire*. Nous avons comme objectif débattre la trajectoire discursive des ces politiques, en analysant comment ces discours sont produits, soutenus ou modifiés, par de médias imprimée et de quelle façon ils construisent des identités. Le *corpus* de notre recherche est constitué, plus particulièrement, par les discours qui sont inscrit dans le magazine *Raça Brasil*. Ce magazine a été publié, pour la première fois, en septembre 1996, à l'apogée de toutes les discussions sur la question raciale au Brésil. Il se présente comme *Le magazine des noires brésiliens*, dont le but est celui de redonner aux noirs l'estime de soi et de visibilité dans le marché médiatique et de la mode, donc, ouvrir une voie pour la valorisation des races qui ne soient que basée sur le combat au racisme, mais sur l'affirmation de l'identité. Avec le but de comprendre et de discuter de la production de ces identités dans les médias, surtout dans le magazine *Raça*, nous avons essayé de lancer quelques lumières sur le rapport établi par le biais du discours entre les noires et son esthétique. Dans ce context-là, nous trouvons dans le signe du cheveu crépu, frisé, un symbole producteur des signifiés pluriel, variable en accord avec les conditions de production discursifs. Basées sur ce contexte de pouvoir dans lequel s'inscrit dans les discours médiatiques les rapports de gens noirs avec son cheveu, nous voulons démontrer comment les discours sur les usages des cheveux, et ainsi les sens qui lui sont attribués, font partie du processus de construction d'une certaine identité. Notre recherche est, donc, une analyse des discours des politiques affirmatives, des rapports de pouvoir qui les traversent et des modes de production d'identité qui sont inscrit dans les médias imprimées.

**Mots-clé:** discours; pouvoir; *Raça*; politiques d'action positives, cheveu crépu.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>1 DAS FERRAMENTAS TEÓRICAS: DISCURSO, MEMÓRIA E PODER</b>	<b>16</b>
1.1 A constituição de um novo campo	17
1.2 Os discursos retornam: pré-construído, interdiscurso e intradiscurso	21
1.3 Memória discursiva e a constituição do <i>corpus</i> na Análise do Discurso	25
1.4 O poder enquanto soberania	30
1.5 O poder enquanto relação	32
1.6 Relações de poder no interior das relações raciais	35
<b>2 DE NEGRO ESCRAVIZADO A AFRO-BRASILEIRO</b>	<b>39</b>
2.1 O período <i>negro</i> na história do país	40
2.2 Dos conceitos de <i>raça</i> : discursos transversos	45
2.3 Democracia racial: produção de sentidos e impactos no Brasil	54
2.4 O desenvolvimento das políticas de inclusão racial no Brasil	59
<b>3 A MÍDIA COMO TABULEIRO: O JOGO DO PODER NAS RELAÇÕES RACIAIS</b>	<b>71</b>
3.1 Das posições e representações da <i>Raça Brasil</i>	72
3.2 Cabelo crespo: re-significações na construção de identidades negras	80
3.3 Solte, enrole, alise	87
3.4 A <i>raça</i> cantada, politizada e vendida	94
<b>4 CONCLUSÃO</b>	<b>101</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>105</b>

# INTRODUÇÃO

Para introduzir nossa pesquisa, é preciso nos deter, por um instante que seja, aos (des)caminhos que nos trouxeram até aqui. Caminhos porque acreditamos, não sem receio, que chegaremos a algum lugar (embora muito provisório). Descaminhos porque existem mais curvas que retas ao longo da estrada e, não raras vezes, nos perdemos em algumas delas. Não seria possível descrever esse sentimento – que nos acompanhou ao longo do mestrado – sem fazer referência a Adélia Prado: *a palavra é disfarce de uma coisa mais grave, surda-muda, foi inventada para ser calada. Em momentos de graça, infreqüentíssimos, se poderá apanhá-la: um peixe vivo com a mão. Puro susto e terror*<sup>1</sup>. Foi essa a sensação que nos acompanhou durante esse trajeto: apanhar *um peixe vivo com a mão, puro susto e terror*.

No entanto, pesquisar e escrever sobre relações raciais no Brasil é, antes de mais nada, acolher com graça a sensação de ter em mãos algo que se debate e se transforma a cada instante: os discursos que circulam sobre a questão negra no Brasil ora se enfrentam, ora se ratificam, ora se (con)fundem. É possível perceber o caráter mutável de nosso objeto de pesquisa uma vez que as relações humanas, assim como a sociedade e as identidades, são passíveis de constante transformação, como algo que se esquia e foge de qualquer moldura limitada. Não é possível, portanto, apanhar esse objeto com as mãos sem sentir (e participar de) sua inquietude. Vamos a ele.

De modo geral, nossa pesquisa tem o intuito de analisar o discurso das Políticas de Ações Afirmativas voltadas para o público negro. O Brasil assume o compromisso de lançar políticas dessa natureza em 1996, no governo de Fernando Henrique Cardoso<sup>2</sup>. Pela primeira vez, um presidente admitia a existência de racismo no Brasil e as ações afirmativas representam, pois, não só uma mudança do governo frente à questão racial, mas representavam também uma nova forma de combate ao racismo, uma vez que essas ações se configuram como políticas de identidade, em detrimento das políticas de integração praticadas anteriormente. Essas políticas de identidade propõem uma mudança na configuração das

---

<sup>1</sup> Referência ao poema *Antes do Nome*.

<sup>2</sup> Fernando Henrique Cardoso doravante FHC.

relações raciais: o objetivo já não era inserir o negro numa sociedade branca, fazendo-o acolher uma cultura branca e produzindo um apagamento das diferenças. O que as ações afirmativas propõem é uma mudança na forma de olhar o negro, ratificando positivamente as diferenças e buscando afirmar identidades negras de um modo positivo.

Dentre os tantos discursos que são produzidos sobre (e por) essas políticas, interessa-nos aqueles construídos pela mídia impressa, tendo em vista que a mídia constrói, mantém ou modifica esses discursos, jogando com a produção de “verdades” e identidades. Para Gregolin, “o que os textos da mídia oferecem não é a realidade, mas uma construção que permite o leitor produzir formas simbólicas de representação da sua realidade concreta” (2003, p. 97). Assim, um dos papéis da mídia na sociedade contemporânea é a construção de identidades ilusoriamente singulares (uma vez que não são construídas apenas pelo sujeito, embora ofereça esse rótulo), que servem de mediação para a relação do indivíduo consigo mesmo e com os outros.

Sobre o âmbito das mídias impressas, é preciso dizer que a grande quantidade de discursos veiculados sobre as políticas de ação afirmativa nos coloca um problema ao mesmo tempo em que nos conforta. O imenso volume de discursos que se oferecem como *corpus* se dá, entre outros motivos, pelo traçado histórico que essas iniciativas – governamentais ou não – resgatam. A questão racial está posta desde o momento em que se inicia o sistema escravista no Brasil, isto é, no século XVI. A problemática da miscigenação, os diversos (e confusos) conceitos de *raça*, os tantos sentidos produzidos pela *democracia racial* e o racismo velado presente no Brasil são algumas das discussões que ganham mais visibilidade com a implementação e o desenvolvimento das políticas de ação afirmativa. E as mídias têm papel central nesse processo, produzindo e fazendo circular os mais variados discursos e sentidos.

Em meio a tantos discursos, recortamos como objeto de pesquisa a revista *Raça Brasil*. A iniciativa do Governo de Fernando Henrique Cardoso, em 1996, de desenvolvimento e implementação das políticas de ação afirmativa, daria vazão a inúmeros empreendimentos que não estavam, necessariamente, ligados ao governo, mas que também nasciam com a proposta de mudar o tratamento destinado aos negros até então. É nesse contexto que surge a revista *Raça Brasil*, em setembro daquele mesmo ano. Desde o seu lançamento, a *Raça* está, a todo tempo, criando formas de se colocar como um instrumento das lutas anti-racistas no Brasil, se apresentado como causa e consequência das mesmas e, portanto, assumindo o lugar de instrumento das políticas afirmativas. Para tanto, a *Raça* nascia com uma proposta afirmativa: aumentar a auto-estima e a visibilidade do negro no

mercado da mídia e da moda, abrindo uma nova via de valorização racial para a classe. O que temos na *Raça* é, portanto, uma re-significação de beleza negra, pautada em discursos como *black is beautiful*, *orgulho negro*, *100% negro*. Essa postura incentiva a auto-estima de seu público a partir de uma valorização cultural pautada em uma identidade positiva, forte e bonita esteticamente. Nesse sentido, a revista é uma combinação entre história e consumo, entre cultura e mercado.

No interior das diversas temáticas abordadas pela *Raça Brasil*, a questão do cabelo crespo será o foco de nossas análises. Segundo Gomes (2006), no interior das civilizações africanas ocidentais, cabelo era sinônimo de linguagem. Tudo poderia ser visível a partir do estilo de penteado adotado: desde o estado civil, a religião, a posição social, a identidade étnica, até um sinal de luto. Não é à toa, por exemplo, que os negros escravizados eram obrigados a raspar a cabeça: um sinal de violência e uma tentativa de tirar-lhes todo e qualquer símbolo identitário que os remetesse à cultura africana. Além disso, no interior do sistema escravista, o tipo de cabelo e o tom de pele serviam de critérios para estabelecer a classificação do escravo no interior do sistema, definindo suas atribuições e atividades. Essa classificação desenvolvia a preferência por um tipo de cabelo que já não era crespo, mas cacheado, herança da miscigenação racial (GOMES, 2006).

No entanto, ainda segundo Gomes (2006), muitos dos elementos – simbólicos ou não – envolvidos no processo de pentear os cabelos não se perderam no caminho da África ao Brasil. Muitos desses elementos foram recriados e re-significados mediante novos discursos e outros sentidos, mas ratificam, ainda assim, que a forte simbologia do processo de manipulação dos cabelos continua sendo ponto central quando se trata de cultura negra. Assim, o cabelo crespo continua sendo visto como uma linguagem e discutido, atualmente, numa perspectiva de revalorização. Ele atinge todo o grupo étnico-racial do qual é símbolo, de modo que o sentido atribuído ao estilo de cabelo nos dá suporte para analisar de que maneira os sujeitos se identificam ou não com um pertencimento étnico-racial. São esses sentidos que pretendemos analisar.

Assim, de forma resumida, nossa pesquisa pretende analisar os discursos que circulam sobre as políticas de ação afirmativa no Brasil, usando, para tanto, a *Raça Brasil* como objeto de análise e, mais especificamente, a linguagem do cabelo crespo como tema central. Contamos, para isso, com as ferramentas teóricas e metodológicas da Análise do Discurso de linha francesa. Vejamos, agora, de que forma nosso trabalho está organizado.

Esta dissertação apresenta-se com três capítulos. O primeiro deles – *Das ferramentas teóricas: discurso, memória e poder* – discute as questões teóricas e

metodológicas da Análise do Discurso<sup>3</sup> das quais fazemos uso neste trabalho. Iniciamos com uma abordagem geral do panorama histórico e político do momento em que emerge a nova disciplina, nos fins da década de 60, quando Michel Pêcheux – principal nome da Análise do Discurso – elaborava uma corrente de estudos interdisciplinar onde estão envolvidos a língua, os sujeitos e a História. Em seguida, localizamos os conceitos fixados na reflexão teórica de Michel Pêcheux: *pré-construído*, *interdiscurso*, *intradiscurso* e *memória discursiva*. São conceitos que nos permitem entender a cadeia discursiva pela qual nos chegam discursos produzidos por sujeitos desconhecidos, em momentos outros, e que são, portanto, fundamentais se quisermos analisar os discursos que circulam sobre as relações raciais no Brasil.

Por último, apresentamos, ainda neste primeiro capítulo, a discussão sobre a *analítica do poder* foucaultiana: conceito-chave para nossa pesquisa, através do qual analisaremos as relações de força e os modos de resistência no corpus selecionado. A análise que Michel Foucault faz do poder vai de encontro ao poder tal qual descrito pelo direito: central, localizado, de máxima individualização. Para Foucault, ao contrário, o poder é algo que se exerce, que circula e que estabelece relações, quase sempre de modo sutil, tático e estratégico. A resistência, por sua vez, é concomitante às manifestações do poder e semelhante a ele em sua natureza: estratégica, móvel, produtiva. Assim, segundo Foucault, o poder está difundido nas múltiplas relações estabelecidas num contexto social.

Assim, o primeiro capítulo de nossa dissertação apresenta-se com a proposta de discutir as ferramentas teóricas das quais faremos uso ao longo desta dissertação, trazendo as contribuições de Michel Pêcheux e Michel Foucault. Apesar da sempre divergência, tanto teórico como política, frente ao marxismo, essa era uma relação que se estabelecia desde o surgimento da *Arqueologia do Saber*, em 1969. As idéias foucaultianas disseminadas nos trabalhos da Análise do Discurso se materializam desde o conceito de *formação discursiva*, passando pela distinção feita entre *enunciado* e *enunciação*, até a concepção de discurso como *prática*, como *jogo estratégico* entre saber e poder. Além disso, é a partir das análises foucaultianas sobre a resistência que Pêcheux retifica o conceito de sujeito totalmente assujeitado considerado na primeira fase da Análise do Discurso. Essa e outras questões serão melhor discutidas no decorrer do capítulo.

O segundo capítulo – *De negro escravizado a afro-brasileiro* – pretende discutir as condições de produção de alguns dos discursos criados em torno das relações

---

<sup>3</sup> Análise do Discurso doravante AD.

raciais no Brasil. Num primeiro momento, apresentaremos, ainda que em linhas gerais, os sentidos que queremos mobilizar ao indagar a escravidão no Brasil. No entanto, não pretendemos narrar – assim como narra a história “oficial” – as “verdades” cristalizadas sobre o período em que os africanos escravizados chegaram em nosso país. Nosso olhar não está comprometido com a história “oficial”, mas está comprometido, principalmente, com os focos de resistência desse período.

Além disso, discutiremos também os conceitos de *raça*, apresentando a visão de alguns teóricos e apontando os diversos discursos produzidos sobre esse conceito. Alvo de debates e conflitos, a discussão sobre o conceito é permeada sempre por muitas pesquisas e controvérsias. Discutiremos a passagem de um discurso religioso para um discurso científico nas várias tentativas de conceituação do termo *raça*, observando as continuidades e discontinuidades desse processo ao longo dos séculos.

Outra questão igualmente importante e responsável por inúmeros embates (tanto discursivo, quanto político) é o discurso da *democracia racial*. Já nas últimas décadas do século XIX, a idéia de um paraíso racial brasileiro estava difundida por todo o mundo. Construiu-se a imagem de um Brasil no qual não havia barreiras institucionais perante a ascensão social dos negros: uma sociedade que, apesar do passado escravista, constituía-se sem “linhas de cor”. Pretendemos investigar, nesse segundo capítulo, a origem, a disseminação, os impactos causados no país e os efeitos de sentido produzidos por esse discurso da *democracia racial*. Além, claro, de tentar analisar de que modo ele vem à tona ainda hoje.

Para finalizar esse segundo momento, discutiremos o desenvolvimento das Políticas de Ações Afirmativas, partindo do momento da redemocratização do Brasil até sua representação atual. Interessa-nos apresentar a origem do termo, as iniciativas de cada governo e a mudança de postura que propõem essas políticas.

O último capítulo – *A mídia impressa como tabuleiro: o jogo do poder nas relações raciais* – parte das discussões já colocadas nesta dissertação para analisar, agora mais detalhadamente, os discursos que entram em jogo na construção da revista *Raça Brasil*, principal objeto desta pesquisa.

Para tanto, num primeiro momento, problematizaremos a *Raça Brasil* enquanto objeto de análise, a fim de localizá-la enquanto suporte capaz de produzir, moldar e multiplicar identidades. Discutiremos aquilo que salta como mais recorrente e conflituoso no discurso dessa mídia: o embate discursivo que se forma em torno de questões como cor, cabelo e imagem pessoal dos negros. Queremos discutir as relações de poder que atravessam



essa problemática, buscando analisar os discursos e as memórias dos quais a revista *Raça* se apropria e de que forma esse entrelaçamento está posto.

Assim, nosso último capítulo tem o intuito de afunilar e aprofundar nossas análises, fazendo uso de imagens e enunciados propostos por nosso objeto, analisando os efeitos de sentido que são produzidos e as relações de poder que se apresentam em torno da questão do cabelo do negro.

Antes de passarmos ao desenvolvimento de nossa pesquisa, efetivamente, é preciso fazer uma observação. Há, no decorrer de nossa dissertação, algumas imagens apresentadas com o intuito de ilustrar as discussões teóricas. Entendemos que há uma grande quantidade de discursos produzidos acerca da questão racial no Brasil, assim como entendemos, também, que esses discursos estão interligados, inclusive por uma cadeia discursiva. Apesar de nosso *corpus* de análise ser a revista *Raça Brasil*, trazemos alguns enunciados de um exterior discursivo que dialogam com os enunciados da revista. Isto porque entendemos que um arquivo é heterogêneo, uma vez que comporta uma multiplicidade de enunciados. Não é nosso objetivo, no entanto, analisar essa imensa cadeia discursiva, nem achamos que seria possível. O que faremos, nesse caso, é trazer imagens de um exterior discursivo nos dois primeiros capítulos, que vêm ilustrar e apoiar a discussão teórica. No capítulo de análise, entretanto, apenas a *Raça Brasil* aparecerá como objeto empírico.

# I

## Das ferramentas teóricas: discurso, memória e poder

**Discurso, sentido, sujeito:** são essas as cartas que a Análise do Discurso Francesa coloca em jogo. E são essas as cartas das quais lançaremos mão neste trabalho: o discurso como conceito basilar, *tesouro inesgotável* (como diria Foucault<sup>4</sup>), que toma suas infiltrações como constitutivas de si; o sentido como uma noção sempre plural, esquiva, que põe em xeque a soberania do significante e se aproveita das infiltrações do discurso para voltar sempre com nova forma; o sujeito constituído pela linguagem, pelo inconsciente e pela ideologia, que volta à tona e caminha, agora, na contramão da proposta estruturalista.

Neste primeiro capítulo, portanto, nossa tarefa é apresentar e discutir os conceitos trazidos pela Análise do Discurso Francesa no final daquela década de 60, movimentando o pensamento crítico francês e se colocando com um papel não só teórico, mas também político.

---

<sup>4</sup> 2005, p. 139.

## 1.1 A CONSTITUIÇÃO DE UM NOVO CAMPO

*Porque a frase, o conceito, o enredo, o verso  
(E, sem dúvida, sobretudo o verso)  
É o que pode lançar mundos no mundo.*

[Caetano Veloso, **Livros**, 1997]

O percurso histórico-ideológico que traçou a nova disciplina que surgia nos fins da década de 60 (con)funde-se com a trajetória intelectual de seu principal nome: Michel Pêcheux. Discutiremos, a seguir, alguns momentos desse trajeto, fazendo uso da retrospectiva feita por Denise Maldidier<sup>5</sup>.

Segundo Maldidier (2003), na Escola Normal Superior da rua d'Ulm, lugar de grande fervor teórico, Pêcheux obtém o diploma de filósofo em 1963 e presencia o encontro de grandes pensadores revolucionários: Althusser já elaborava *Lire Le Capital*, Lacan trazia a Psicanálise em seminários de 1965-1966, além dos círculos Marxista-Leninista e de Epistemologia. São encontros que trazem uma grande ruptura teórica para Pêcheux, decidindo sua entrada na política - a partir das discussões de Althusser - e na História das Ciências e na Epistemologia - a partir de Canguilhem. Já no Centro Nacional de Pesquisa Científica, em 1966, Pêcheux encontraria Paul Henry (que vinha da Matemática e da Lingüística) e Michel Plon (vindo da Psicologia), trabalhando na crítica da análise de conteúdo e da psicologia social. Esse encontro seria a vanguarda de um projeto teórico maior.

Ainda segundo Maldidier (2003), a entrada de Michel Pêcheux em uma teoria e análise do discurso (e, conseqüentemente, os primeiros passos dessa disciplina) se dá em 1967-1968, ainda com o pseudônimo de Thomas Hebert, com a publicação de dois textos que tratavam das diferenças entre uma “análise de conteúdo” e uma “análise do discurso”. É o momento em que Pêcheux está voltado para duas problemáticas principais: a constituição de uma teoria geral das ideologias e a construção de caminhos que possibilitassem a transformação das Ciências Humanas em ciência de fato, as quais eram tidas por Pêcheux apenas como ideologias teóricas. É perseguindo essas metas que Pêcheux chega à Análise do Discurso. A fundação da nova disciplina se dá no coração das idéias estruturalistas que dominavam o campo das Ciências Humanas até então na Europa, numa intensa tentativa de formatação do pensamento e do mundo. No entanto, o movimento de Maio de 68, na França, traz à tona questionamentos que colocam em xeque o paradigma estrutural que reinava até ali.

---

<sup>5</sup> Referência ao livro *A inquietação do discurso – (Re)ler Michel Pêcheux hoje*, de 2003.

A Análise do Discurso surgiria, então, com uma proposta de combater o formalismo lingüístico que se tinha, trazendo uma proposta de ruptura, vindo na contramão do pensamento de sua época.

O surgimento de *Análise Automática do Discurso*, em 1969, é, assim, o marco de um caminho que já começara anteriormente. Paul Henry afirma que o projeto funcionaria como uma espécie de “cavalo de Tróia destinado a ser introduzido nas ciências sociais para aí produzir uma reviravolta” (MALDIDIER, 2003, p. 19).

Pêcheux propunha uma “análise automática” por meio da qual se buscava colocar em evidência traços do processo discursivo, determinando os enunciados de base produzidos pela “máquina discursiva”. Era o modelo de uma máquina de ler que extrairia a leitura da subjetividade. A *Análise Automática do Discurso* postulava “uma teoria do discurso enquanto teoria geral da produção dos feitos de sentido, que não será nem o substituto de uma teoria da ideologia, nem de uma teoria do inconsciente, mas poderá intervir no campo dessas teorias” (MALDIDIER, 2003, p. 21).

O novo campo de estudo constituiu-se, então, como uma corrente de estudos interdisciplinar onde estão envolvidos a língua, os sujeitos e a História, numa relação tensa com Saussure (que chegava pela releitura do próprio Pêcheux), Freud (revido por Lacan) e Marx (pela influência constante de Althusser), o que Pêcheux chamaria mais tarde de *Tríplice Aliança*. A Lingüística, a Psicanálise e o Materialismo Histórico estavam, pois, na base de um projeto que visava à construção de uma *teoria materialista do discurso*, além de um projeto político que interviria na *luta de classes*.

À inquietação do filósofo, que fundava uma nova forma de conhecimento e estabelecia um novo objeto de linguagem – que fazia parte das disciplinas de interpretação mas que exigia um gesto descritivo – respondia o balbucio precavido de intelectuais sustentados em suas disciplinas já estabelecidas e ciosos das grande crise política (que respingava na ciência) daquele tempo. Diante desse objeto novo, a reação foi, muitas vezes, a de tentarem forçar o autor a abrir mão desse objeto, seja integrando-o a lingüística, ou a psicanálise, ou a história. Não por acaso mas porque era no campo dessas regiões teóricas e suas contradições que Pêcheux pressentia a importância da instalação desse seu “objeto”: o discurso (ORLANDI, 2003, p. 11).

Segundo Maldidier (2003), um novo objeto é pensado, então, no interior da “máquina discursiva”, que não deveria ser confundido nem com o discurso empírico de um sujeito, nem com o texto, mas, além disso, é um conceito que supera qualquer compreensão comunicacional da linguagem. E, é preciso frisar que a noção de discurso construída por Pêcheux não nasce com a pretensão de superar a dicotomia língua/ fala de Saussure. Pêcheux

considera o deslocamento feito por Saussure - de uma função para um funcionamento da língua -, como uma grande aquisição científica. O “corte saussuriano” diz respeito apenas à idéia de uma língua sistemática, ou seja, a concepção da língua como um sistema, proposta por Saussure em *Curso de Lingüística Geral*.

A língua que seria trabalhada na Análise do Discurso não é a língua da Lingüística estrutural: transparente, autônoma, imanente. A língua considerada aqui é a língua da ordem material, opaca, construída também por equívocos, por marcas da historicidade. Como aponta Ferreira, “é a língua da indefinição do direito e avesso, do dentro e fora, da presença e ausência” (FERREIRA, 2005, p. 17).

A Análise do Discurso desenvolve uma concepção de língua em que a constituição dos sentidos é colocada em foco e o caráter rígido e categorizador atribuído pelo Estruturalismo é fortemente combatido, o que indica uma postura de ruptura da nova disciplina frente a toda uma conjuntura política e epistemológica de sua época. A partir dessa nova abordagem, é possível pensar o conceito de discurso através da metáfora da rede:

Uma rede, e pensemos numa rede mais simples, como a de pesca, é composta de fios, de nós e de furos. Os fios que se encontram e se sustentam nos nós são tão relevantes para o processo de fazer sentido, como os furos, por onde a falta, a falha se deixa escoar. Se não houvesse furos, estaríamos confrontados com a completude do dizer, não havendo espaço para novos e outros sentidos se formarem (FERREIRA, 2005, p. 19).

A metáfora da rede nos serve, então, para pensar o discurso como uma completude que, no entanto, permite brechas, furos, passagens, por onde os sentidos chegam e saem, encaixam e escoam. É o lugar da instabilidade, os sentidos escorregam, permitem a formação de outros. “É a língua como o todo que comporta em si o não-todo”, como ressalta Ferreira (2005, p. 20).

Dito isto, é preciso observar o deslocamento feito entre o novo objeto criado por Pêcheux e o legado saussureano. Segundo Malidier (2003, p. 22), “Michel Pêcheux constitui o discurso como uma reformulação da fala saussuriana, desembaraçada de suas implicações subjetivas”. Esse era, portanto, o momento em que a questão do sujeito voltava aos pólos de discussão, aparecendo como figura central e reivindicando outro lugar para sua aplicação.

O apego às noções de *estrutura* e de *sistema* trazidas por Saussure (considerado pai da Lingüística e fundador do Estruturalismo) faz com que inúmeros estudiosos, imersos nessa corrente de pensamento, considerassem o sujeito como um fator que viria perturbar as

análises do objeto científico. Tal posição tem como consequência a exclusão desse elemento. Era o preço a ser pago pelos estruturalistas. Em meio ao sistema linguístico vigente, não havia lugar para o sujeito sem que houvesse “prejuízos” para a análise.

É a partir dessas questões que a Análise do Discurso vai procurar campo para a constituição do sujeito com o qual se queria trabalhar. E acaba por encontrá-lo no sujeito descentrado e inconsciente da Psicanálise: constituído pela linguagem e interpelado pela ideologia.

A partir daí, temos, por um lado, a noção de um sujeito afetado pelo inconsciente, trazido por Lacan e, por outro, um sujeito interpelado pela ideologia, trazido por Althusser. O sujeito com o qual a Análise do Discurso vai trabalhar, porém, ainda teria mais um fator: a intervenção da linguagem. Assim como nos diz Paul Henry, parceiro de Pêcheux, em *A Ferramenta Imperfeita*: "O sujeito é sempre e ao mesmo tempo sujeito da ideologia e sujeito do desejo inconsciente e isso tem a ver com o fato de nossos corpos serem atravessados pela linguagem antes de qualquer cogitação" (HENRY, 1992, p. 188)<sup>6</sup>.

Enfim, a *Análise Automática do discurso* acabou por trazer deslocamentos que são marcos na história das Ciências Humanas. A obra causou estranhamentos de uns, euforia de outros, e trouxe mais perguntas que respostas, assim como qualquer pensamento que desloca toda a conjuntura intelectual e política de uma época. A criação de um novo método, de um novo objeto, o passeio por diferentes disciplinas, um novo tratamento da ideologia e a volta do sujeito ao centro das discussões são apenas alguns dos fatores que apontam sua importância.

Por outro lado, o próprio Pêcheux, anos mais tarde, concluirá que a obra foi produzida numa “urgência teórica”, era o clímax de todo um pensamento que abriria portas, agora, para importantes produções durante mais de uma década. No entanto, essa “urgência teórica” acabou por acarretar críticas consistentes na época de seu aparecimento. Segundo Maldidier, por exemplo, “a máquina discursiva não tem nada de máquina universal para analisar discursos” (MALDIDIER, 2003, p. 24), a obra iniciaria apenas uma teoria do discurso e apresentaria, ainda, algumas fragilidades. No entanto, ainda de acordo com Maldidier (2003), nada diminui a lança original que representa a AAD-69, com suas questões fundamentais sobre o texto, a leitura e os sentidos.

---

<sup>6</sup> Essa noção de um sujeito completamente interpelado pela ideologia e, portanto, que tem quase impossibilidade de resistência, será revisto por Pêcheux nos anexos de *Les Vérités de La Palice*, como veremos adiante.

## 1.2 OS DISCURSOS RETORNAM: PRÉ-CONSTRUÍDO, INTERDISCURSO E INTRADISCURSO

*Quem não sabe de cor essa história  
Refresque a memória e me preste atenção  
Não sou eu quem repete essa história  
É a história que adora uma repetição  
Uma repetição*

[Chico Buarque, **Rebichada**, 1981]

Os desdobramentos que derivam da AAD-69 não são poucos, entre eles, o livro que apareceria em 1975, *Semântica e Discurso (Les Vérités de La Palice)*. Encontramos aí a exploração de conceitos-chave para uma teoria do discurso, e, além disso, a obra traz certo realinhamento de conceitos já explorados anteriormente.

A primeira questão que nos interessa em *Semântica e Discurso* diz respeito ao sujeito. Segundo Malidier (2003), a obra denuncia a permanência de uma estreita relação entre Pêcheux e Althusser, materializada com discussões em torno da interpelação. No entanto, três anos após a publicação do livro, em 1978, a versão inglesa de *Les Vérités de La Palice* trazia três anexos. No último deles, intitulado *Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação*, Michel Pêcheux confessa que *tudo se abre novamente a questionamentos*.

Pêcheux deixa claro que não existe um sujeito pleno, ou seja, não há interpelação ideológica sem falhas. Marca-se, portanto, uma ruptura com a noção de sujeito completamente assujeitado e que tem, portanto, quase impossibilidade de resistência, admitido na primeira fase da Análise do Discurso. Seria preciso rever e repensar esse conceito: “Não se deixa jamais um erro dormir impunemente em paz, pois esse será um meio seguro para que ele perdue” (PÊCHEUX, 1997, p. 299).

Michel Pêcheux reconhece que “certas análises de Michel Foucault fornecem a possibilidade de retificar a distinção althusseriana entre interpelação ideológica e violência repressiva” (PÊCHEUX, 1997, p. 301). Assim, ainda segundo o próprio Pêcheux, Foucault trazia contribuições que ajudavam na compreensão das lutas revolucionárias do nosso tempo, apesar de não esclarecer objetivamente os lugares de resistência. O que nos interessa, aqui, no entanto, é que entra em cena a problematização do processo de *resistência-revolta-revolução*. Assim, admite-se a presença da resistência na condição do assujeitamento: “é preciso ousar se revoltar. (...) é preciso ousar pensar por si mesmo (PÊCHEUX, 1997, p. 304).

Para além dessa retificação em relação ao assujeitamento, interessa-nos também, em *Semântica e Discurso*, fazer um levantamento de conceitos elaborados em prol de uma teoria do discurso. Em especial, nos tocam os conceitos de: *pré-construído*, *interdiscurso* e *intradiscurso*. É com o desenvolvimento desses conceitos que Pêcheux vai pesquisar o que ele chamaria de *fio do discurso*. O primeiro deles, o *pré-construído*, é proposto por Henry e retomado aqui por Pêcheux como sendo uma “construção anterior, exterior, mas sempre independente, em oposição ao que é construído pelo enunciado. Trata-se, em suma, do efeito discursivo ligado ao encaixe sintático” (PÊCHEUX, 1997, p. 99), e é essa ligação entre o lógico-linguístico e a teoria do discurso que coloca o *pré-construído* como conceito primordial.

Dessa forma, tanto em Henry, como em Pêcheux, tal conceito aparece sempre ligado ao que se chamaria de *articulação dos enunciados*, isto porque “o efeito de *pré-construído*, ligado ao encaixe sintático, é o de uma distância entre ‘o que foi pensado antes, em outro lugar e independentemente, e o que está contido na afirmação global da frase’” (MALDIDIER, 2003, p. 48), de modo, então, que tanto o *pré-construído*, como a *articulação dos enunciados*, além de designarem um funcionamento linguístico, são conceitos que possuem também o elo para a teoria do discurso. Eles são, portanto, a linha de ligação entre o discurso recente e o discurso *já-lá*.

A partir, então, das reflexões feitas em conjunto com Henry sobre o *pré-construído*, percebia-se a presença de elementos discursivos que apontavam para discursos produzidos anteriormente e cujos enunciadores havia se perdido. Daí decorria o conceito de *interdiscurso*, formulado sob a idéia de uma produção discursiva a partir de um discurso anterior *já-lá*. Segundo Pêcheux, o *interdiscurso*

reside no fato de que algo fala sempre antes, em outro lugar e independentemente, isto é, sob a dominação do complexo das formações ideológicas (...), ele é o todo complexo dominante das formações discursivas, esclarecendo que também ele é submetido à lei de desigualdade-contradição-subordinação (PÊCHEUX, 1997, p. 162).

Assim, o conceito de *interdiscurso* trazia uma linguagem althusseriana para indicar o intrincamento das formações ideológicas e discursivas. E é no interior do funcionamento interdiscursivo que os sujeitos terão a evidência do sentido, isto porque sua intricação com as formações ideológicas “fornece a cada sujeito sua realidade, enquanto sistema de evidências e de significações percebidas-aceitas-experimentadas” (PÊCHEUX, 1997, p. 162).



A partir dessas considerações, seria possível, então, uma aproximação entre o conceito de *interdiscurso* e os conceitos trabalhados anteriormente (*pré-construído* e *articulação*), de modo que estes são, na verdade, elementos do *interdiscurso*, materializados em sua estrutura. O *interdiscurso* é, pois, um saber discursivo que volta à tona possibilitando o dizível através de um *pré-construído*, colocando à disposição do sujeito, saberes que lhe permitam significar numa dada conjuntura discursiva, sustentando seu dizer.

O funcionamento interdiscursivo opera, pois, na relação de um já-dito com toda uma filiação de dizeres, historicidades, identificações, etc. Disso se extrai a ligação entre esse mesmo já-dito e o discurso ora produzido, isto é, a constituição e o esquecimento de um sentido e sua nova formulação agora a partir de *pré-construídos*. Essa formulação daria origem a mais um conceito da teoria discursiva: o *intradiscurso*, definido por Pêcheux como

o funcionamento do discurso em relação a si mesmo (o que eu digo agora, com relação ao que eu disse antes e ao que eu direi depois; portanto, o conjunto dos fenômenos de co-referência que garantem aquilo que pode se chamar 'fio do discurso', enquanto discurso de um sujeito) (PÊCHEUX, 1997, p. 166).

O *interdiscurso* seria, assim, o lugar em que o sujeito colhe o *intradiscurso*, como se pudéssemos ter um conjunto de todos os dizeres já ditos e esquecidos numa base através da qual o sujeito formularia seus dizeres numa determinada condição. Desse modo, é o *interdiscurso* que produzirá a *matéria-prima* através da qual sujeito-falante irá se constituir como tal, no interior da formação discursiva pela qual é afetado. O *intradiscurso* é, assim, a materialização de uma das possibilidades oferecidas pelo *interdiscurso*.

Assim, só podemos considerar o *intradiscurso* na sua relação com o *interdiscurso*, e através desse *fio* discursivo é possível pensar que aquilo que é dito hoje é pré-determinado por sujeitos outros, por momentos outros, e é justamente por isso que as palavras fazem sentido: porque há um conjunto de dizeres que foram esquecidos e que retornam hoje em nossas palavras na condição de *pré-construídos*. Assim,

o sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição, etc., não existe "em si mesmo" (isto é, em sua relação transparente com a literalidade do significante), mas, ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões, e proposições são produzidas (isto é, reproduzidas) (PÊCHEUX, 1997, apud GREGOLIN, 2001, p. 17).

Portanto, não somos o início e nem o fim das palavras, nós não as possuímos. Os discursos estão sempre em cadeia, num ciclo de esquecimento e retorno, nós é que participamos dela, e, desse modo, todo discurso é também - e ao mesmo tempo -, *interdiscurso*. Isso proporciona uma reflexão sobre discursos produzidos na atualidade. Posições políticas, comportamentos, educação, religiosidade, tudo isso é construído discursivamente e através do funcionamento interdiscursivo, isto é, através de uma cadeia discursiva, discursos produzidos anteriormente, em outro lugar, por enunciadores que desconhecemos, nos tocam ainda hoje. Assim se dá porque os discursos entram pela história e nos marcam sem que possamos percebê-los.

A produção discursiva feita em torno da questão negra no Brasil é, pois, inconcebível de uma desvinculação do passado escravista do país e de todas as vozes que nos chegam desse momento. O modo como o negro é tratado na sociedade atual, a maneira como seu corpo é visto, a idéia de uma raça inferior e pobre é uma produção discursiva que nos chega e nos toca a partir de discursos produzidos no interior de um sistema em que 3,6 milhões de negros foram escravizados durante mais de três séculos no Brasil. É, portanto, no interior de um funcionamento interdiscursivo que produzimos discursos que, por sua vez, darão vazão a outras produções.

Com isso, essa primeira época da Análise do Discurso, *O tempo das grandes construções*, que compreende o período entre 1969 e 1975, teria explorado ao extremo o projeto primeiro proposto por Michel Pêcheux. Inicia-se, posteriormente, um período para buscas de novas idéias. É nessa busca que Pêcheux, Henry e Plon lançam, em janeiro de 1976, um seminário intitulado *Pesquisas sobre a teoria das ideologias*. O seminário duraria três anos e meio e discutiria o termo *ideologia* pensada através de uma luta teórica fundada no interior de uma luta de classes. De fato, muitas discussões e muitos deslocamentos teóricos nascem desse encontro, principalmente no que diz respeito às aproximações que a Análise do Discurso já fazia entre língua, psicanálise e política.

Afinal, o que é ser marxista em Lingüística? Segundo Malidier (2003, p. 57), nesse momento, a teoria apareceria, pois, diretamente governada pela política; e Pêcheux conduzia, com os althusserianos, a batalha teórico-política contra o reformismo. Além disso, estava em foco a análise de uma suposta *crise da Lingüística*, que agora se impunha com mais força, trazendo à tona as divergências no que concernem as questões da língua e do sujeito. Assim, a Lingüística formal estaria em declínio, o Estruturalismo numa crise irreversível e apenas a sociolingüística floresceria, apesar de Michel Pêcheux nunca ter considerado sua teoria como parte de uma sociolingüística.

São dois os principais textos desse período: *Remontemos de Foucault a Spinoza*, de 1977, e *Só há causa daquilo que falha*, de 1978. Entre os dois, havia a irrecusável crise do marxismo. “Como a Lingüística francesa saiu do marxismo? Em silêncio: poucas análises (...). Deslocamentos furtivos, páginas discretamente viradas, um certo incômodo...” (COURTINE, 1999b, p. 07).

### 1.3 MEMÓRIA DISCURSIVA E A CONSTITUIÇÃO DO *CORPUS* NA ANÁLISE DO DISCURSO

De acordo com Malidier (2003), o período que compreende os anos de 1980 a 1983 é o momento em que aparecem os últimos escritos de Michel Pêcheux, ora retificando pontos de sua caminhada teórica anterior, ora ratificando-os. Os principais textos desse período são *Lecture et Mémoire: project de recherche* e *Discourse: Structure or Event?*, em ambos é possível perceber os deslocamentos teóricos apontados por Pêcheux, aprofundando o conceito de *interdiscurso* e aproximando-se das teorias de Foucault e Bakhtin.

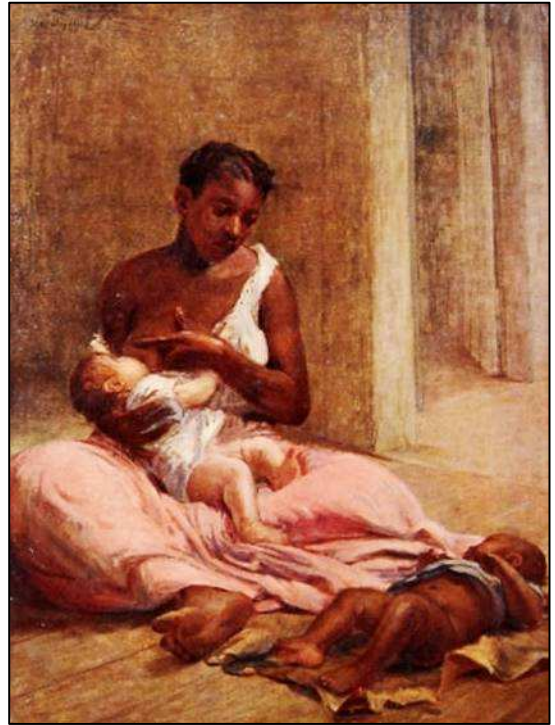
Ainda de acordo com Malidier (2003), em *Lecture et Mémoire: project de recherche*, Pêcheux aborda elementos que J.J. Courtine trazia das suas leituras de Foucault, entre eles, estava a questão da memória discursiva, abordada por Courtine a partir do discurso político. Tomando a noção de *ordem do discurso* como *ordem do enunciável*, interrogando-se sobre o fio de um discurso para um sujeito tomado nas contradições históricas do campo político, retomando a idéia do *corte saussureano* e as propostas althusserianas sobre as ideologias, é que Courtine (1981) reelabora o conceito de *interdiscurso* ligado ao *domínio da memória* proposto por Foucault:

Série de formulações marcando, cada uma, enunciações distintas e dispersas, articulando-se entre elas em formas lingüísticas determinadas (citando-se, repetindo-se, parafraçando-se, opondo-se entre si, transformando-se...). É nesse espaço interdiscursivo, que se poderia denominar, seguindo M. Foucault, *domínio de memória*, que constitui a exterioridade do enunciável para o sujeito enunciatador na formação dos enunciados *préconstruídos*, de que sua enunciação apropria-se (COURTINE, 1999a, p. 18).

É possível perceber que a mídia está, a todo tempo, retomando memórias: os velhos discursos renovam-se em rótulos atuais. Para estabelecermos uma articulação inicial entre a noção de domínio de memória e o nosso objeto de análise, apresentamos a seguir

algumas imagens. Elas retratam bem esse conceito. A primeira delas é uma pintura em óleo sobre tela de Lucílio de Albuquerque intitulada *Mãe Preta*, de 1912<sup>7</sup>. A segunda é uma ilustração de Ivan Wasth Rodrigues<sup>8</sup> e está publicada em *Casa-Grande e Senzala*, livro de Gilberto Freyre, lançado em 1933. E a terceira é uma campanha publicitária da *Benetton*, intitulada *Breastfeeding*, de 1989<sup>9</sup>.

Há, entre as três imagens, uma negociação de sentidos: todas elas retratam uma mulher negra amamentando uma criança branca. Percebemos, assim, que há uma memória que perpassa essas imagens e que é atualizada, produzindo novos efeitos de sentido a cada vez que volta à tona. Sabemos que, no período colonial, havia a figura da ama de leite: uma mucama responsável por amamentar os filhos brancos do senhor. Em se tratando da primeira imagem a que fizemos referência, a pintura em óleo sobre tela, a mucama aparece amamentando uma criança branca enquanto olha seu filho negro. Com um olhar de desconsolo, a mucama



expressa tristeza por ter de amamentar uma criança branca em detrimento de seu filho. A imagem representa a opressão a que estiveram sujeitos os africanos escravizados no período colonial e marca uma memória que seria atualizada recorrentemente.

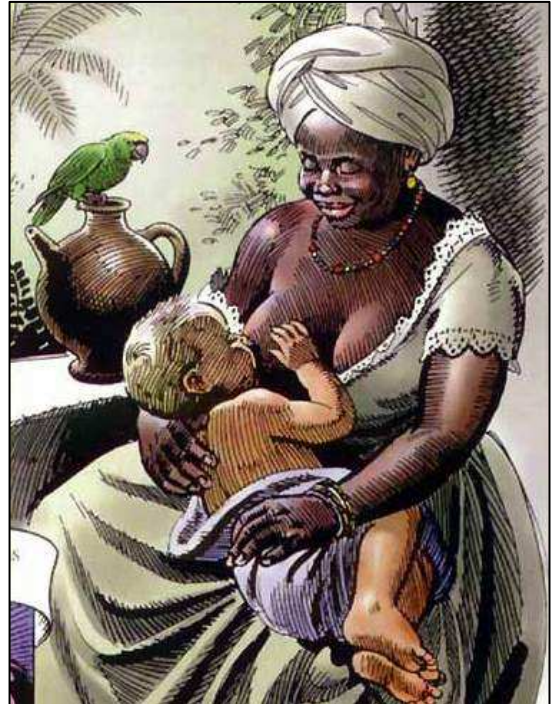
Na segunda imagem, a ilustração de Ivan Wasth Rodrigues que está publicada em *Casa-Grande e Senzala*, observa-se o mesmo ato: uma mucama negra amamenta uma criança branca. Aqui, no entanto, esse gesto não parece tão dolorido como antes: a mucama sorri. Além disso, o espaço se apresenta com outra configuração: na primeira imagem, o filho da mucama está deitado no chão enquanto ela, também no chão, segura nos braços uma criança branca, num lugar que parece escuro e desconfortável. Os tons escuros usados na pintura representam não só a tristeza do ambiente, como também a tristeza da mucama. Na segunda imagem, além de sorrir, a mucama aparece sentada e num lugar que não parece

<sup>7</sup> Disponível em: LEITE, José Roberto Teixeira, *500 anos de pintura brasileira*. CD-rom fabricado pela Microservice Indústria Brasileira; produzido e distribuído pela Log On Informática Ltda, 1999.

<sup>8</sup> Disponível em: [http://www.expo500anos.com.br/painel\\_21.html](http://www.expo500anos.com.br/painel_21.html) (acesso em 03.07.07).

<sup>9</sup> Disponível em: [http://benettongroup.com/en/whatwesay/sottosezioni/campaigns\\_photo\\_gallery.htm](http://benettongroup.com/en/whatwesay/sottosezioni/campaigns_photo_gallery.htm) (acesso em 03.07.07).

escuro e nem desconfortável. A alegria do ambiente está marcada no sorriso da mucama e no papagaio que aparece ao fundo, trazendo mais cor e vida à imagem. No entanto, é preciso considerar que essa ilustração é uma didatização da imagem da mucama, isto é, ela não foi produzida para espelhar uma “verdade”, ela foi produzida apenas com fins ilustrativos.



A terceira imagem – e mais recente – é uma campanha publicitária da *Benetton*, intitulada *Breastfeeding*, de 1989. Aqui também se repete o gesto de amamentação de uma criança branca por parte de uma mulher negra. No entanto, a negra, aqui, já não é mucama, já não se apresenta com roupas de mucama e, muito menos, está retratada num contexto colonial. Pelo contrário, a mulher negra é cidadã, usa roupas da *Benetton* e se apresenta num contexto publicitário, retratando a campanha de uma grande marca. Atualiza-se, assim, a memória da mucama. Por mais que haja uma memória atravessando a imagem, o que temos aqui é uma memória atual, que não está comprometida com a volta da mucama, mas sim com quebra de padrões publicitários. Se considerarmos que essa é uma



campanha de 1989, é possível afirmar que ela traz um discurso de resistência já que o negro não aparecia nas campanhas publicitárias até então. A *Benetton* veste uma mulher negra num ato historicamente marcado e vende roupas a partir do momento em que renegocia essa memória, fazendo circular novos sentidos.

Percebemos nas imagens, portanto, a reinterpretção de uma memória que, apesar de fazer soar as vozes de um período remoto que volta à tona pelas mãos da mídia, oferece a ela novas possibilidades de interpretação. Porque “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta” (FOUCAULT, 2004, p. 26).

Assim, é nesse *interdiscurso*, ou nesse *domínio de memória*, como aponta Foucault, que se fundem e se articulam formulações que nos chegam através de uma memória e formulações outras que retomam as primeiras, num sempre jogo entre memória e esquecimento. Com isso, aceitava-se a idéia de uma exterioridade da memória e do *interdiscurso*, já que aquilo que é enunciado é exterior ao sujeito enunciativo. Segundo Gregolin, é partindo dessa concepção de exterioridade que Pêcheux propõe seu conceito de memória:

pensando no interdiscurso como fonte da memória, ele (Pêcheux) não pretende discutir o valor ontológico da problemática neurobiológica que supõe a existência (tanto no homem, quanto nos animais superiores) de uma fonte de memória constituída pelo sistema nervoso central. Sua proposta visa a tratar do *estatuto social da memória como condição de seu funcionamento discursivo na produção e interpretação textual*. Dessa perspectiva, a memória refere-se não a traços corticais dentro do organismo, nem a traços cicatriciais sobre o organismo, nem mesmo a traços comportamentais depositados por ela a partir de um mundo exterior, mas sim a um *conjunto complexo, pré-existente e exterior ao organismo, constituído por uma série de 'tecidos de índices lisíveis', que constitui um corpo sócio-histórico de traços* (GREGOLIN, 2001, p. 22).

Segundo Gregolin (2001), Pêcheux considera, portanto, a existência de uma memória sócio-histórica sendo formada num espaço de inscrição de traços discursivos, que seria a língua natural. E, esse conjunto de traços é o que a Análise do Discurso tomaria como objeto, trabalhando na construção de um *corpus* heterogêneo e estratificado, que está em constante atualização e reconfiguração. É, portanto, a partir de uma memória discursiva que o *corpus* a ser trabalhado pela Análise do Discurso teria de ser montado, isto é, ao longo de sua produção, já que aquilo que é dito nesse momento, já está dito anteriormente, em determinadas condições sociais, históricas e ideológicas de produção. A escolha do *corpus* não seria determinada, pois, a partir de um saber histórico, mas no interior do campo discursivo, em meio à circulação dos enunciados. Segundo Gregolin:

Percebe-se, nesse novo conceito, a forte influência de Foucault e de sua *Arqueologia*: o *corpus* é pensado como relacionamento de seqüências discursivas singulares, com seus feixes de memória, a *abertura sobre um espaço interdiscursivo*; ele não remete a um momento inaugural, a uma decisão definitiva. Se a memória discursiva é constituída de vestígios que se inscrevem no interdiscurso, na formação discursiva, o analista do discurso – abandonando a idéia da ordem fixa do arquivo – vai, agora, tratar de *estados de corpus*, integrando cumulativamente o lingüístico e o discursivo, na produção *em espiral* de reconfigurações do *corpus* (GREGOLIN, 2001, p. 29).

Assim, o surgimento do conceito de memória discursiva provoca mudanças no que diz respeito à constituição do *corpus* na Análise do Discurso. Segundo Sargentini (2006), na primeira fase da Análise do Discurso, o *corpus* era extraído de seqüências discursivas inerentes a um exterior, já que tais discursos eram pré-determinados de direita ou de esquerda. Essa forma de elaboração esbarrou justamente na necessidade de se considerar um exterior discursivo, ou seja, na necessidade de se extrair o *corpus* de um âmbito universal, e não a partir de modelos preexistentes.

Esse exterior vai ser incorporado, num segundo momento, a partir do conceito de *interdiscurso*, pensando-o como *fonte da memória*. A noção de *formação discursiva*, tomada de empréstimo de Michel Foucault (como diz o próprio Pêcheux (1993)), traz a noção de um *corpus* que está sempre em processo de construção, e que é, principalmente, heterogêneo, uma vez que a formação discursiva é um espaço aberto, “constitutivamente invadida por elementos que vêm de outro lugar (isto é, de outras FD)” (PÊCHEUX, 1993, p. 314). Assim, é preciso entender que o discurso que se quer analisar dialoga com outros tantos discursos, que são, também, interdiscursos e constituem, por isso, um *corpus* heterogêneo.

Segundo Sargentini (2006), num terceiro momento, a Análise do Discurso passa a analisar não uma formação discursiva, mas a leitura de um arquivo a partir da irrupção de um acontecimento discursivo. Para Foucault, o arquivo é “a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares” (FOUCAULT, 2005, p. 147). Assim, o arquivo é o que determina a maneira pela qual os enunciados são atualizados, voltando novamente à tona e impedindo que o conjunto de coisas já ditas não se perca na poeira da história. Dessa forma, o arquivo é o sistema que permite a renovação e a volta de enunciados e, portanto, “é um modo de acompanhar as práticas discursivas de uma sociedade” (SARGENTINI, 2006, p. 41).

Sendo assim, podemos falar de uma heterogeneidade do arquivo, uma vez que ele comporta uma multiplicidade de enunciados. É por isso que apresentamos, ao longo de nosso trabalho, algumas imagens que não fazem parte, necessariamente, de nosso objeto empírico, mas que dialogam com o mesmo. Isso evidencia o caráter heterogêneo do arquivo, no qual estão presentes os discursos que nos propomos a analisar.

Assim, o surgimento do conceito de *memória discursiva* e as mudanças operadas no que diz respeito à concepção do *corpus* na Análise do Discurso (a partir do conceito de *formação discursiva*, de Foucault) denunciavam, pois, mais uma relação teórica que se estabelecia entre Michel Pêcheux e Michel Foucault, apesar da sempre divergência,

tanto teórico como política, frente ao marxismo. No entanto, essa era uma relação que se estabelecia desde o surgimento da *Arqueologia do Saber*, em 1969. As idéias foucaultianas disseminadas nos trabalhos da Análise do Discurso se materializam desde o conceito de *formação discursiva*, passando pela distinção feita entre *enunciado* e *enunciação*, até a concepção de discurso como *prática*, como *jogo estratégico* entre saber e poder.

Assim, tanto em Pêcheux, quanto em Foucault, a Análise do Discurso esteve preocupada sempre com o sujeito e a produção de sentidos. Michel Pêcheux, partindo das problemáticas da Lingüística saussuriana, retoma o discurso, o sentido e a história no interior dos estudos da linguagem, além de trazer a discussão sobre o sujeito novamente à tona. Michel Foucault, a partir da problematização da história, de suas continuidades e descontinuidades, coloca em discussão um sujeito descentrado e imerso nas práticas discursivas que constituem os saberes na sua relação com os micro-poderes. E é justamente essa idéia de *micro-poder* vinda de Foucault que tomaremos agora como foco, seguindo no levantamento dos conceitos que usaremos em nossas análises.

#### 1.4 O PODER ENQUANTO SOBERANIA

*O papel da história será o de mostrar que as leis enganam, que os reis se mascaram, que o poder ilude e que os historiadores mentem.*

[Foucault, **Em defesa da sociedade**, 1999, p. 84]

*O poder não existe*, dizia Foucault numa entrevista concedida em 1976. De certo, a afirmação não traduzia a reviravolta nos estudos sobre o poder que Foucault, de fato, causou. Entretanto, logo o filósofo se faria entender.

A princípio, pode-se dizer que as pesquisas foucaultianas acerca do poder partem da estreita ligação entre direito e poder. Como diz o próprio autor: “parece-me que nas sociedades ocidentais, desde a Idade Média, a elaboração do pensamento jurídico se faz em torno do poder real. No Ocidente, o direito é encomendado pelo rei” (2006b, p. 180). Daí destaca-se a centralidade do rei no edifício jurídico da época, de modo a fixar e legitimar seu poder, ratificando que o soberano é personagem principal de toda teoria do direito. É sobre ele, seu poder e seus limites que tratam os saberes jurídicos.

Essa imagem de um poder tátil, concreto, é, sem dúvida, a imagem do poder tal qual o direito lhe atribui. Central, localizado, de máxima individualização. Silenciosamente,



isso faz com que relações de dominação sejam veiculadas através desse poder, acarretando a produção de discursos de verdade sobre o direito. Tais discursos produzem efeitos violentos acerca dessa dominação: um deles torna legítimo o poder do soberano, o outro, faz da obediência uma obrigação legal. Isto prova a produção, circulação e o funcionamento discursivo atrelado às relações de poder em nossa sociedade.

Sendo assim, Foucault afirma que existem apenas dois modos de se analisar as relações de poder. O primeiro deles, aquele apresentado pelo sistema jurídico - com todas as suas considerações acerca de leis, proibições - depois de muito aplicado, mostra-se impróprio. “Sabemos que o direito não descreve o poder” (FOUCAULT, 2006a, p. 241).

Tendo nosso país como referencial, entre as décadas de 30 e 60, temos duas leis que diziam atender às reivindicações do movimento negro da época: a Lei de *Amparo ao Trabalhador Brasileiro Nato* (1931), que estabelecia que dois terços dos trabalhadores dos estabelecimentos industriais teriam de ser brasileiros natos, era uma forma de barrar a vinda dos imigrantes e, ao mesmo tempo, incorporar o negro no mercado de trabalho; e a Lei *Afonso Arinos* (1951), que julgava contravenção penal qualquer preconceito de raça ou de cor: “Art 1º Constitui contravenção penal, punida nos termos desta Lei, a recusa, por parte de estabelecimento comercial ou de ensino de qualquer natureza, de hospedar, servir, atender ou receber cliente, comprador ou aluno, por preconceito de raça ou de cor”.

Esse discurso democrático adotado pelo país após a reabertura política atende a todo um sistema interessado em colocar em prática certas técnicas de normalização que causam um silenciamento das diferenças. São leis produzidas por um edifício jurídico como uma forma de controle, de dominação social, de modo a fazer com que a percentagem negra de população se sinta realmente amparada, tornando-se obediente a toda uma conjuntura jurídica produzida por um sistema dominante, a seu favor e mediante seus interesses. Isso demonstra a produção de um apagamento da real problematização da questão racial no Brasil. O que temos são políticas que atuam na criação de formas menos visíveis das desigualdades e na produção de *corpos dóceis*, satisfeitos com as formas de *inclusão* oferecidas pelas forças políticas do país.

O discurso jurídico estaria, pois, associando relações de dominação a técnicas de sujeição, produzindo discursos capazes de tornarem legítimas suas leis e instituições, sem que os indivíduos - imersos numa fiel obediência - possam questioná-lo em qualquer hipótese. O que não se questiona nessa imagem centralizada e unilateral do poder são os jogos (discursivos ou não) que atuam nesse campo. É o que Foucault pretende descrever no segundo modelo de análise das relações de poder.

## 1.5 O PODER ENQUANTO RELAÇÃO

O segundo modelo de análise vai, pois, desenhar o inverso do primeiro. Foucault direciona sua analítica em busca de extrair o fato da dominação encravada no discurso do direito, afirmando e evidenciando esse discurso como portador das relações de dominação. O princípio norteador desse modelo é a substituição do olhar sobre a soberania e a obediência, para analisar o problema da dominação - entendida por Foucault como “as múltiplas formas de dominação que podem se exercer na sociedade” (2006b, p. 181) - e da sujeição. O que estava em jogo agora não era, portanto, a centralidade de um poder soberano, mas as múltiplas relações estabelecidas num contexto social. Um poder descentrado, difundido, *pulverizado* (GREGOLIN, 2004, p. 55).

E a primeira preocupação metodológica de sua pesquisa diz respeito justamente a descentralidade do poder, de modo a não considerá-lo como procedendo de uma localidade específica. Esse aspecto justifica a descrição de sua pesquisa como uma *analítica*, visto que o objetivo é alcançar elementos que possam fazer uma *análise* dos princípios de funcionamento do poder, e não teorizar sobre ele, assim como esclarece o próprio autor:

O poder não existe. Quero dizer o seguinte: a idéia de que existe, em um determinado lugar, ou emanando de um determinado ponto, algo que é um poder, me parece baseada em uma análise enganosa e, que, em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos. Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado. Portanto, o problema não é constituir uma teoria do poder (...), o problema é munir-se de princípios de análise que permitam uma analítica das relações de poder (FOUCAULT, 2006c, p. 248).

Sendo o poder *um feixe de relações*, é preciso analisá-lo, portanto, numa racionalidade móvel, que alcance sua produtividade, sua exterioridade, baseada no *antagonismo de estratégias* estabelecido entre poder e resistência, visto que “o poder só pode ser analisado como algo que circula, como algo que só funciona em cadeia” (FOUCAULT, 2006b, p. 183). Há, portanto, uma interação indissolúvel, um encadeamento estrutural, onde poder e resistência interagem um sobre o outro de maneira cíclica, permanente. E, além de coexistirem, poder e resistência possuem, ambos, as mesmas características: “para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele. Que, como ele, venha de baixo e se distribua estrategicamente” (FOUCAULT, 2006a, p. 241).

Devendo ser observado, portanto, a partir de confrontos estratégicos entre relações, a analítica foucaultiana subtrai, assim, a idéia de um poder como propriedade, como um patrimônio, mas antes, como um exercício, móvel, dinâmico, tático, onde os indivíduos estão sempre em posição de praticá-lo e de sofrer sua ação. Assim como afirma Revel:

A análise dos vínculos entre as relações de poder e os focos de resistência é realizada por Foucault em termos de estratégia e de tática: cada movimento de um serve de ponto de apoio para uma contra-ofensiva do outro (REVEL, 2005, p. 75).

Dessa forma, o poder se dá a partir do momento em que se estabelece um jogo tático entre poder e resistência. Um tabuleiro de xadrez nos oferece essa imagem: a jogada de um está estreitamente relacionada à jogada de seu oponente, e como decorrência disso, o tabuleiro passa a ser um campo estratégico em que atuam várias forças concomitantemente. Sob esse ponto de vista, podemos dizer que aquilo que define uma relação de poder é sua maneira de agir, isto é, não agindo diretamente sobre o outro, mas sobre sua ação. O poder é, portanto, “uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes” (FOUCAULT, 1995, p. 243).

Essa imagem reforça a noção do poder como exercício, se contrapondo, mais uma vez, à idéia de um poder central, unilateral e localizado. Tal oposição descarta a possibilidade de uma análise decrescente do poder, isto é, uma análise que parte do que se consideram os “grandes poderes” até chegar às parcelas mínimas da sociedade. Surge daí mais uma preocupação metodológica da analítica foucaultiana: Foucault vai propor uma análise de micro-relações, onde seriam travadas micro-lutas e onde seriam produzidos micro-poderes. Uma análise, portanto, ascendente do poder, partindo de elementos moleculares do corpo social:

Deve-se fazer uma análise ascendente do poder: partir dos mecanismos infinitesimais que têm uma história, um caminho, técnicas e táticas e depois examinar como estes mecanismos de poder foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, subjugados, transformados, deslocados, desdobrados, etc., por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global (FOUCAULT, 2006b, p. 184).

Essa é, sem dúvida, uma maneira de considerar um poder invisível, que viria e estaria em todo lugar. Assim sendo, podemos entender que a análise foucaultiana vem na contramão da concepção tradicional na qual o poder está ligado a lutas-de-classe, o que significa dizer que o poder em Foucault não traz a noção althusseriana de *aparelhos*

*ideológicos*. Segundo Deleuze, “as instituições são práticas, mecanismos operatórios que não explicam o poder, já que supõem as relações e se contentam em fixá-las sob uma função reprodutora e não produtora” (2005, p. 83).

O poder estaria, portanto, diluído na sociedade em inúmeros micro-poderes, e é justamente esse feixe de relações de poder que irá produzir sujeitos através de processos de subjetivação, o que significa dizer que é um poder que possui mecanismos de controle que acabam por se tornar inerentes ao corpo social, de modo que os sujeitos interiorizam o comportamento ditado pelo poder de comando. Foucault analisa, então, as relações estabelecidas no interior daquilo que ele chama de “sociedades disciplinares”, onde se procura ter o maior controle possível sobre os corpos e sobre os discursos, nem sempre, porém, de modo violento, mas, antes, sutil e estrategicamente organizado.

O “regime disciplinar” caracteriza-se por um certo número de técnicas de coerção que exercem um esquadramento sistemático do tempo, do corpo e do movimento dos indivíduos e que atingem particularmente as atitudes, os gestos, os corpos (REVEL, 2005, p. 35).

A disciplina traz, portanto, a necessidade de produção de *corpos dóceis* através de técnicas de individualização do poder, isto é, técnicas que permitam interferir e controlar o comportamento dos indivíduos, de modo a aumentar, cada vez mais, suas habilidades e competências para colocá-lo, em seguida, no lugar onde será melhor “aproveitado”. Essa forma de poder aplica-se à vida cotidiana dos indivíduos, impondo-lhes uma identidade com fins de categorizá-lo numa verdade que deve ser reconhecida por ele e pelos outros. E é justamente contra essas técnicas que agem as micro-lutas sociais às quais Foucault faz referência.

A análise das relações de poder que passeiam pela questão racial do Brasil não partiria, pois, das verdades produzidas pelos aparelhos de Estado acerca da questão, nem do discurso das leis criadas por um sistema jurídico a partir da necessidade de controle e de dominação social. Ao contrário disso, a análise dessas questões parte das micro-lutas travadas cotidianamente, nas menores esferas possíveis, e que estariam resistindo não a um outro adversário, mas a uma forma de poder.

## 1.6 RELAÇÕES DE PODER NO INTERIOR DAS RELAÇÕES RACIAIS

Após discutir as preocupações metodológicas que Michel Foucault apresenta de sua *analítica do poder*, faremos, agora, uma discussão – ainda que breve – sobre o funcionamento dessas relações de poder no seio das relações raciais.

Um dos modos de perceber a dinâmica do poder nesse contexto é na relação estabelecida entre o negro e a estética negra. Essa relação passa por conflitos na medida em que é entrecortada por discursos que se opõem. O discurso do *branqueamento*, por exemplo, assume o discurso identitário de uma elite que se autodenomina branca, assumindo características de uma beleza européia. Essa elite acataria uma superioridade étnica nesse modelo de beleza, fazendo com que seja mais bem aceito aquele que mais se aproxime do tipo branco europeu (FERREIRA, 2000).

Por outro lado, a relação do negro com a estética negra passa por mudanças a partir do momento em que entram em cena as políticas afirmativas, que não buscam inserir o negro numa sociedade branca, mas que busca afirmar identidades negras sob uma ótica positiva. Daí surgem enunciados como *orgulho de ser negro*, *Black is beautiful*, *100% black*. Assim, a partir do momento em que o Brasil assume o compromisso de buscar saídas para o preconceito racial, inicia-se uma grande produção discursiva que tenta re-significar a cultura afro-brasileira. Essa nova significação atualiza o estereótipo do negro escravista: subtraindo a imagem de sua submissão e inserindo elementos que procuram afirmá-lo de um ponto de vista positivo. Para tanto, as políticas de inclusão racial evocam um sentimento de exaltação étnica frente às dificuldades e preconceitos que o negro enfrentou historicamente e enfrenta ainda hoje.

Como reflexo dessas políticas podemos citar o crescimento de modelos negros na publicidade, a criação de produtos específicos para o público negro, e, ainda, o aumento do número de negros que se declaram como tal<sup>10</sup>. Essa mudança de postura – do governo, do mercado e também de um número considerável da população negra – nos oferece suporte para discutir as relações de poder presentes nas relações raciais. Para tanto, recortamos como objeto de análise os discursos que circulam em torno do cabelo crespo. Isto porque estamos de acordo com aquilo que Foucault sugeriu como uma análise ascendente do poder, isto é, uma análise que se inicie nos elementos mínimos da sociedade, onde são travadas micro-lutas.

---

<sup>10</sup> A Pnad (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios), elaborada por meio de pesquisas em 145,5 mil domicílios de todo o país, constatou que 1,34 milhão de pessoas a mais se auto-declararam negros em 2006, em relação ao ano anterior. Os brasileiros que se declararam negros eram 6,3% em 2005, e, em 2006, representam 6,9% da população. Os pardos atingem 42,6%. Dados disponíveis em: [www.ibge.org.br](http://www.ibge.org.br)

Como veremos detalhadamente no terceiro capítulo, o cabelo crespo é, historicamente, elemento simbólico e identitário da população negra. No interior do sistema escravista, era o tipo de cabelo e o tom de pele que determinavam as funções do escravizado. Os conflitos vivenciados na relação com o cabelo e, ao mesmo tempo, as simbologias que os negros traziam neles, nos chegam, porém, de variadas formas e sustentadas pelos mais diversos discursos, num sempre jogo entre mercado, história, mídia, cultura, moda, tradição, etc.

Acreditamos que o cabelo afro, por exemplo, usado numa textura mais *natural*, passa, atualmente, por re-significações. Por um lado, esse uso pode marcar um lugar de resistência, assumindo um *estilo político* frente às formas de opressão identitária pelas quais o negro passa. Por outro lado, não podemos esquecer que, atualmente, esse uso é re-significado. O mercado é porta-voz de relações de força que produzem a necessidade desse uso, a partir da transformação de bens simbólicos africanos em mercadorias esteticamente estilizadas, como, por exemplo, o estilo *Black*, produzido em salões étnicos.

Esse jogo tático entre poder e resistência faz com que venham à tona enunciados como o da imagem ao lado<sup>11</sup>: *Na minha cabeça mando eu*. Primeiramente, observamos a marcação de um sujeito que fala por si. Se levarmos em conta uma concepção de sujeito proposta na primeira fase da Análise do Discurso, diríamos que esse enunciado se configura como uma ilusão de liberdade, isto é, uma ilusão de que o sujeito não estaria assujeitado. No entanto, assim como admite Pêcheux, no anexo de *Les Vérités de La Palice*, não existe interpelação ideológica sem falhas. O que se marca, aqui, portanto, é um lugar de resistência, assim como propõe Foucault, onde o sujeito escapa, foge do assujeitamento. É possível perceber, ainda pela imagem, que a marcação dessa resistência é concomitante à marcação do exercício do poder. Explico: a modelo desta publicidade, ao esclarecer que ela fala por si quando se trata de seu cabelo, o faz

<sup>11</sup> Veiculada pela revista *Raça Brasil*, ano 12, nº115, p. 79.

com a proposta de desmerecer (e negar) o discurso do *branqueamento*, que indicaria um alisamento do cabelo como modelo de beleza. No entanto, essa “liberdade” é marcada não por um discurso de resistência, mas por um discurso de poder, materializado na proposta do mercado: *Linha Herbal Force Tãnagra*.

Assim, percebemos que há um jogo entre poder e resistência nessa publicidade: por um lado, o enunciado – *Na minha cabeça mando eu* – marca uma negação ao alisamento do cabelo crespo e representa, portanto, o discurso das ações afirmativas, exaltando uma identidade negra de forma positiva. Por outro lado, percebemos que essa exaltação é feita pelo viés do mercado. E, se “o poder produz coisas, induz ao prazer” (FOUCAULT, 2006, p. 8), aceitamos, nesse caso, os discursos do mercado, da mídia e da moda como seus portadores. Não podemos esquecer que se trata de uma campanha publicitária que tem a finalidade, portanto, de lançar produtos ao mercado. Com isso, paralelamente à marcação de um lugar de resistência, que se dá mediante à autonomia de um sujeito que *pensa por si*, há também a penetração de relações de força que tornam o cabelo crespo como um bem simbólico vendável. Os penteados africanos feitos por gerações e gerações de negros na África são reproduzidos e estilizados, hoje, ao sabor do mercado.

Daí temos o jogo travado entre poder e resistência nessa mesma publicidade: enquanto afirma-se uma liberdade para o uso do cabelo crespo que não esteja compatível com o modelo branco, afirma-se também, o lugar do mercado, que cria necessidades e estilos vendáveis da cultura negra. Além disso, não podemos esquecer que a apropriação dos bens simbólicos africanos por parte de um mercado, não é apenas negativo. Essa apropriação resulta numa popularização desses bens, o que provoca uma socialização não só entre negros, mas entre todos aqueles que se identificam com essa cultura. Essas e outras questões – tanto históricas quanto discursivas – serão discutidas em terceiro capítulo de nosso trabalho.

Fica claro, enfim, que o exercício do poder se dá em lugares múltiplos do campo social: no interior das relações raciais, na família, na estética, na vida sexual, nas relações afetivas, etc. O poder não é, portanto, algo que está acima do social: no Estado, nos reis ou no sistema jurídico, não é algo que se possui, se administre ou se imponha. Mas, ao contrário disso, o poder é algo que se exerce, que circula e que estabelece relações, quase sempre de modo sutil, tático e estratégico. A resistência, por sua vez, é concomitante às manifestações do poder e semelhante a ele em sua natureza: estratégica, móvel, produtiva. “Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação, em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa” (FOUCAULT, 2006a, p. 241). É a

essa possibilidade que chamamos de resistência. E, assim como o poder, ela está, a todo tempo, imersa em micro-lutas.

Assim chegamos ao final de nosso primeiro capítulo, onde discutimos a constituição e alguns dos conceitos propostos pela Análise do Discurso, também como as contribuições que aceitamos de Michel Foucault para este trabalho. Seguimos agora para a discussão das condições de produção dos discursos que pretendemos analisar. O capítulo seguinte pretende, portanto, apresentar e discutir questões que estão sempre em pauta quando se trata de relações raciais no Brasil: poder e resistência no sistema escravista, a *democracia racial*, os diversos conceitos de *raça* e as mudanças no trato com a questão negra trazida com o desenvolvimento das políticas afirmativas.



## II

# De negro escravizado a afro-brasileiro

*O discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos*<sup>12</sup>. Sendo assim, é preciso discutir as verdades construídas pelo discurso acerca de nosso objeto de pesquisa, é hora de colocar em xeque e analisar essas verdades, realçando as condições de produção desses discursos. Neste capítulo, portanto, traremos algumas das discussões que auxiliam na análise de nosso objeto, uma vez que colocam em foco os discursos produzidos sobre a questão negra no Brasil, e, conseqüentemente, as verdades construídas sobre a mesma.

---

<sup>12</sup> FOUCAULT, 2004, p. 49.

## 2.1 O PERÍODO *NEGRO* DA HISTÓRIA DO PAÍS

*Por trás da história desordenada dos governos, das guerras e da fome, desenham-se histórias, quase imóveis ao olhar – histórias com um suave declive: história dos caminhos marítimos, história do trigo ou das minas de ouro, história da seca e da irrigação, história da rotação das culturas, história do equilíbrio obtido pela espécie humana entre a fome e a proliferação.*

[Foucault, **Arqueologia do saber**, 2005, p. 03]

Antes de iniciar as discussões deste capítulo, é preciso dizer que não temos, aqui, a intenção de narrar – assim como narra a história “oficial” – os (des)caminhos dos negros no Brasil, desde a chegada dos navios negreiros até hoje. Isto porque entendemos, com a Nova História, que os relatos contados e recontados sobre esse período são efeitos de discurso, capazes de produzir não só uma, mas muitas verdades. Assim, nosso objetivo é discutir, ainda que em linhas gerais, os sentidos que queremos mobilizar ao indagar a escravidão no Brasil. E esse olhar não está comprometido com a história oficial, mas está comprometido, principalmente, com os focos de resistência do período escravista.

A princípio, é preciso dizer que a Lei nº 10.639, criada em 2003 pelo governo Lula, que torna obrigatória a temática *História e Cultura Afro-Brasileira* no currículo nacional, é um marco nas mudanças das “verdades” impressas nos livros didáticos. Há cerca de 10 anos, percebemos que a relação da escola com a temática da história e cultura afro-brasileira passa por mudanças, trazendo à tona novas “verdades” sobre essa história e produzindo novos sentidos em torno da questão. São alguns desses novos sentidos que nos propomos discutir.

Em 2006, Kabengele Munanga e Nilma Lino Gomes lançam o livro *O Negro no Brasil de hoje*. Voltada para Educação de Jovens e Adultos (antigo supletivo), a obra também está sendo usada em cursos de graduação e mostra muito bem essa mudança de postura dos livros didáticos. O livro traça os movimentos de resistência dos negros do período escravista e discute as atuais políticas afirmativas como continuação desses processos de resistência.

Como resultado desse novo olhar teoricamente trazido pelos livros didáticos mais recentes, não são raras as vezes em que o papel do colonizador europeu no tráfico de africanos é colocado em xeque. Essa alusão se faz por diversos motivos. O principal deles reside no fato de que a exploração das terras brasileiras a partir da mão-de-obra escrava não inaugura um sistema de trabalho. Com isso, quero dizer que a prática da escravidão é

apresentada como uma prática antiga na história da humanidade: civilizações como a egípcia, a grega e a romana já faziam uso desse sistema.

Nosso papel, no entanto, enquanto analistas do discurso, é questionar essas práticas e os sentidos produzidos por elas. Enveredando por esse caminho, é possível afirmar que, apesar dessa aproximação, o conceito de escravo adotado na África pouco – ou nada – se assemelha ao conceito de escravo desenvolvido no Brasil colonial. São práticas diferentes remetidas a um mesmo termo.

Segundo Munanga (2006, p. 25), “na África tradicional, o conceito de escravo designava todos aqueles que estão ou estiveram em uma relação de sujeição ou subalternidade leiga ou religiosa com um parente mais velho, um soberano, um protetor, um líder, etc”. Assim, o chefe de família detinha sob seu controle as esposas, as filhas, os protegidos de sua sociedade. E a obrigatoriedade do trabalho atingia todos esses que estão condicionados ao patriarca, dependendo apenas deste as obrigações e regalias gozadas por cada um.

Além disso, quando havia guerra entre duas sociedades, os integrantes da sociedade derrotada ficavam em relação de sujeição à sociedade vitoriosa, que poderia ocupar ou incorporar o território conquistado. Nestes casos, os habitantes da sociedade vencida ficavam em relação de sujeição aos conquistadores, que podiam deixá-los livres e apenas cobrar-lhes impostos, ou podiam capturar algumas pessoas. No interior da sociedade vitoriosa, essas pessoas incorporadas eram chamadas de estranhas cativas. No caso de serem homens, trabalhavam como servos do rei. Sendo mulheres, integravam os haréns com fins de procriação. Todas as crianças nascidas nessas sociedades eram livres, o que significa dizer que esse não era um sistema de exploração renovado automaticamente. Também houve casos em que não era atribuída nenhuma função aos cativos. Sua presença na sociedade era apenas um símbolo de vitória em guerras.

A aquisição dos cativos, além de ser decorrente de lutas, também poderia ser decorrente de penhor humano. Por ordens do patriarca, um clã (grupo, linhagem, família) poderia emprestar um de seus membros a outro clã, a fim de pagar-lhe uma dívida. Esse grupo credor poderia usar o cativo gratuitamente até que a dívida estivesse totalmente paga. Os membros empenhados não eram, portanto, o próprio pagamento de um débito. O pagamento era feito com seu trabalho e, sendo assim, sua condição de cativo era perfeitamente reversível e provisória.

Através dessa breve descrição da ordem social desenvolvida na África tradicional, queremos demonstrar que, antes do tráfico transatlântico de negros comandado pelos europeus, não existia nenhuma relação comercial entre os povos africanos que fizesse

uso de seus integrantes como mercadorias: vendendo-os ou comprando-os em mercados regulares, até mesmo pela economia de auto-subsistência em que viviam.

Todas as situações de exploração existentes na África tradicional (...) não se constituem em sistemas escravistas, porque a exploração não era renovada sistematicamente e não suscitava uma categoria de indivíduos mantida institucionalmente (de fato ou de direito) em uma relação de subordinação. A escravidão como modo de exploração só pode existir se se constituir uma classe distinta de indivíduos com um mesmo estatuto social (MUNANGA, 2006, p. 26).

Desse modo, no interior de um sistema escravista, essa classe distinta de que fala Munanga (escrava) deve ser restaurada constantemente, com o objetivo de garantir uma exploração contínua na execução de trabalhos a ela destinados. Mas não foi esse sistema que se desenvolveu na África, uma vez que as crianças, mesmo que filhas de cativos, nasciam livres. Já no Brasil, até a adoção da Lei do Ventre Livre (e até mesmo depois dela, visto que os senhores encontravam formas de burlar a Lei), filhos nascidos de escravos eram, sistematicamente, escravizados também. Isso alimentava o sistema exploratório e alargava, automaticamente, o número de escravos para mão-de-obra.

Assim, é possível perceber que, no deslocamento da África ao Brasil, muitas práticas sofreram deslocamentos de sentido, e, por isso, não podem ser apontadas como legitimação do sistema escravista desenvolvido aqui. Não é o mesmo sistema, nem o mesmo método, e, muito menos, os mesmos sentidos. É preciso repensar, pois, o escravismo tal qual desenvolvido no Brasil, buscando rerepresentar alguns de seus principais pontos, na contramão das narrativas oficiais. E, com isso, desnudar *histórias imóveis ao olhar*. Para isso, partimos, mais uma vez, de Michel Foucault:

Não há relação de poder onde as determinações estão saturadas - a escravidão não é uma relação de poder, pois o homem está acorrentado (trata-se então de uma relação física de coação) - mas apenas quando ele pode se deslocar e, no limite, escapar (FOUCAULT, 1995, p.244).

A maneira como o escravismo foi adotado e implantado no Brasil oferece-nos, porém, outra interpretação. Não há dúvidas, por exemplo, dos focos de resistência criados pelos negros durante o período em que o escravismo esteve em vigor, apesar de isso não ilustrar as narrativas oficiais do período. Por isso é preciso buscar respaldo na Nova História: a fim de reconhecer que, a história tradicional, ao tomar os textos históricos como narrações que reconstroem um real, na verdade, não dá conta daquilo que Foucault chamaria de “saberes

desqualificados como não-conceituais” (FOUCAULT, 1999), isto é, as narrativas que ficaram à margem da história oficial. Segundo Gregolin,

o sentido criado no texto histórico é produto da intervenção do historiador que escolhe os documentos, extraíndo-o do conjunto de dados do passado, preferindo-o a outros, atribuindo-lhe um valor de testemunho, que, pelo menos em parte, depende da sua própria posição na sociedade de sua época (GREGOLIN, 2004b, p. 23).

O valor de verdade que se quer para a história tradicional – aquela que reconhece apenas uma submissão dos negros no interior do sistema escravista - é, pois, colocado em xeque se pensarmos que os textos que nos chegam são selecionados e interpretados anteriormente pelo olhar dos historiadores. Os sentidos atribuídos aos textos são – e apenas isto – efeitos de discurso. Sob esse ponto de vista, podemos pensar que muitas das narrativas que dizem respeito aos grupos socialmente marginalizados foram sucumbidas, visto que os relatos mais difundidos estão baseados apenas na vida dos grandes reis e na irrupção das grandes guerras. Poderíamos, então, reconhecer que micro-relações de poder foram travadas no decorrer da história (inclusive no interior do sistema escravista), e, apesar de não estarem figurando por entre as narrativas oficiais, são narrativas locais que reconstróem a memória excluída pelas “verdades” cristalizadas.

São muitos, então, os momentos em que os negros travaram lutas contra mecanismos de dominação. Uma vez que a trajetória escrava no Brasil foi repleta de revoltas e insurreições negras, queremos perceber de que maneira essa resistência se dava em setores da vida cotidiana. Como exemplo, podemos citar o desenvolvimento do Candomblé em contraposição ao catolicismo. Nesse ponto, o jogo entre poder e resistência é extremamente visível: a partir do momento em que se dá a suposta conversão dos negros ao catolicismo, é permitido a estes a expressão de sua religiosidade, que se deu, à época, baseada numa identificação entre orixás e santos católicos. No entanto, os cultos tribais continuavam isentos do catolicismo, a identificação era feita por uma questão de resistência à religião branca, isto é, caso não houvesse identificação, a expressão dessa religiosidade seria reprimida sob o juízo de que fosse bruxaria. O Candomblé que se desenvolveu no Brasil é fruto dessa resistência. Este é, portanto, um modo de enfrentamento que a cultura negra encontrou para resistir às relações de força que impunham identidades e categorizações.

É, portanto, a partir desses setores da vida habitual que percebemos o jogo travado entre poder e resistência, que, apesar de não serem narrados pelos historiadores, funcionavam concomitantemente à exploração tantas vezes relatada. Esse jogo, no entanto,

não se esgota no interior desse sistema, mas toma novos contornos e atua ainda hoje contra novas formas de dominação e sujeição.

O modo como a mídia conduz esse enfrentamento discursivo nos parece bastante interessante. A forma como é colocado o 13 de maio (dia da abolição da escravatura), por exemplo, nos permite uma breve ilustração desse embate. Ao lado, temos uma peça publicitária da *color-aid curativos*<sup>13</sup>. A imagem resgata essa comemoração do dia 13 de maio perante o seguinte enunciado: *Libertação de quem, cara-pálida?* A expressão *cara-pálida*, usada, principalmente, na referência aos povos indígenas, aparece aqui na produção de novos sentidos. O enunciado se vale do adjetivo *pálida* para fazer uma alusão à pele branca,



fazendo deslizar seu sentido, uma vez que *pálida* também pode significar *descorada*, algo de cor pouco viva. A peça traz, ainda, um texto crítico: *Como nos contos de fada, precisou de uma princesa para nos libertar. Mas foram os brancos que, como num passe de mágica, libertaram-se da culpa pelos 300 anos de escravidão. As feridas do passado tornaram-se cicatrizes, lembrando que a discriminação continua até hoje. Não devemos esquecer também que a conquista da liberdade não se faz por decreto. É uma luta que acontece todos os dias. É nossa responsabilidade. Com muito orgulho, somos afro-brasileiros fazendo do Brasil um país onde as cores são fortes. Muito fortes.*

Percebemos, nesse texto, que há um reposicionamento do discurso da libertação. No momento em que o texto menciona que, na verdade, não foram os negros que se libertaram da escravidão, mas os brancos que se viram livres de toda a culpa, percebemos que há um deslizamento de sentido no que diz respeito ao 13 de maio. Entendemos, portanto, que essa é uma data introduzida pela elite branca e que, na verdade, não representa nenhuma conquista popular, muito menos uma mudança no trato com as relações raciais. O 13 de maio seria mais um discurso produzido com fins de limpar a imagem do branco, na tentativa de

<sup>13</sup> Empresa que desenvolve curativos específicos para pele negra. Campanha disponível em: [http://www.ampltda.com.br/br/br/img/campanha\\_03.jpg](http://www.ampltda.com.br/br/br/img/campanha_03.jpg) (acesso em 01.07.2007).

deslocar sentidos: o branco passaria de explorador a herói histórico e piedoso. Assim, a data, em momento algum, representa um resgate da auto-estima negra. Pelo contrário, o objetivo seria afirmar um sentimento de eterna gratidão do negro perante o branco, principalmente àquela que assinou a Lei Áurea – como se liberdade não fosse um direito natural do ser humano. Assim, percebemos que essa publicidade foi construída a partir de um jogo de sentidos em torno do 13 de maio, re-significando a data e os discursos construídos por ela.

Ao final do texto, percebemos, ainda, que a expressão *cara-pálida* aparece, mais uma vez, para lembrar a palidez do branco: povo de cores pouco fortes, pouco vivas, que se choca com as *cores fortes, muito fortes*, dos negros.

Em oposição a uma data criada pelas autoridades oficiais, o movimento negro cria o *Dia Nacional da Consciência Negra*, comemorado em 20 de Novembro como forma de lembrar o escravo fugitivo Zumbi dos Palmares, morto nesse mesmo dia do ano de 1695. Segundo o movimento, esse era o verdadeiro símbolo da liberdade.

Assim, é em busca de visualizar esse embate discursivo produzido pela mídia acerca das relações raciais no Brasil que desenvolveremos esse capítulo. Passaremos, agora, a discutir esse jogo do poder mediante os discursos que se articulam em torno dos conceitos de *raça*, desde o século XV, até o atual sistema de cotas proposto pelo governo federal.

## **2.2 DOS CONCEITOS DE RAÇA: DISCURSOS TRANSVERSOS**

A problemática racial no Brasil é perpassada por múltiplos discursos que se cruzam em conflitos e concordâncias. Há, desde a Independência, um sempre embate no que diz respeito às *raças* e às mesclas destas na formação da sociedade nacional, trazendo à tona, recorrentemente, toda uma discussão sobre o conceito de *raça*, permeada sempre por muitas pesquisas e controvérsias. Neste tópico, em específico, queremos discutir a passagem de um discurso religioso para um discurso científico nas várias tentativas de conceituação do termo, observando as continuidades e descontinuidades desse processo ao longo dos séculos.

O conceito de *raça* tal qual o concebemos na atualidade é, na verdade, uma construção histórica. O termo, assim como aponta Munanga (2004, p. 15), tem origem na palavra latina *ratio*, designando *sorte, categoria, espécie*, que no latim medieval já assume outros sentidos, indicando *descendência, linhagem*. No entanto, o termo ainda sofreria grandes metamorfoses até operar os efeitos de sentidos que produz na sociedade atual. Resgatemos, pois, alguns caminhos percorridos.

Ainda de acordo com Munanga (2004, p. 15), a descoberta de novas terras no século XV coloca em xeque o conceito de humanidade que se tinha até então. Afinal, quem eram os novos povos descobertos? Que explicação atribuir à sua existência? A questão que ora se apresentava era totalmente nova para o momento histórico, de modo que poderia ter aberto caminho para as mais diversas especulações. No entanto, consideremos todo poder que exercia a igreja até então, apresentando-se como um ‘sopro de calma’ que debelava todas as inseguranças da época. Essa estabilidade da igreja acabava por tornar tudo uma questão teológica, e a explicação para os novos povos vinha, assim, do mito dos Reis Magos, que aponta cada um deles como pertencente de uma *raça*. Baltazar, o mais escuro dentre os três, passou a ser considerado como representante da *raça* negra.

No entanto, esse poder exercido pela igreja seria contestado no século XVIII. Apresentado historicamente como ‘século das luzes’, esse momento abriria um debate – e ao mesmo tempo uma reivindicação – acerca do privilégio exclusivo que a igreja detinha sobre o conhecimento. Assim, a luz posta pela igreja sobre a origem dos recém-descobertos seria questionada, e os filósofos iluministas usariam, pois, o termo *raça* na designação desses povos.

Talvez nesse momento a humanidade tenha cometido o pecado chave rumo ao pensamento racista que viria nos séculos seguintes. Isto porque, segundo Munanga (2004, p. 16), o que deveria exercer uma função metodológica, ou seja, o que deveria funcionar como uma ferramenta para organização de um pensamento desemboca numa questão hierárquica. Essa classificação deu voz, portanto, a toda uma escala de valores construída através do conceito de *raças*.

A partir, então, dessa classificação, é ainda no século XVIII que a cor da pele é incorporada como critério para a divisão (segregação?) da diversidade humana. Daí surge a organização da humanidade em três *raças*: branca, negra e amarela. Além desse aspecto, já no século XIX, outros critérios aliam-se nessa tentativa de caracterização: forma do nariz, dos lábios, do crânio, etc. No entanto, tais critérios não se sustentariam frente às pesquisas sobre a Genética Humana operadas no século XX. A primeira observação a ser feita sobre isso é que tanto a cor da pele quanto a cor do cabelo e dos olhos é determinada pela concentração de melanina no corpo humano, e esse, como é de fácil percepção, não constitui um critério capaz de organizar uma classificação eficaz da diversidade humana. Um segundo ponto a ser discutido diz respeito aos critérios químicos encontrados no sangue pelos geneticistas, os chamados marcadores genéticos. Tais marcadores são responsáveis pelo grupo de sangue,



pelas doenças hereditárias e por diversos fatores presentes na hemoglobina. Alguns desses aspectos seriam, pois, mais frequentes em algumas *raças* que em outras.

Assim, são muitos os fatores que tentam uma explicação eficaz para a grande diversidade da espécie humana. Se fizéssemos um entrelace entre todos aqueles já postos, isto é, a cor da pele, os critérios morfológicos do rosto e ainda as variações químicas apresentadas pela genética, teríamos, como ressalta Munanga, inúmeras *raças*, *sub-raças* e *sub-sub-raças*. Através desse pensamento é possível, então, chegar a conclusão de que

a raça não é uma realidade biológica, mas sim apenas um conceito, aliás, cientificamente inoperante para explicar a diversidade humana e para dividi-la em raças estancas. Ou seja, biológica e cientificamente, as *raças* não existem (MUNANGA, 2004, p. 19).

Assim, o grande embate construído ao longo da história e que ainda respinga em nosso tempo reside na associação feita entre características sociais e genéticas, além, claro, da hierarquização feita entre esses atributos e, conseqüentemente, entre as *raças*.

E essa hierarquização produziria ainda frutos piores, uma vez que daria vazão ao desenvolvimento de uma teoria no século XX denominada de Raciologia, que, ainda segundo Munanga,

apesar da máscara científica, a Raciologia tinha um conteúdo mais doutrinário que científico, pois seu discurso serviu mais para justificar e legitimar os sistemas de dominação racial do que como explicação da variabilidade humana (MUNANGA, 2004, p. 19).

Assim, a Raciologia operou um discurso que, aos poucos, estaria volatilizado na sociedade, e que ainda validaria, por exemplo, os horrores praticados na II Guerra Mundial em nome de uma *raça* pura.

Em termos de Brasil, a preocupação com a miscigenação já estava presente desde o período colonial, ganhando força com as declarações do Conde de Gobineau entre as décadas de 50 e 70 do século XIX, segundo o qual a miscigenação era inevitável e provocaria uma degenerescência – tanto física quanto mental – da *raça* humana. Em visita ao Brasil, em 1876, Gobineau teria escrito para o imperador Dom Pedro II relatando que esta tinha sido uma péssima experiência (COBRA, 2001).

Já no início do século XX, apareciam trabalhos preocupados com a caracterização das *raças*. Autores como Oliveira Viana, Roquette Pinto e Arthur Ramos, ao dedicarem-se a análises antropológicas acerca das *raças*, asseguravam, ou, no mínimo,

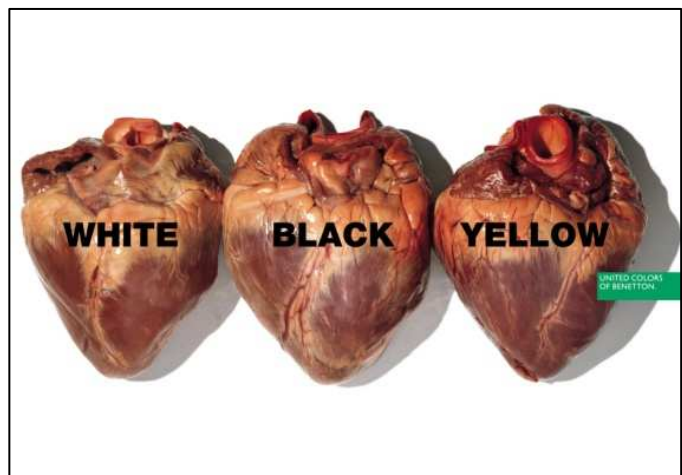
deixavam transparecer, a existência de propriedades morais, culturais e até psicológicas que seriam típicas de uma ou outra *raça*, de uma ou outra mestiçagem, de modo que, a partir de uma pré-determinada estrutura, seria possível a distinção entre puros e impuros, superiores e inferiores. É o que afirma Octavio Ianni, que, ao resgatar essas pesquisas, ainda acrescenta que nelas

as coletividades anormais, fetichistas, fanáticas, carismáticas podem ser compostas de raças classificadas como inferiores, ou mestiços nos quais predominam os traços dessas raças classificadas como inferiores. Fala-se, às vezes, em mestiços superiores, os raros que têm a sorte de ganhar os traços dos brancos que entram na mescla (IANNI, 2004, p. 124).

É também importante perceber que, no interior dessas categorizações, já estava posto o conflito entre fatores sociais e biológicos, na incessante busca de reconhecer em qual deles estaria a causa das propriedades distintas de cada *raça*. Roquette Pinto, por exemplo, defendia que a análise dos cruzamentos raciais deveria ser efetuada a partir não só dos fatores biológicos, mas também dos fatores sociais. Arthur Ramos, que estaria mais ligado ao fator biológico, desfez a noção de uma “degenerescência” trazida pela mestiçagem, afirmando que havia formação de fenótipos resistentes a partir desta, além de trazer já a idéia de um progressivo “branqueamento” da população devido à diminuição da vinda do negro ao país.

Havia, portanto, um crescente número de debates sobre a problemática racial, que caminharam até hoje com suas continuidades e descontinuidades (como afirmaria Foucault). A oposição feita entre puros e impuros, ou entre superiores e inferiores descontinuou ao longo da história. No entanto, o debate fervoroso entre fatores sociais e biológicos (apimentados agora pela genética) está entre aqueles que continuam em pauta.

No momento atual, essa discussão toma novos contornos e faz uso de suportes variados, obtendo respaldo em muitos campos e enunciados. A mídia impressa seria, pois, um desses suportes para produção discursiva acerca da questão. Com todo poder de alcance e de penetração que tem na vida social, a mídia participa da discussão e intervém com posições que ora combatem, ora ratificam o racismo.



Sobre a questão específica de uma *raça* biológica, trazemos uma campanha<sup>14</sup> lançada pela *Benetton*, em 1996. A fim de criar uma identidade anti-racista para a empresa, a peça publicitária mostra três órgãos do corpo humano (três corações) lado a lado. A imagem não apresenta nenhuma diferença entre os órgãos, mas, no entanto, cada coração traz sua legenda: *white*, *black* e *yellow*. A campanha faz, ao mesmo tempo, uma menção e uma crítica ao conceito de *raças* biológicas, pois ao mesmo tempo em que sua abordagem faz referência ao debate que existe em torno da questão, a campanha também aponta para uma posição contrária àqueles que reivindicam discrepâncias biológicas entre brancos, negros e amarelos, uma vez que apresenta órgão de mesma natureza para legendas diferentes.

Segundo Hofbauer (2003), em meio aos inúmeros discursos produzidos na atualidade sobre a questão, podemos visualizar basicamente dois pólos de discussão antagônicos. Um deles são os estudos do campo sociológico, voltados para uma análise das relações entre negros e brancos e para as desigualdades que surgem destas. O outro pólo diz respeito às pesquisas feitas no âmbito da Antropologia Social e Cultural. Essa corrente aponta o Brasil como tendo um modo particular de construir e lidar com suas diferenças, e esse *etos brasileiro*<sup>15</sup> seria, pois, o grande empecilho para uma legítima democracia racial.

No entanto, apesar de trazer contribuições para uma análise das construções identitárias no Brasil, a tradição antropológica tende a resvalar-se para uma justificativa dos mitos sociais, justamente por entender as relações raciais como ocasionadas por um *etos brasileiro* que estaria além do processo histórico. Por outro lado, os estudos sociológicos também pecam ao estabelecer categorias fixas (brancos e negros), o que inviabiliza uma análise da intrincada identidade nacional.

Ainda segundo Hofbauer, “autores de ambas as linhas interpretativas (a “cultural-antropológica” e a “sociológica”) afirmam que *raça* não deve ser entendida como um dado biológico, mas como uma construção social” (HOFBAUER, 2003, p. 66). No entanto, seria possível ler nas entrelinhas de toda essa discussão, uma forma de colocar esse conceito (assim como outros) em dependência de fatores sociais que teriam uma existência mais concreta, como um *sistema econômico* ou uma *estrutura classificatória*, como forma de fazer uma discriminação racial escorregar para uma discriminação econômica.

Desse modo, fica clara a grande fusão de discursos que se entrelaçam na questão racial. Há discursos históricos, há discursos sociológicos, antropológicos, políticos,

<sup>14</sup> Disponível em: [http://press.benettongroup.com/ben\\_en/image\\_gallery/campaigns/?branch\\_id=1174](http://press.benettongroup.com/ben_en/image_gallery/campaigns/?branch_id=1174) (acesso em: 28.06.07).

<sup>15</sup> É importante lembrar que a grafia *etos* (em detrimento de *ethos*) está marcada pelo autor ora citado: HOFBAUER (2003).

etc. Daí a imensa quantidade de estudos produzidos no interior da questão, que, ao tentarem enquadrar opiniões em classificações fixas, formatando suas brechas e alianças, caem na armadilha dos sentidos: que são esquivos a qualquer prisão, a qualquer captura. Daí a necessidade de uma discussão aberta e mesmo conflituosa do conceito.

A posição de Guimarães (2002), por exemplo, está em pleno combate com as idéias apresentadas pelas linhas interpretativas acima – a “cultural-antropológica” e a “sociológica”. Primeiramente por entender os termos de cor criados no Brasil (moreno, marrom) como metáforas do termo *raça*, não entendendo, pois, brancos e negros como categorias fixas. Um bom exemplo nesse caso é o que acontece com a cantora Alcione, nacionalmente conhecida como *Marrom*. Esse reconhecimento está colocado na capa ao lado<sup>16</sup>, que além de trazer o termo que identifica a cantora, ainda traz o enunciado *dá o tom*, produzindo aí uma ambigüidade: por um lado, *tom* pode estar referindo-se ao tom musical, visto que a matéria diz respeito ao tema; por outro lado, pode também ser uma referência direta ao tom de pele ao qual a cantora está associada.

Além disso, Guimarães também critica radicalmente o disfarce das discriminações raciais em discriminações de classe, isto é, o uso do termo classe como subterfúgio frente ao racismo.

Para melhor entender, portanto, o uso que faz do termo *raça*, Guimarães começa por apontar duas formas opostas de se fazer tal uso. Há aqueles que defendem fervorosamente o esvaziamento do conceito, sob a justificativa de que, além de ser um léxico que pertence a um discurso autoritário e antidemocrático, nada pode ser classificado como “*raça biológica*” no que diz respeito à espécie humana. Todavia, há também aqueles que, mesmo estando em concordância no tocante a não existência de uma “*raça biológica*”, ratificam o uso do termo com caráter de luta social. Nesse caso, o uso de termo auxiliaria na construção e no reconhecimento de identidades, viabilizando compromissos político-democráticos.



<sup>16</sup> Revista *Raça Brasil*, ano 10, nº 94.

Segundo Guimarães (2002), esse uso seria facilmente perceptível na realidade brasileira se levarmos em conta que, uma vez a recorrência do termo *raça* foi extinta (entre os anos de 1930 e 1970), há um aumento considerável nas reclamações sobre desigualdades e discriminações. Assim, a retomada da categoria, atualmente, significou uma intensificação do discurso identitário com fins de retomar as lutas anti-racistas e de atribuir à parcela da população que se auto-define como branca, a responsabilidade pelas desigualdades e discriminações sofridas pelos negros no Brasil.

O nome da revista que analisaremos nessa dissertação – a *Raça Brasil* – nos oferece um bom exemplo do uso do termo *raça* enquanto categoria de luta política. A *Raça Brasil* foi lançada em 1996 e surge num momento crucial das políticas anti-racistas no país: é o momento em que o Brasil adota as políticas de ações afirmativas em detrimento das políticas de integração que eram adotadas até então<sup>17</sup>. Esse momento marca uma mudança de postura do governo no que diz respeito à questão racial no Brasil: a partir de 1996, não se busca mais incluir o negro numa sociedade branca a partir do chamado *processo de branqueamento*; o que se busca, a partir de então, é a afirmação de uma identidade historicamente marginalizada. Essa mudança de postura resgata o termo *raça* numa tentativa de marcar sim uma diferença. Mas, nesse contexto, essa diferença está marcada por um discurso positivo, que afirma as identidades negras e subtrai estereótipos racistas. Assim, a tentativa de expor e ratificar as diferenças se dá porque o silenciamento das diferenças não resulta em relações igualitárias. E a retomada do termo *raça* é fundamental nesse processo, daí seu uso como nome da revista, uma vez que a *Raça Brasil* coloca-se, a todo tempo, como instrumento das ações afirmativas, buscando exaltar a cultura negra sob um foco positivo e inaugurando um espaço capaz de inserir o negro no mercado da mídia e da moda.

No entanto, o uso do termo como uma forma de resistência não garante uma linearização dos discursos que dele se apropriam. Pelo contrário, são muitos, agora, os modos de aplicabilidade da categoria de “*raça*” no interior das lutas anti-racistas. Ainda segundo Guimarães (2002a, p. 51), são quatro as formas possíveis.

A primeira delas diz respeito às crenças racialistas as quais já fizemos referência. Essas crenças resgatam pesquisas feitas no início do século e apontam marcadores biológicos – características morais, psicológicas e intelectuais - na distinção de *raças*. No entanto, essa é uma concepção que não resistiria a uma análise mais apurada. Sua fragilidade reside no fato de que, apesar de aceitar as diferenças de atributos – tanto físico quanto

---

<sup>17</sup> O surgimento e o desenvolvimento das Políticas de Ações Afirmativas serão discutidos ainda neste capítulo.

psicológicos – essas crenças não acatam a existência (fatal para as afirmações postas) de uma hierarquia entre elas.

A segunda possibilidade de aplicação do termo aponta para a aceitação de *raças* sociais. Essa postura não crê, portanto, haver nenhuma forma de *raça* biológica, mas entendem que as *raças* são identidades construídas socialmente e que organizariam, pois, as lutas anti-racistas. Assim, tanto as crenças racialistas, quanto as crenças em *raças* sociais buscam um melhor funcionamento das relações raciais no âmbito do convívio social, mas, de modo algum, se colocam contra ou buscam meios de superação da divisão da humanidade sob a categoria de *raça*.

Tais crenças, apesar de parecerem estagnadas, obtêm ainda respaldo em enunciados produzidos pela mídia e que acabam por sustentar essas posições, que, entrelaçadas ou bifurcadas, continuam a se fazer presentes. É o caso de uma das matérias de capa da revista *Raça Brasil*<sup>18</sup>, intitulada *Proteja-se*. A matéria é um alerta aos negros do Brasil: *Diferenças fisiológicas ou sociais fazem com que a anemia falciforme, deficiência de glicose, foliculite, diabetes, câncer de próstata e hipertensão sejam os seis principais males que atingem os negros*. Da forma como está posto, entendemos que o enunciado acaba por abarcar duas crenças de uma só vez, isto é, ele aponta as diferenças entre negros e brancos tanto como *fisiológicas* quanto como *sociais*, o que deixa clara a (con) fusão dos diversos discursos presentes na questão. Além disso, é preciso perceber que o enunciado o faz sem lançar mão do termo *raça*. Essa omissão não representa, no entanto, uma superação do conceito, mas confessa uma instabilidade em seu uso.

Ainda seguindo Guimarães (2002), duas posturas podem ser apontadas. Tais posturas implicariam, por sua vez, a superação da noção de *raça*. A terceira possibilidade diz respeito ao tratamento de *raças* como *epifenômenos* no que concerne a ciência, ou seja, como aponta o próprio autor, como *categoria nativa*<sup>19</sup>. E no que concerne ao social, como formas de identificação que precisariam, necessariamente, serem abolidas para, desse modo, extirpar o racismo. Assim, está apontada aqui uma possibilidade de aceitação social sobre a inexistência das *raças*, a partir da qual se daria a total erradicação do racismo.

<sup>18</sup> Revista *Raça Brasil*, ano 10, nº 94.

<sup>19</sup> Em Guimarães (2001, p. 01), “fazemos sempre uma distinção, nas ciências sociais, entre dois tipos de conceitos: os analíticos, de um lado, e os que podemos chamar de ‘nativos’; ou seja, trabalhamos com categorias analíticas ou categorias nativas. Um conceito ou uma categoria analítica é o que permite a análise de um determinado conjunto de fenômenos, e faz sentido apenas no corpo de uma teoria. Quando falamos de conceito nativo, ao contrário, é porque estamos trabalhando com uma categoria que tem sentido no mundo prático, efetivo. Ou seja, possui um sentido histórico, um sentido específico para um determinado grupo humano”.

Existiria, ainda, uma última possibilidade, a qual Guimarães se diz filiar e que acredita numa superação das classificações raciais a partir de dois procedimentos centrais. Um deles é a tantas vezes discutida inexistência da idéia de *raças* biológicas; o outro perpassa pela metamorfose constante da idéia de *raça* em tantas formas e tropos como cor, classe, etc. Assim, uma vez atestada a inexistência das *raças* biológicas, o uso do termo ainda se faz necessário como forma de captar o sentido atribuído a determinadas classificações feitas socialmente. Desse modo, para Guimarães,

“raça” não é apenas uma categoria política necessária para organizar a resistência ao racismo no Brasil, mas é também categoria analítica indispensável: a única que revela que as discriminações e desigualdades que a noção brasileira de “cor” enseja são efetivamente raciais e não apenas de “classe” (GUIMARÃES, 2002a, p. 50).

No entanto, para além da discussão sobre categorias de lutas ou ferramentas analíticas, o autor também não descarta (nem poderia, num país como o nosso) as marcas fenotípicas como forma de identificação dos negros, o que não diz respeito à noção de *raça biológica*, desenvolvida no século XVIII, mas se apresenta como forma de considerar aquilo que, de fato, produz movimentos de segregação em relação ao negro.

Quando uso os termos “raça” ou “raciais” refiro-me a formas de identidade social ou formas de classificação dos indivíduos em coletivos, baseadas em marcadores fisionômicos ou fenotípicos, tais como cor da pele, textura do cabelo, formato do nariz ou dos lábios, etc., que remetem, direta ou indiretamente, à noção de *raça biológica*, ainda que saibamos que estas não existem, de fato (GUIMARÃES, 2005, p. 02).

Apesar, portanto, de todos os sentidos que podem – e são – atribuídos ao termo, a idéia de uma *raça biológica* continua a fazer parte do vocabulário (e do imaginário) nacional. Mais que isso, o sentido cristalizado no dicionário<sup>20</sup> e, conseqüentemente, o sentido estabilizado pelo senso comum, ainda traz sua carga histórica de segregação por meio de critérios fisionômicos:

Raça: 1. Conjunto de indivíduos cujos caracteres somáticos, tais como a *cor da pele, a conformação do crânio e do rosto, o tipo de cabelo*<sup>21</sup>, etc., são semelhantes e se transmitem por hereditariedade, embora variem de indivíduo para indivíduo.

<sup>20</sup> Novo Dicionário Eletrônico Aurélio versão 5.0.

<sup>21</sup> Grifo nosso.

2.Restr. Antrop. Cada uma das grandes subdivisões da espécie humana, e que supostamente constitui uma unidade relativamente separada e distinta, com *características biológicas e organização genética próprias*<sup>22</sup>.

Assim, seja como categoria de luta, seja como ferramenta analítica ou como forma de identificação social, o termo *raça* continua a causar diálogos e discrepâncias em discursos que ora se unem, ora se distinguem, em constantes relações de força.

Por fim, queremos ainda acrescentar a definição atribuída ao termo *raça* pelo discurso oficial do governo. O conceito aparece no parecer da Lei 10.639/ 2003, que estabelece as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Esse relatório foi redigido pela professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva e sancionado pelo governo, trazendo a seguinte observação:

É importante destacar que se entende por *raça* a construção forjada nas tensas relações entre brancos e negros, muitas vezes simuladas como harmoniosas, nada tendo a ver com o conceito biológico de *raça* cunhado no século XVIII e hoje sobejamente superado (BRASIL, 2005, p. 13).

Desse modo, percebemos os constantes entraves conceituais que existem entre os vários discursos que perpassam essa questão. Esse embate se dá em várias instâncias, destacamos aqui o papel da mídia impressa nesse jogo, oferecendo respaldo a todos os discursos aqui explorados: científico, senso-comum, oficial. A partir daqui, tentaremos perceber de que forma as relações de poder que perpassam esse conceito interferiram nas relações raciais no Brasil: desde a eminência da *democracia racial* até a implementação das políticas de ação afirmativa no Brasil.

### **2.3 DEMOCRACIA RACIAL: PRODUÇÃO DE SENTIDOS E IMPACTOS NO BRASIL**

*"Democracia racial" rima com "homem cordial".  
Não é uma solução. Mas vou pôr isso na letra de uma música.*

[Caetano Veloso, **Folha de São Paulo**, 10.06.2006]

---

<sup>22</sup> Grifo nosso.



Esse tópico de nossa pesquisa procura investigar os efeitos de sentido produzidos pelo discurso da *democracia racial* no Brasil. Alvo de polêmicos debates e críticas, esse discurso causa, ainda hoje, muitas controvérsias. Seus sentidos, sua origem, sua disseminação e os impactos causados no país são alguns dos pontos que queremos esclarecer.

Já nas últimas décadas do século XIX, a idéia de um paraíso racial brasileiro estava difundida por todo o mundo. Construiu-se a imagem de um Brasil no qual não havia barreiras institucionais perante a ascensão social dos negros: uma sociedade que, apesar do passado escravista, constituía-se sem “linhas de cor”. Desse modo, havia uma maior tolerância ao sistema escravista desenvolvido no Brasil, uma vez que não se sedimentava nenhum preconceito de cor no país e a ascensão dos negros na sociedade se daria por mérito individual, e não por classificações raciais.

De início, a utopia de um paraíso racial não seria colocada em xeque nem mesmo no interior dos movimentos negros da época. A Frente Negra Brasileira, formada nos anos 30, apresenta a população negra como desprovida de instrução, além de fazer referência a seus tradicionais costumes como obsoletos. Esses fatores – e não outros – seriam responsáveis pela má situação em que viviam os negros. Até mesmo os preconceitos de cor dos quais os negros se diziam alvo, eram tidos não como racismo, mas como resposta a fraqueza moral dessa população (GUIMARÃES, 2003, p. 248).

O termo *democracia racial* surge, portanto, da tentativa de estabelecer um caráter científico para a idéia de um paraíso racial. Embora esse discurso democrático racial tenha sua origem delegada à Gilberto Freyre, a expressão foi usada pela primeira vez por Arthur Ramos, em *Guerra e Relações de Raça* (1943), enquanto narra sua fala durante um seminário que discutia a democracia no mundo pós-fascista, em 1941.

Poucos anos mais tarde, em 1944, Roger Bastide também lançaria mão do termo. Nesse ano, Bastide faz uma viagem ao Nordeste brasileiro e forma, a partir daí, uma primeira percepção acerca das relações raciais no Brasil. A narrativa de sua visita a Freyre, em Recife, oferece uma reflexão sobre a democracia brasileira, fundamentada na falta de rigidez perante a distinção entre brancos e negros.

Segundo Guimarães (2002a, p. 144), a democracia elaborada por Bastide é *social e racial*. O *social*, nesse caso, diria respeito a uma forma de organização em que a *raça* teria evoluído para a *classe*, resultando numa construção cultural miscigenada. Ou seja: uma forma de ordem social que não se restringe a direitos e liberdades civis, “mas alcançaria uma região mais sublime: a liberdade estética e cultural, de criação e convívio miscigenado” (GUIMARÃES, 2002a, p. 144).

Já o termo *racial*, também empregado por Bastide, oferece-nos pistas para entender o uso acadêmico do conceito de *raça*. Ora, uma vez feita alusão à formação de uma *classe* a partir de uma *raça*, se torna contraditória a construção da expressão *democracia racial*. Isso nos deixa perceber a resistência existente perante a abolição das *raças* no contexto acadêmico.

No entanto, nem a *evolução para classes* e nem a recomendação de uso do termo *etnia* impediram a disseminação do termo tal qual ele foi proferido pela primeira vez: *democracia racial*. É assim que ele nos chega ainda hoje. Contudo, veremos que Gilberto Freyre, apesar de tido como autor dessa expressão, lidava de forma diferente com essa nomenclatura.

Em meio a uma conjuntura política que militava contra o Integralismo (vigente no Brasil de 1932 a 1937), Freyre passa a usar a expressão *democracia étnica*. Com isso, o autor enfatizava uma *democracia étnica/social* em detrimento de uma *democracia política*, por entender que apenas com a primeira estaríamos imunes ao racismo. Além disso, o autor se posicionava contra a adoção de medidas e políticas universais no Brasil, uma vez que nossa sociedade é marcada pela diversidade. Em relação ao termo *democracia racial*, Gilberto Freyre o usará apenas em 1962, ao criticar a influência de movimentos estrangeiros sobre os negros brasileiros, em especial, a *negritude*.

Assim, diante das ligações que existem entre as discussões e as nomenclaturas desses autores, é preciso dizer que não se sabe ao certo se Arthur Ramos e Roger Bastide criaram a expressão *democracia racial* ou se ela é resultado de diálogos travados com Freyre. Segundo Guimarães, “provavelmente, trata-se de uma tradução livre das idéias de Freyre sobre a democracia brasileira” (GUIMARÃES, 2002a, p. 138).

No entanto, independente de sua origem, o termo está intimamente ligados aos estudos sobre relações raciais no Brasil. Vejamos agora de que forma a expressão *democracia racial* transitou por vários sentidos até ser tida como mito.

Entre os anos de 1952 e 1955, a UNESCO financiou uma pesquisa sobre as relações raciais no Brasil e chegou à conclusão de que a discriminação racial no país estava sob controle. Entretanto, dois intelectuais se posicionaram contra essa concepção: Roger Bastide e Florestan Fernandes. Para tanto, justificaram que o discurso da *democracia racial* não deveria ser considerado como algo palpável, ou seja, essa não era a ordem social que, de fato, funcionava na sociedade brasileira; ao contrário, esse discurso deveria ser visto apenas como um modelo ideal de conduta.

Desse modo, para os autores em questão, o funcionamento real da sociedade – a existência do preconceito racial – e o modelo ideal de uma *democracia racial* não são discursos excludentes. No entanto, não são discursos aproximados. Devem ser tratados, respectivamente, como prática e norma sociais. Percebe-se, portanto, que há aqui uma oscilação dos efeitos de sentidos produzidos pelo discurso da *democracia racial*, fazendo deslizar seu significado: de paraíso racial a modelo ideal de conduta.

A pesquisa empreendida pela UNESCO produziu, portanto, uma ruptura na crença de uma sociedade isenta do racismo, criando duas concepções opostas a seu respeito. Entretanto, o discurso da *democracia racial* permanece, ainda assim, consensual, mesmo provocando uma heterogeneidade em seus sentidos. Esse discurso seria colocado em xeque, de fato, apenas a partir da ruptura democrática, em 1964, por Florestan Fernandes. A partir daí, desenvolve-se a idéia de que a *democracia racial* deveria ser vista não apenas como um modelo ideal, utópico, mas como mito.

Por fim, é preciso esclarecer que durante o período em que o Brasil esteve sob Ditadura Militar (1964 – 1984), o governo veta qualquer tipo de substrato político que pudessem ter os ativistas negros. Desse modo, torna-se inviável um compromisso político orientado pela *democracia racial*. Essa postura assumida pelo governo militar faz com que a militância negra trate tanto as relações entre negros e brancos, quanto o modelo ideal dessas relações, sob o rótulo de *mito da democracia racial*. Com isso, a finalidade era colocar-se contra a ideologia oficial financiada pelos militares (GUIMARÃES, 2002a, p. 156).

Assim, percebemos que os efeitos de sentido produzidos por esse discurso ao longo de sua origem e disseminação não são homogêneos. Anunciada como mito por Florestan Fernandes e massacrada pelo movimento negro contemporâneo como sendo uma ideologia racista, a *democracia racial* é, atualmente, fonte de pesquisas sociais e históricas.

A princípio, prevaleceu a compreensão de que se tratava realmente de um mito fundador da nacionalidade. (...). Em meados dos anos 90,(...) alguns antropólogos lembraram que o mito, antes de ser uma falsa consciência, é um conjunto de valores que tem efeitos concretos nas práticas dos indivíduos. O mito da democracia racial, portanto, não poderia ser interpretado como ‘ilusão’, pois em grande medida fora e ainda é um ideário importante para amainar e coibir preconceitos (GUIMARÃES, 2006, p. 269).

São muitos, portanto, os discursos que se cruzam na tecelagem da expressão: paraíso racial, normal social, exemplo de conduta, utopia, mito fundador. O discurso da

*democracia racial* perpassa os anos e nos chega com todas as suas controvérsias. Sob a ótica da mídia impressa, é possível vislumbrar seu funcionamento em dias atuais.

Ao lado, a capa da revista *Veja*, de 16 de agosto de 2006. Com o seguinte texto: *Ela pode decidir a eleição: nordestina, 27 anos, educação média, 450 reais por mês, Gilmara Cerqueira retrata o eleitor que será o fiel da balança em outubro.* A reportagem é uma referência a aceitação do então presidente Luiz Inácio Lula da Silva – candidato a reeleição – na região Nordeste. No entanto, muitos sentidos são produzidos no modo como a *Veja* relata essa associação.

De antemão, percebemos a ausência de uma referência direta à *raça* negra na descrição que a revista apresenta da eleitora.

A *Veja* optou por fazer essa referência de forma indireta, fazendo uso de outros atributos que fazem ecoar essa referência: baixo nível de escolaridade, nordestina e pertencente à classe média baixa, ou seja: negra. O sentido que se produz é de que um modelo de eleitor que atenda aos critérios descritos na capa da revista não poderia ser outro que não um negro. Isto porque o negro figura, na maioria das vezes, como representante dos grupos marginalizados (social e economicamente), como é o caso dos nordestinos<sup>23</sup>.

Assim, observamos que, se, por um lado, a *Veja* estampa que Gilmara Cerqueira pode decidir a eleição; por outro lado, a revista não constrói esse poder de decisão de um modo positivo. Isto é, a eleitora não é capaz de decidir a eleição por ter uma boa condição econômica e um bom nível de escolaridade, mas por ser nordestina, negra, pertencente à classe média baixa e ter apenas uma educação média. O que a *Veja* tentou (e conseguiu) dizer é: “olha só na mão de quem nós estamos”!

Os sentidos vão, ainda, além. Suporte de ideologias políticas que atendem a interesses de direita, a *Veja* ainda mostra indícios de que a identificação entre o Nordeste e o então candidato Lula, está subsidiada por uma questão de não-esclarecimento político, materializado no momento em que a revista faz referência à escolaridade da eleitora. Ou seja,



<sup>23</sup> Segundo o último senso do IBGE (2002), o Nordeste possui mais de 26 milhões de habitantes pretos e pardos.

a boa aceitação que Lula tem no Nordeste se dá apenas porque o nordestino não tem um bom nível de esclarecimento político. Caso o tivesse, não votaria em Lula. A *Veja* produz, aqui, sentidos discriminatórios e xenófobos que apenas ratificam a imagem de uma *democracia racial* mítica.

Com efeito, também é possível perceber que a *Veja* se vale do discurso da *democracia racial* a fim de moldar relações igualitárias entre brancos e negros. Nesses casos, portanto, o discurso da *democracia racial* faz com que o preconceito seja constitutivo da sociedade brasileira, dificultando, cada vez mais, o combate efetivo a tais discriminações.

Veremos, agora, de que modo, a partir da década de 80 – fim da Ditadura Militar – o Brasil aposta em novas formas de combate ao racismo, através da implementação das Políticas de Ações Afirmativas.

## **2.4 O DESENVOLVIMENTO DAS POLÍTICAS DE IGUALDADE RACIAL NO BRASIL**

A redemocratização do Brasil, na década de 80, trazia à tona reivindicações e compromissos políticos que são discutidos ainda hoje. Uma das maiores lacunas ainda não resolvidas diz respeito à questão racial; principalmente, ao desenvolvimento e à implementação das chamadas *Políticas de Ações Afirmativas*. Neste tópico, interessa-nos discutir a trajetória discursiva dessas políticas, partindo do momento da redemocratização até sua representação atual.

O termo *ação afirmativa* é criado nos Estados Unidos, na década de 60, num contexto de reivindicações políticas que buscavam o fim das leis segregacionista e a ampliação da igualdade de direitos e oportunidades. Já a partir da década de 70, essa forma de compromisso político seria também adotada por inúmeros países como a Índia, Austrália, Canadá, África do Sul, Argentina, Cuba, além de diversos países da Europa Ocidental. Assim, as *ações afirmativas* (ou *ação positiva*, como foi chamada na Europa, em 1976), passam a ganhar novos contornos e produzir novos sentidos de acordo com seus vários lugares de atuação. Segundo Moehlecke,

Nesses diferentes contextos, a ação afirmativa assumiu formas como: ações voluntárias, de caráter obrigatório, ou uma estratégia mista; programas governamentais ou privados; leis e orientações a partir de decisões jurídicas ou agências de fomento e regulação (MOEHLECKE, 2002, p. 199).

Ainda segundo a autora, embora o termo *ação afirmativa* seja usado no Brasil apenas a partir do governo de Fernando Henrique Cardoso, é ainda na década de 70 que se tem um primeiro movimento rumo à aplicação dessas políticas. Trata-se da mobilização de técnicos do Ministério do Trabalho e do Tribunal Superior do Trabalho para implementação de uma lei que tivesse como objetivo a obrigatoriedade, por parte das empresas privadas, de contratar uma percentagem mínima de *empregados de cor* (palavras da lei). No entanto, a lei não chega sequer a ser criada. Apenas em 1983 seria formulado um projeto de lei, pelo então Deputado Federal Abdias do Nascimento, que apoiaria uma política compensatória aos negros. O projeto de nº 1332 proporia, entre outras ações, reserva de vagas para negros na seleção de candidatos ao serviço público, promoção de uma imagem positiva dos afro-brasileiros no sistema de ensino, assim como a inserção da história da África e do africano no Brasil. Todavia, o projeto não passa pelo Congresso Nacional<sup>24</sup>.

De acordo com as discussões em Silvério (2004, p. 321), apenas a partir da abertura política do Brasil e a conseqüente redemocratização do país, em 1984, entram em cena os movimentos populares, tomando o discurso das leis e dos direitos como componente de lutas sociais. Faziam-se, agora, exigências no que diz respeito à participação política. Entre esses movimentos, voltava à tona o movimento negro, que vinha denunciar a persistência das práticas discriminatórias racistas, colocando em pauta a questão social como ponto relevante. É a partir desse momento que o governo lança novos olhos sobre a questão e estabelece mudanças em seu tratamento.

Assim, é ainda na década de 80, momento de grande reivindicação e contestação política (que se alia, ainda, ao centenário da abolição da escravatura), que são criadas a *Fundação Cultural Palmares*, em 1988; a *Instituição de Zumbi como herói nacional*, em 1995; e em 1984, o governo brasileiro reconhece a Serra da Barriga (localizada no município de União dos Palmares, no estado de Alagoas), local do antigo Quilombo dos Palmares, como patrimônio histórico do país.

Além disso, esse é também o período em que seria promulgada a Nova Constituição, trazendo uma Lei que criminalizava o racismo: no Título II (*Dos direitos e garantias fundamentais*), Capítulo I (*Dos direitos e deveres individuais e coletivos*), Artigo 5º (*Todos são iguais perante a Lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos*

---

<sup>24</sup> Abdias do Nascimento declara em 2001: “Quando eu era deputado federal e falava em políticas públicas para atenuar a desigualdade racial no Brasil, só faltaram me enjaular. As discussões que eu tinha com os outros deputados eram ferozes. Parecia que eles se sentiam agredidos quando eu falava dos direitos dos negros”. Entrevista ao Portal Afro: [www.portalafro.com.br/entrevistas/abdias/internet/abdias.htm](http://www.portalafro.com.br/entrevistas/abdias/internet/abdias.htm) (acesso em: 28.06.07).

*brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:), § XLII - a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da Lei. A regulamentação do parágrafo vem com a Lei nº 7.716, de 1989, que seria modificada pela Lei nº 8882, de 1984, e, logo em seguida, pela Lei nº 9459, de 1997: Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceitos de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional.*

Segundo Guimarães, é a partir desse momento que “o movimento negro passará a tomar a forma de uma constelação de organizações não-governamentais, financeira, ideológica e politicamente autônoma” (GUIMARÃES, 2005, p. 05). Essas ONGs adquiriram uma postura política tanto de integração dos negros no que diz respeito à vida nacional, como também de construção de uma consciência racial, possibilitando a produção de certo pertencimento étnico. Eram, portanto, organizações que ganharam uma identidade transversal: com atuação no âmbito social, político e cultural.

A partir do governo Collor, em 1990, as ONGs negras ganham mais força. Infelizmente, não por apoio governamental, mas por razões diretamente inversas: adotando um discurso liberal e visando a reorganização de seus aparelhos, o governo enxuga os órgãos de planejamento estatal, atribuindo às ONGs, na forma de *parcerias*, a maioria das suas funções de assistência social. Segundo Guimarães,

O estado brasileiro deixa de certo modo de se preocupar com a gestão da política de identidade nacional, retirando-a da pauta dos Ministérios da Educação e da Cultura, adotando um discurso de multiculturalismo e passando aos agentes não-governamentais a responsabilidade e a liberdade de gerenciá-la (GUIMARÃES, 2005, p. 05).

Contudo, o Movimento Negro começa a perceber que a luta pela conquista de direitos já não se sustentava apenas com o combate aos crimes de racismo, era necessário, portanto, acatar a proposta de ações afirmativas para o Brasil. Assim, devido a uma junção de fatores, é Fernando Henrique Cardoso, em 1996, que abre caminhos para a implantação das políticas de ações afirmativas no país e faz com que o governo absorva as reivindicações do movimento negro.

Segundo Guimarães (2003, p. 251), o espaço aberto pelo novo presidente se daria por diversas razões, entre elas, e aquela que nos parece mais forte, reside em certa desilusão que já se tinha com a imagem de uma democracia racial no Brasil. Na verdade, esse debate já pairava pelo país desde os anos 80 (época do centenário da abolição e da

implantação da Nova Constituição), quando a lei de criminalização do racismo possibilitou uma grande quantidade de denúncias e perseguições contra os atos de discriminação, provocando larga repercussão na mídia acerca do mito: a democracia racial, por anos cultivada, caía em descrença.

Essa desilusão já se mostrava nítida em diversos fóruns internacionais nos quais as ONGs negras se faziam presentes, principalmente sob a forma de denúncia das desigualdades raciais amparadas pelas estatísticas oficiais. E, apesar de todo arsenal de fatores que se denunciava, o Brasil não tinha nenhum histórico de combate às disparidades apresentadas. Assim, o debate acerca das ações afirmativas aliado ao governo se apresentava como uma resposta (e uma saída) política para o Brasil.

Em julho de 1996, seria promovido o *Seminário Internacional Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos*, promovido pelo Ministério da Justiça. Na ocasião, o então presidente, em suas palavras de abertura, reconhece que há, de fato, preconceito racial no Brasil, o que até então não havia ocorrido na história do país. Desse modo, o presidente acaba por protagonizar um dos grandes momentos de sua atuação política sob essa questão:

*O Brasil é uma nação multirracial – e disso se orgulha porque considera que essa diversidade cultural e étnica é fundamental para o mundo contemporâneo. (...) Houve época em que o Brasil se contentava em dizer que, havendo essa diversidade, ele não abrigava preconceitos. Não é verdade. (...) O Brasil passou a descobrir que não tínhamos assim tanta propensão à tolerância como gostaríamos de ter<sup>25</sup>.*

A afirmação do presidente confessa, pois, o que durante muito tempo foi sucumbido, além de reconhecer a necessidade de medidas que combatessem a intolerância racial. Com isso, o governo esperava obter apoio e alianças na nova tarefa a que se propunha.

A primeira grande aposta do governo foi criar, através de Decreto Presidencial de 20 de novembro de 1995, o *Grupo de Trabalho Interministerial para valorização da população negra* (GTI). O grupo foi composto por integrantes de oito Ministérios, duas secretarias e ainda oito representantes do Movimento Negro, tendo como meta a introdução da questão negra no âmbito nacional. Segundo Bernardino,

---

<sup>25</sup> Atos e palavras do presidente Fernando Henrique Cardoso, 1995 a 1998. *Seminário Internacional Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos*. Palácio do Planalto, 02 de julho de 1996. Disponível em: [www.planalto.gov.br/publi\\_04/COLECAO/RACIAL1B.HTM](http://www.planalto.gov.br/publi_04/COLECAO/RACIAL1B.HTM) (acesso em 28.06.07).



parecia que pela primeira vez na história o negro deixaria de ser assunto apenas do Ministério da Cultura, e passaria a integrar o rol de preocupações de outros Ministérios, principalmente do Ministério do Trabalho (BERNARDINO, 2002, p. 258).

No ano seguinte, em Decreto Presidencial de 20 de março de 1996, também é criado o *Grupo e Trabalho para a Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação* (GTDEO), que deveria oferecer ações estratégicas de combate à discriminação no emprego e na ocupação. No entanto, o GTDEO não chega a promover atividades regulares, talvez pela sua composição tripartite, que acabou por deixar em aberto decisões fundamentais para o grupo.

Também nesse momento, surgem dois projetos de lei que reivindicam a aplicação de ações afirmativas para o negro. O primeiro deles é o projeto nº 14, de 1995, da Senadora Benedita da Silva, que propunha *a instituição de cota mínima para os setores étnoraciais socialmente discriminados em instituições de ensino superior*<sup>26</sup>. E o segundo é o projeto de nº 75, de 1997, do Senador Abdias do Nascimento, que por sua vez, reivindicava *medidas de ação compensatória para a implementação de princípio da isonomia social do negro*<sup>27</sup>. Desse modo, a apresentação das duas propostas seria fundamental no acirramento dos debates em torno da inclusão racial, principalmente, no que diz respeito ao que seriam as cotas.

Em continuidade às medidas já tomadas, o governo divulgou, em 1996, o *Plano Nacional dos Direitos Humanos* (PNDH), por meio do Decreto Presidencial 1904, onde estabeleceriam planos de curto, médio e longo prazo para a população negra. Além de apoio ao GTI e ao GTDEO, o PNDH também propunha:

*Estimular a presença dos grupos étnicos que compõem a nossa população em propagandas institucionais contratadas pelos órgãos da administração direta e indireta e por empresas estatais do Governo Federal; Apoiar a definição de ações de valorização para a população negra e com políticas públicas; Apoiar as ações da iniciativa privada que realizem discriminação positiva; Desenvolver ações afirmativas para o acesso dos negros aos cursos profissionalizantes, à universidade e às áreas de tecnologia de ponta; Estimular que os livros didáticos enfatizem a história e as lutas do povo negro na construção do nosso país, eliminando estereótipos e discriminações*<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Detalhes do projeto em: [www.senado.gov.br/sf/atividade/materia/detalhes.asp?p\\_cod\\_mate=24291](http://www.senado.gov.br/sf/atividade/materia/detalhes.asp?p_cod_mate=24291) (acesso em 28.06.07).

<sup>27</sup> Detalhes do projeto em: [www.senado.gov.br/sf/atividade/materia/detalhes.asp?p\\_cod\\_mate=26657](http://www.senado.gov.br/sf/atividade/materia/detalhes.asp?p_cod_mate=26657) (acesso em 28.06.07).

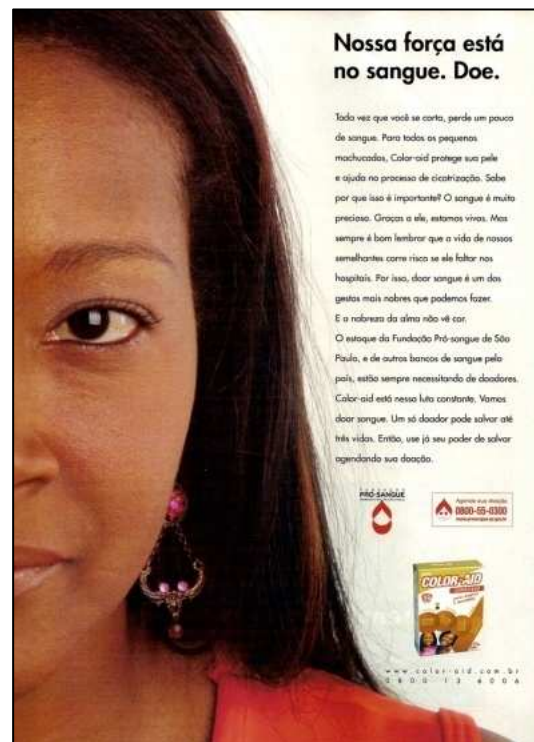
<sup>28</sup> Programa Nacional dos Direitos Humanos (PNDH), 1996. Grifos nossos. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/dados/pp/pndh/textointegral.html> (acesso em 28.06.07).

Assim, esse é o momento em que o Brasil assume políticas de identidade em detrimento das políticas de integração cultivadas anteriormente; isto é, o combate ao racismo passa a ser operado pela ótica das ações afirmativas, ratificando positivamente as diferenças, através do discurso do *orgulho negro*. As ações afirmativas apresentam-se, portanto, como uma nova forma de combate ao preconceito. Assim como apresenta Silvério, as políticas de ação afirmativas

são um conjunto de ações e orientações do governo para proteger as minorias e grupos que tenham sido discriminados no passado. Em termos práticos, as ações devem agir *positiva, afirmativa*<sup>29</sup> e agressivamente para remover todas as barreiras mesmo que informais ou sutis (SILVÉRIO, 2004, p. 324).

Uma boa forma de exemplificar e discutir sobre a atuação dessas ações afirmativas é o modo como a mídia impressa veicula seus discursos. Ao lado, temos uma campanha<sup>30</sup> feita numa parceria da *Fundação Pró-sangue* (Hemocentro de São Paulo) com a *Color-aid* (fabricante de curativos exclusivos para pele negra).

O enunciado posto – *Nossa força está no sangue. Doe.* – resgata uma discussão sobre a diversidade humana ao mesmo tempo em que a coloca como diferencial positivo. Assim, a questão do sangue passa a ser usada por alguns enunciados como categoria de luta e de auto-afirmação, de modo a fazer com que a diferença apontada pela genética exerça um papel construtivo no combate ao racismo, ratificando, assim, a proposta das ações afirmativas: reivindicar a diferença por uma via positiva.



<sup>29</sup> Grifo nosso.

<sup>30</sup> Veiculada pela revista *Raça Brasil*, ano 9, nº 88, pág 47.

Desse modo, são muitas as mudanças ocorridas durante o governo FHC. Um tanto de oportunismo político<sup>31</sup>, mais um tanto de necessidade do apoio político internacional, desenham bem o que foi o governo de Cardoso.

Na passagem para o governo Lula, ao mesmo tempo em que se mantém o projeto de incorporação de ações afirmativas, o governo busca novas formas de implementá-las. Para Guimarães,

o estado procura absorver em grande parte as reivindicações dos movimentos sociais, através da incorporação de seus quadros aos aparelhos de estado, tornando mais fluida a comunicação entre estado e ONGs (GUIMARÃES, 2005, p. 05).

Para tanto, uma das primeiras iniciativas do governo Lula nesse aspecto foi a criação, através da Lei nº 10678, de 23 de maio de 2003, da *Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial* (SEPPPIR). A Secretaria é o primeiro órgão federal criado exclusivamente para prestar assessoria ao Presidente da República no que diz respeito à *formulação, coordenação e articulação de políticas e diretrizes para a promoção da igualdade racial*<sup>32</sup>. Assim, a secretaria funcionaria tanto como forma de apontar caminhos ao governo, como seria também um elo entre governo e Movimento Negro (agora representado pelas diversas ONGs).

Além disso, a criação de uma secretaria ligada ao governo federal desencadeou ações em estados e cidades, no sentido de criar centros negros ligados ao estado ou à prefeitura. Muitos desses órgãos foram assumidos por representantes de ONGs locais, o que as aproxima ainda mais da máquina estatal, tornando a comunicação mais sólida e as reivindicações mais visíveis.

Como exemplo da atuação política dessas organizações durante o governo Lula, trazemos uma campanha nacional lançada em 2004 por 40 ONGs. O objetivo era propor uma auto-avaliação com fins de identificar e a partir daí, eliminar o racismo. O mote da campanha era: *Onde você guarda seu racismo?*<sup>33</sup>

A auto-avaliação foi feita e o racismo mais uma vez foi comprovado. Dessa vez, em números que falam por si. O mote de campanha traz uma pergunta estratégica, que não oferece alternativas. O questionamento vem ao encontro de várias discussões que

---

<sup>31</sup> Visto que o momento era totalmente favorável à incorporação dessas políticas. Não só pelas lutas travadas pelo Movimento Negro nacionalmente, como também pelas denúncias e críticas que vinham do âmbito internacional.

<sup>32</sup> Texto oficial, disponível em: [www.planalto.gov.br/CCIVIL/LEIS/2003/L10.678.htm](http://www.planalto.gov.br/CCIVIL/LEIS/2003/L10.678.htm) (acesso em 28.06.07).

<sup>33</sup> [www.dialogoscontraoracismo.org.br](http://www.dialogoscontraoracismo.org.br) (acesso em 28.06.07).

acontecem nesse âmbito. Entre elas, a campanha desmascara, mais uma vez, o rótulo de democracia racial que o país carregou durante anos, além de proporcionar uma auto-crítica e um reconhecimento pessoal de um racismo que é intrínseco. Desse modo, a campanha revela o que pode estar por trás da aparência, e que nem por isso deixa de estar:

o mito da democracia racial encobre o preconceito e torna muito mais difícil o combate efetivo das injustiças para com indivíduos e grupos etno-raciais diversos do branco europeu. Assim, a discriminação opera no nível dos indivíduos de maneira inconsciente e nem sempre identificável como tal (FERREIRA, 2000, p. 40).

Daí a grande diferença entre dois questionamentos: Quem de nós é racista? E quem de nós admite seu racismo? Ao final da campanha, os dados mostram que 87% dos entrevistados acreditam que há preconceito racial no país. E, contraditoriamente, apenas 4% admitem que sejam racistas. Disso depreendemos que o racismo no Brasil dá lugar ao discurso do *politicamente correto*. No entanto, como se sabe, essas situações são coexistentes.

A campanha ratificaria, mais uma vez, a necessidade de apoio governamental na implementação de políticas afirmativas. Traçaremos, agora, as principais medidas tomadas pelo governo Lula a partir da SEPPIR.

Uma das primeiras atividades da Secretaria Especial foi rever as disposições contidas no Decreto nº 3.912, de 2001<sup>34</sup>, acerca da regulamentação das terras de remanescentes de quilombos. Tal decreto seria revogado por Lula através do Decreto nº 4-887, de 20 de novembro de 2003<sup>35</sup>, que teria por função regulamentar o procedimento de *identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos*.

Ainda em 2003, o governo Lula criaria a Lei nº 10.639, alterando a lei que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Com isso, a rede de ensino ficaria obrigada a incluir a temática *História e Cultura Afro-Brasileira* no currículo nacional, como modo de reconstruir uma história dos negros que não seja aquela contada apenas do ponto de vista do colonizador; além de disseminar um pouco da cultura afro-brasileira, ainda alvo de preconceito. No entanto, ainda é cedo para uma avaliação eficaz dos resultados que essa mudança pode trazer, uma vez que a proposta ainda é muito recente e as medidas tomadas ainda estão em fase de adequação.

<sup>34</sup> Decreto de FHC. Disponível em: [www.planalto.gov.br/CCivil\\_03/decreto/2001/D3912.htm](http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/decreto/2001/D3912.htm) (acesso em 28.06.07).

<sup>35</sup> Texto completo disponível em: [www.planalto.gov.br/CCivil\\_03/decreto/2003/D4887.htm#art25](http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/decreto/2003/D4887.htm#art25) (acesso em 28.06.07).

Assim, feita a pontuação do desenvolvimento das políticas afirmativas desde a redemocratização até hoje, é preciso agora retomar algumas críticas recebidas pela nova proposta desde o governo de FHC, quando se inicia a discussão no Brasil. Com isso, traremos algumas das mais eminentes discussões do que diz respeito ao sistema de cotas, considerada como uma das mais ousadas medidas do governo Lula.

Apesar, portanto, de todo esforço do Movimento Negro para incorporação das ações afirmativas pelo estado brasileiro, a reação da sociedade civil não foi homogênea. As políticas de cunho racial despertaram posições contrárias tanto de intelectuais, como do senso comum, amparado largamente pelos meios de comunicação de massa. Os argumentos desfavoráveis residiam em duas idéias centrais: o transplante de uma política norte-americana para a realidade brasileira e a falta de definição das fronteiras raciais no Brasil.

A discrepância entre a realidade brasileira e a norte-americana já havia sido trabalhada por FHC em seu discurso de abertura do Seminário *Multiculturalismo e Racismo*, em 1996:

*Aqui temos discriminação, aqui temos preconceito, mas as aves que aqui gorjeiam, não gorjeiam como lá. Ou seja, não é o mesmo tipo de discriminação, não é o mesmo tipo de preconceito de outras formações culturais. Por isso, nas soluções para esses problemas não devemos simplesmente imitar. Temos que usar a criatividade<sup>36</sup>.*

No entanto, aliado às diferenças culturais, também havia um distanciamento no que diz respeito às fronteiras raciais. Os dois argumentos, na verdade, se entrelaçam. Nos Estados Unidos, é clara a distinção entre brancos e negros, o que contribui significativamente na identificação daqueles que podem ser assistidos por políticas afirmativas. No entanto, no Brasil, como legado do discurso de uma *democracia racial*, a classificação racial incorporou o *mulato*, descartando totalmente um princípio monorracial, o que gera certo conflito entre a *autoclassificação* e a *alterclassificação*<sup>37</sup>. Para Guimarães,

o argumento é melhor como efeito discursivo, desarmando os adversários pelo apelo ao senso comum e às representações consensuais de si mesmo, que como apelo substantivo ou racional (GUIMARÃES, 2003, p. 263).

Para tanto, o autor usa uma pesquisa feita entre alunos da USP, na qual se interroga sobre a cor dos alunos de acordo com as categorias oferecidas pelo IBGE<sup>38</sup>. Na

<sup>36</sup> Disponível em: [www.planalto.gov.br/publi\\_04/COLECAO/RACIAL1B.HTM](http://www.planalto.gov.br/publi_04/COLECAO/RACIAL1B.HTM) (acesso em 28.06.07).

<sup>37</sup> Termos empregados por Bernardino (2002).

<sup>38</sup> Branco, preto, amarelo, pardo e indígena.

pesquisa, fica claro que há, entre os universitários, o culto a identidades de cor, de modo que as fronteiras raciais não-estáveis presentes no Brasil não impedem, por exemplo, a empregabilidade de políticas como o sistema de cotas<sup>39</sup>, empregado pela primeira vez em 2003, pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro e pela Universidade Estadual do Norte Fluminense.

Ademais, há críticas que nascem da ausência de responsáveis pela escravidão. Quem de nós, brancos, sente culpa pelos mais de 300 anos de escravidão? Segundo Guimarães (2002a, p. 70), existem posições contrárias que atestam, por exemplo, que as políticas afirmativas são desfavoráveis aos valores liberais, democráticos e igualitários; além de serem, também, contrárias à inteligência nacional, uma vez que suas medidas ratificariam o racismo e entrariam, de certo modo, em conflito com nossa tradição cultural.

No entanto, longe de serem desfavoráveis aos valores liberais e democráticos, as políticas afirmativas são a radicalização desses valores, uma vez que foram exatamente esses sentimentos políticos que levaram o país a *desenhar* políticas de cunho racial nas décadas de 40 e 60<sup>40</sup>. Além disso, o argumento de que as políticas poderiam ferir uma identidade nacional não-racialista também não é viável, uma vez que um sentimento não-racialista (isto é, a não distinção de raças), não traduz um sentimento não-racista. Sendo assim, o discurso de uma *democracia racial* acabaria por encobrir e alimentar as desigualdades e preconceitos no interior do convívio social, em nome de um mito nunca alcançado pelo país.

Essa resistência só seria revista a partir da positiva repercussão que as medidas adotadas teriam em fóruns internacionais, principalmente na *Conferência Mundial Contra a Discriminação Racial*, realizada na cidade de Durban, em 2001. Quando, finalmente, a idéia de uma *democracia racial* seria totalmente desvalidada e o país reconheceria suas desigualdades raciais, ao mesmo tempo em que firmava compromissos para combatê-la.

---

<sup>39</sup> Foram entrevistados 14.794 alunos de graduação. Numa amostra de 1.509 alunos, o percentual de não-resposta, isto é, aqueles que não se identificaram com uma “cor”, foi de 1,7%.

<sup>40</sup> Menção a chamada Lei de 2/3, que acabou por sedimentar a incorporação de negros e mestiços no mercado de trabalho nas regiões Sul e Sudeste; e o dispositivo de incentivo fiscal conhecido com 34/18.

Por fim, é preciso comentar a reportagem veiculada pela revista *Veja*, em 6 de junho de 2007. A reportagem - de capa - traz o conflito vivido por dois estudantes que tentaram ingressar pelo sistema de cotas na Universidade de Brasília. Os estudantes são gêmeos idênticos, univitelinos; e, no entanto, não foram considerados como pertencentes à mesma *raça* pela banca responsável. Isto é, um deles foi considerado *branco*, e o outro foi considerado *negro*. A reportagem gerou grande polêmica na mídia e o sistema de cotas foi, mais uma vez, apontado com uma medida segregacionista, comparada às atitudes Nazistas e ao Apartheid



Sul-Africano. Essa comparação trouxe à tona, mais uma vez, os vários discursos que perpassam o conceito de *raça*, e entram em jogo todas as relações de poder que atravessam essa questão. Afinal, *raça não existe?* (assim como mostra a capa da revista?). Em suma, a matéria é uma ameaça aos critérios estabelecidos pelo sistema de cotas implantados na UNB:

No momento da inscrição, o candidato deverá assinar declaração específica relativa aos requisitos exigidos em edital e tirar uma foto no local de inscrição. O pedido de inscrição e a fotografia serão analisadas pela banca, que decidirá pela homologação ou não da inscrição do candidato no Sistema de Cotas para Negros (Manual do cotista, UNB<sup>41</sup>).

Desde 2004, a Universidade de Brasília reserva 20% de suas vagas para o Sistema de Cotas. Desde então, a seleção dos candidatos é feita através de fotografias avaliadas por uma banca examinadora. Na *Veja*, esse critério é apontado como perigoso e passível de desastre. No entanto, a matéria vai além, e acaba por fazer afirmações tão frágeis quanto os argumentos que utiliza para sustentá-las.

A reportagem aponta como absurda a assertiva de que existe racismo na sociedade brasileira, lembrando que as manifestações racistas são punidas por lei. Além disso, a revista afirma que após a abolição da escravatura, em 1888, *nunca houve barreiras*

<sup>41</sup> Disponível em: [http://www.unb.br/admissao/sistema\\_cotas/downloads/manualdocotista.pdf](http://www.unb.br/admissao/sistema_cotas/downloads/manualdocotista.pdf) (acesso em: 24.04.2008).

*institucionais aos negros no Brasil*, e a associação feita entre negros e pobres tem raízes, apenas e tão somente, históricas.

No entanto, é de fácil percepção que as afirmações trazidas pela *Veja* fazem parte de um discurso sustentado pelo idealismo da democracia racial. E muitas de suas declarações estão na contramão das atuais discussões sobre a questão negra no país. Até mesmo do que se refere à Lei de combate ao racismo: é preciso saber até que ponto ela mantém sob controle os atos de discriminação racial. Caso contrário, voltamos ao senso-comum de que as Leis representam um poder maior e atingem, por isso, 100% dos casos. Sabemos que o poder não funciona dessa forma. Além disso, o fato de haver a necessidade de uma Lei que criminalize o racismo já dispensa qualquer dúvida sobre sua existência.

As declarações da *Veja* parecem inscrever-se, ainda, nos idos anos em que a *democracia racial* ainda reinava por aqui. Mas é preciso (e completamente possível) admitir que há, de fato, preconceito racial no Brasil, e que a baixa renda da população negra não tem apenas raízes históricas. Há sempre a necessidade de transpor o preconceito de cor ao preconceito de classe, na tentativa de forjar uma relação igualitária entre brancos e negros, usando o termo *classe* como repostagem àquilo que é, decididamente, racista. O combate ao racismo requer, portanto, instrumentos contundentes, que se sobreponham às tentativas de minimizar a importância das políticas afirmativas no Brasil.

Finalizamos, assim, o segundo capítulo, que pretendeu apresentar as condições de produção dos discursos que tomamos como objeto de pesquisa. O capítulo seguinte se apresenta como capítulo de análise e traz as discussões necessárias para tanto: a primeira delas é a apresentação de nosso objeto empírico, a revista *Raça Brasil*; em seguida, temos a discussão sobre o cabelo crespo, a fim de apresentar e justificar o enfoque que daremos a esse elemento em nossas análises, e, por fim, traremos recortes da *Raça Brasil* para que possamos aplicar os conceitos já discutidos e proceder, assim, com a metodologia de análise.



### III

## A mídia como tabuleiro: o jogo do poder nas relações raciais

*A Análise do Discurso (...) não desvenda a universalidade de um sentido; ela mostra à luz do dia (...) a não generosidade contínua do sentido, a não monarquia do significante*<sup>42</sup>. O papel do analista do discurso, portanto, não é listar as possibilidades de sentidos de um objeto. A Análise do Discurso não busca apreender um sentido, indicando-o como único e não passível de deslize. A Análise do Discurso lança luz sobre a produção desses sentidos, sobre a forma como estes sentidos foram construídos. É isso que pretendemos fazer nesse capítulo: indagar nosso objeto – a revista *Raça Brasil* – sobre o modo como constrói sentidos, isto é, o modo como este objeto significa.

Sabendo, de antemão, que a linguagem significa apenas porque se inscreve na história, duas discussões antecedem a análise propriamente dita de nosso objeto: a apresentação do mesmo, buscando entender a proposta com a qual a *Raça* chega ao mercado, em 1996; e, em seguida, uma discussão sobre os sentidos que o elemento cabelo mobilizou em determinados momentos da história do povo africano e afro-brasileiro.

---

<sup>42</sup> FOUCAULT, 2004, p. 70.

### 3.1 DAS POSIÇÕES E REPRESENTAÇÕES DA RAÇA BRASIL

*A revista é uma arte da palavra ilustrada.*

[Luzmara Curcino Ferreira, 2006, p.150]

No ano de 1996, o então presidente do Brasil, Fernando Henrique Cardoso, abria caminhos – em condições já vistas aqui – para a criação e implementação das Políticas de Ações Afirmativas no país. Esse passo daria vazão a inúmeras iniciativas que não estavam, necessariamente, ligadas ao governo, mas que também nasciam com a proposta de mudar o tratamento destinado aos negros até então. É nesse contexto que surge a revista *Raça Brasil*, em setembro daquele mesmo ano. Nesse tópico, discutiremos a proposta apresentada por essa mídia, procurando analisar seu papel social, político e econômico. Faremos uso, principalmente, de duas edições da *Raça Brasil*: são as edições que marcam o nono (nº 90) e o décimo (nº 102) aniversário de publicação da revista<sup>43</sup>.

No dia 2 de setembro de 1996, chegava às bancas o primeiro número da *Raça Brasil*. Apresentando-se como *a revista dos negros brasileiros*, a *Raça* trazia, textualmente, em seu primeiro editorial, a seguinte proposta:

“Todos os meses, *Raça Brasil* vai falar de nossos problemas e apresentar soluções. Vai ajudá-lo a se cuidar melhor, a viver com mais alegria e segurança. Vai também discutir nossa identidade, resgatar nossa herança cultural e mostrar que a negritude é alegre, rica, linda” (*Raça Brasil*, ano 1, nº 1).

A *Raça* surgia, portanto, com a proposta de aumentar a auto-estima e a visibilidade do negro no mercado da mídia e da moda, abrindo uma nova via de valorização racial para a classe. Sob a direção de Aroldo Macedo, a primeira edição da *Raça* alcançava o índice recorde de 200 mil exemplares vendidos apenas na primeira tiragem.

De acordo com diversos pesquisadores, a *Raça Brasil* é, hoje, a mais importante publicação comercial etnicamente segmentada. Dentre todas as outras publicações desse segmento<sup>44</sup>, a *Raça* é a mais conhecida e aquela que possui maior tiragem, a partir de uma linha editorial que busca a ascensão social do negro, além de trazer uma forte valorização desse grupo em termos de beleza e moda.

<sup>43</sup> A escolha das edições se deu pelo seguinte motivo: nessas edições de aniversário, a *Raça* expõe diretamente em matérias e campanhas o papel que acredita exercer na sociedade. É esse papel que queremos analisar.

<sup>44</sup> De acordo com Dias Filho (2000), há, além da *Raça*, outras publicações que partem desse segmento racial: *Agito Geral*, *Black People*, *A Cor do Ébano*, *Raízes*, *Negro Cem por Cento*, *Etnic*, *Rap*.

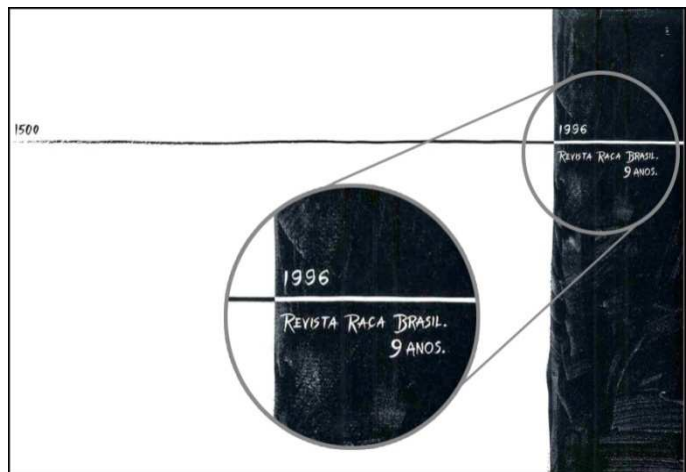
Desde o seu lançamento, a *Raça* está, a todo tempo, criando formas de se colocar como um instrumento das lutas anti-racistas no Brasil, apresentando-se como causa e consequência das mesmas. O momento de seu lançamento – que acontece com o início das discussões sobre as relações raciais no país – e o visível aumento da participação do negro na sociedade e no mercado após sua aparição são fatores que corroboram essa visão. Um dos fatores que podemos usar como termômetro dessa participação é o aumento da criação de produtos destinados exclusivamente ao público negro. A edição que comemora o nono ano de edição da *Raça* explora bem essa mudança de comportamento por parte do mercado.

Já em seu editorial, a edição comemorativa do nono ano de publicação da *Raça Brasil*<sup>45</sup>, agora sob a direção de Liliâne Santos, aponta para uma espécie de *revolução silenciosa* que estaria acontecendo na sociedade brasileira e da qual a *Raça* seria *espelho e reflexo*:

*Raça Brasil* pode ter nascido de um sonho, mas cresceu alimentada por uma realidade - o aumento da participação do negro na sociedade. Numa espécie de revolução silenciosa, temos ocupado um espaço cada vez maior no mercado de trabalho, no mundo dos negócios, nas escolas e universidades - tudo isso puxado por uma auto-estima em alta. Estamos, como nunca, tingindo o Brasil. Ao completar este mês nove anos de existência, *Raça* é ao mesmo tempo espelho e reflexo dessa mudança (*Raça Brasil*, ano 9, nº 90, p. 8).

Assim, a *Raça* se coloca tanto como consequência, quanto como instrumento motivador dessa maior participação do negro na sociedade. E seria a partir de sua atuação que o negro teria alcançado maior visibilidade nas mais diversas esferas da vida pública. A fim de ratificar seu papel perante essas mudanças, a *Raça* traz, ainda, nessa mesma edição, duas páginas que trazem a imagem ao lado,

expressando sua visão em relação ao maior espaço obtido pelos negros a partir de 1996. A imagem representa uma espécie de linha do tempo que se inicia em 1500, ano de chegada dos portugueses ao Brasil, passa pelo ano de 1996 e segue adiante. É fundamental, no entanto, perceber que,



de 1500 até 1996, a página é branca e existe apenas uma linha negra que percorre o tempo. A

<sup>45</sup> Revista *Raça Brasil*, ano 9, nº 90.

partir de 1996, ao contrário, o cenário muda de cor, ele agora é todo negro e apenas a linha que percorre o tempo é branca. Nesse exato momento de mudança, expresso pelo ano de 1996, não existe nenhuma referência a qualquer mudança na postura política do Brasil no que diz respeito ao tratamento das relações raciais. Ao contrário, no ano de 1996, está expresso apenas o nome da revista: *Revista Raça Brasil. 9 anos*. Além disso, é possível perceber que o cenário branco é totalmente branco, liso, sem qualquer tipo de mancha. No cenário negro, há uma textura que indica uma espécie de pintura, de pinceladas. Assim como diz o editorial, a *Raça* estaria, *como nunca, tingindo o Brasil*. Através dessa imagem, a *Raça* apresenta, portanto, um Brasil onde não há uma cor única, lisa e uniforme. O que há é um cenário rajado, tingido, mesclado e, principalmente, onde a predominância não é do branco, mas do negro. E, além disso, essa mudança teria como ponto crucial o lançamento, em 1996, da *Raça Brasil*. Essa imagem sintetiza uma identidade que a revista quer criar de si: instrumento ativo e motivador de todas as mudanças ocorridas no cenário racial brasileiro.

Há, também nessa edição<sup>46</sup>, uma reportagem que ratifica, ainda, essa identidade. A matéria se chama *Revolução na prateleira: nove anos depois do lançamento de Raça, a indústria de cosméticos lota as gôndolas de produtos específicos para o negro e abre as comportas de um mercado reprimido*. Já a partir do título, vê-se a indicação do surgimento da *Raça* como ponto propulsor de toda uma transformação no comportamento do mercado. No interior da matéria, há, ainda, outros enunciados que remetem à mesma indicação, como: *O sucesso instantâneo da Raça acordou o setor [o mercado]*; ou ainda: *Após Raça mostrar em suas páginas a beleza negra brasileira com matizes até então desconhecidas, as mudanças nesse setor [o mercado] começaram a surgir*.

Na dinâmica do consumismo, a *Raça* teria, portanto, apontado às indústrias de cosméticos o vasto potencial do público negro nesse âmbito. E as indústrias, por sua vez, teriam apostado na conquista desse mercado até então inexplorado. Segundo a *Raça*, inicia-se, daí, uma escala evolutiva na fabricação de produtos voltados ao público negro:

---

<sup>46</sup> Revista *Raça Brasil*, ano 9, nº 90.

## A linha do tempo da indústria de cosméticos Étnicos no Brasil:



**1989** - Início da comercialização de produtos étnicos pela Muene.

**1990** - Alisante Wellin.

**1995** - Lançamento da linha Essenza; Base líquida Naomi (O Boticário); Linha completa de permanente (Niely).

**1966** - Linha Sphere para cabelos crespos, cacheados e muito crespos (Nazca).

**1999** - Chega ao mercado Vasenol, o primeiro hidratante voltado para às necessidades de cuidado e combate ao ressecamento freqüente comuns na pele morena e negra (Unilever).

**2000** - A Avon lança linha Advance Techniques, que se preocupa com os cabelos crespos. No futuro, lança a linha Hidrabalance; Linha Seda Keraforce (Unilever).

**2001** - Sistema de Relaxamento e Alisamento Affirm e a linha de Tratamento e Manutenção KeraCare (Avlon); Linha Wellapon Cacheados.

**2002** - Wellin Color Lux Skincare o primeiro sabonete para pele morena e negra (Unilever).

**2003** - Lançamento do adesivo Color-Aid; Lançamento da linha Hidraforte, para cabelos crespos e muito crespos (Niasi); Desodorantes antitranspirantes Rexona Ebony (Unilever).

**2004** - Linha Illumine, o primeiro protetor solar do mercado para a pele morena e negra (Johnson & Johnson); Linhas Hidraplant e Controlplant para cabelos crespos e cacheados (Natura); Lançamento do desodorante Pelle a Pelle NYX; A tintura Garnier teve como garotapropaganda Camila Pitanga; Friboi (sabonetes Albany) lançamento dos sabonetes Albany pele morena e negra masculino e feminino.

**2005** - Linha O Boticário com ampla opção para rosto, boca, olhos, e tonalidades específicas para pele morena e negra; Ekos Murumuru, para cabelos crespos e cacheados (Natura); Bozzano lança linha de barbear Pele Negra Morena; A Johnson & Johnson lança esse ano ainda um pós-sol com poder de hidratação três vezes maior.

Como se pode verificar no quadro anterior, na segunda metade da década de 90, houve uma explosão de produtos étnicos no mercado. E essa produção está, ainda, em ebulição: do ano de 2000 até hoje, essa produção não parou de crescer. Segundo a *Raça*<sup>47</sup>, dados da Abihpec (Associação Brasileira da Indústria de Higiene Pessoal, Perfumaria e Beleza) mostram que esse segmento movimentou R\$ 950 milhões em 2004 e tem uma projeção de crescimento de 18,16% ao ano.

A criação de produtos étnicos está cada vez maior e esse mercado mostra-se cada vez mais competitivo, incentivando a expansão e a melhoria na qualidade dos diversos itens colocados à venda. Um fator que chama a atenção nessa produção é o uso de modelos negras(os) como garotas-propaganda, o que estimula o consumo e eleva a auto-estima da população negra. Isso comprova, mais uma vez, o poder aquisitivo dos negros no Brasil e o potencial de um mercado que estava, até então, reprimido.

No entanto, é preciso observar que, no momento em que a *Raça* veicula e, principalmente, se coloca como protagonista nessa exaltação de um mercado étnico, ela também se coloca como suporte de um discurso midiático que pasteuriza a construção de uma cultura afro-brasileira contemporânea, deixando-se seduzir por um padrão estético que atende a solicitações mercadológicas, com fins de tornar vendável essa cultura.

Acreditamos, portanto, num primeiro momento, que a *Raça* acontece num cenário de movimentos de resistência que reivindicam um novo espaço capaz de representar a cultura afro-brasileira. No entanto (e para tanto), ela perpassa por um discurso de resistência, apropria-se de alguns dos seus elementos e pasteuriza-os ao sabor do mercado. Seria, portanto, uma revista que se inscreve de forma inevitável dentro da dinâmica do consumismo e que acabou por descobrir o potencial do público negro nesse âmbito, “industrializando” uma cultura com fins de conquistar um mercado até então inexplorado.

Vejamos, agora, um outro ponto dessa questão. A identidade criada pela *Raça* de si mesma, isto é, um marco das lutas anti-racistas no Brasil, aparece também na edição comemorativa de seu décimo aniversário de publicação<sup>48</sup>, porém sob outros enfoques. A capa dessa edição faz uma homenagem ao primeiro número da revista, com modelos apresentados na mesma disposição e a seguinte chamada: *10 anos com você. O que mudou em nossa vida na última década*. Percebe-se, a partir da chamada, que a *Raça* enfatiza apenas as mudanças ocorridas após seu lançamento. É recorrente a idéia de que muitas das conquistas da população negra desencadearam-se a partir do lançamento da *Raça*.

---

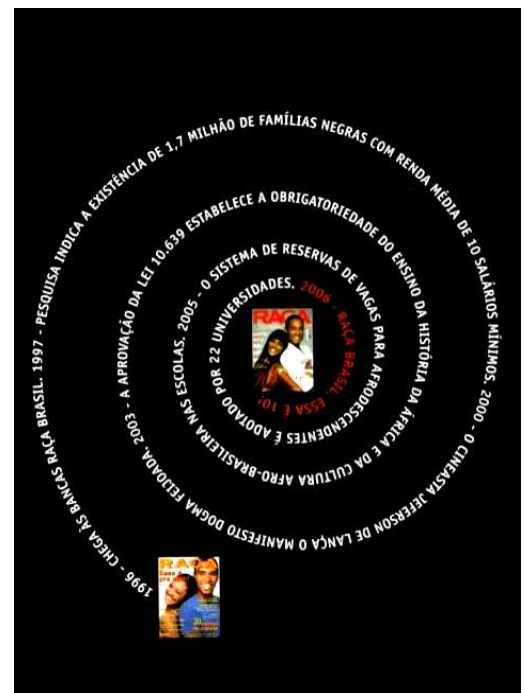
<sup>47</sup> Revista *Raça Brasil*, ano 9, nº 90.

<sup>48</sup> Revista *Raça Brasil*, ano 10, nº 102.

Algumas dessas conquistas estão relatadas na matéria que comemora os 10 anos da revista: o aumento da participação do negro no mercado de trabalho, a aprovação da Lei nº 10.639 (que estabelece a obrigatoriedade do ensino de história da África e da cultura afro-brasileira em escolas de Ensino Fundamental), a redução da taxa de analfabetismo funcional entre negros e pardos, a adoção do sistema de cotas, o crescimento do número de políticos negros, a ascensão de cantores(as) negros(as) com a popularização de estilos musicais negros como samba, axé-music, funk e hip hop, a criação e expansão de produtos étnicos, a maior participação de modelos negros(os) nas campanhas publicitárias e o início da solidificação de um cinema negro.



A imagem ao lado faz parte dessa matéria e apresenta, de forma circular, essas mudanças. Um detalhe significativo dessa imagem é que as mudanças apresentadas têm a primeira edição da *Raça* como ponto de partida e o exemplar que comemora seus 10 anos como ponto de chegada. Por um lado, essa ligação dá continuidade aos discursos produzidos pela edição apresentada aqui anteriormente. Isto é, ela flagra, mais uma vez, a criação de uma identidade que tem a *Raça* como instrumento propulsor de várias conquistas. Por outro lado, se antes essa identidade era fixada apenas por meio dos avanços mercadológicos,



marcados, principalmente, pela expansão dos produtos étnicos, aqui ela é fixada também sob outros fatores. As conquistas apresentadas não se restringem apenas à esfera econômica, mas também aos planos social, educacional, político, midiático e cultural.

Percebe-se, portanto, os jogos discursivos que operam na *Raça Brasil*. Para afirmar uma identidade, essa mídia faz uso ora de um discurso de mercado, ora de discursos políticos. Essa oscilação entre discursos políticos e mercadológicos gerou polêmicas no que

diz respeito à postura da revista, e teria causado, inclusive, uma baixa nas vendas e na aceitação da *Raça* junto ao público receptor.

Segundo a jornalista e colaboradora da *Raça* Sandra Almada (2002), em 1999, três anos depois de seu lançamento, a *Raça* teve uma queda nas vendas e, decorrente disso, sua periodicidade foi alterada. Naquele momento, os jornalistas foram convocados para replanejar o projeto da revista e discutir os possíveis erros cometidos.

Nossa conclusão foi de que deveríamos politizar a *Raça*. Verificamos que sobre a publicação caíam os estigmas de que ela estava estetizando e despolitizando a questão negra, caminhando em sentido contrário ao das forças progressistas e efetivamente não colaborando para o avanço das lutas dos movimentos sociais negros (...). Então, naquele momento, o que éramos nós? Capachos do mercado que se apropriava de uma questão que estava sendo, até então, trabalhada politicamente pelos movimentos sociais e por alguns intelectuais? (ALMADA, 2002, p. 54).

Chegava-se, portanto, à conclusão de que, se, por um lado, a *Raça* apresentava-se com o objetivo de subtrair o discurso da submissão negra, inserindo elementos que despertam a consciência da negritude; por outro lado, essa atuação era pautada pela busca de um padrão estético que atende a solicitações do mercado. No entanto, esse perfil não apresentava retorno do público. De acordo com Almada (2002), para reverter esse quadro, seria preciso adotar algumas medidas. Entre elas, existia a necessidade de se discutir a relação entre empenho político e mercadológico no interior da *Raça*.

Outra jornalista que também se deteve à questão da *Raça* foi Suzana Tavares<sup>49</sup>, que ratifica as críticas sofridas pela revista, mas apresenta o outro lado da questão. Segundo ela, de acordo com alguns militantes, a revista teria sim assumido uma postura mais mercadológica do que política. Ou seja, estaria excessivamente voltada para o consumismo e teria aberto mão de questões políticas mais urgentes. Esse discurso consumista, no entanto, não abre portas para a maioria da população negra, ou seja, fazer uso desse discurso para tratar de consciência racial faz com que grande parte do público não seja, de fato, alcançada. Alguns militantes negros defendem, pois, que afirmar uma identidade através da estética, além de não resolver a causa política, não está acessível à maioria dos negros.

No entanto, ainda segundo a jornalista Suzana Tavares, há que se considerar também o ponto de vista daqueles que apóiam a *Raça*. Esse público chama a atenção para o fato de que a sociedade contemporânea incorpora o consumo e a estética como instrumento de

---

<sup>49</sup> Revista *Raça Brasil: Identidade, afirmação e polêmica*. Disponível em: [www.palmares.gov.br/005/00502001.jsp?ttCD\\_CHAVE=604](http://www.palmares.gov.br/005/00502001.jsp?ttCD_CHAVE=604) (acesso em: 26.03.2008).



luta pela cidadania. Isto porque esses fatores provocariam mudanças no imaginário social e, conseqüentemente, a construção de novas identidades.

É preciso ver, portanto, que as mudanças pelas quais passa a sociedade afetam diretamente as identidades e os comportamentos. Os grupos historicamente excluídos têm, agora, seus bens simbólicos vendidos, numa negociação de sentidos entre cultura e mercado. O discurso publicitário estampado na *Raça Brasil* é a prova de que o Capitalismo encontrou formas de se apropriar daquilo que, mais do que mercado, é identidade. No entanto, para além de um negócio, o que temos na *Raça* é uma produção e uma popularização dos bens simbólicos afro-brasileiros, e essa atuação merece destaque.

Essa comercialização, além de causar uma popularização de bens simbólicos, produz também a socialização de expressões culturais que foram, por muito tempo, marginalizadas. Por isso, apesar das críticas sofridas, das crises editoriais<sup>50</sup> e da queda nas vendas, não se pode negar o papel social empreendido pela *Raça Brasil*. Assim, se a *Raça*, por um lado, mercantiliza uma cultura com fins de mercado, esse processo, por outro lado, age como forma de compartilhamento e valorização dessa cultura.

Essa revista [a *Raça*] trouxe uma contribuição crucial para o movimento negro, para o jornalismo e para a imprensa negra. Não apenas em termos mercadológicos, mas também porque colaborou de forma importante para uma mudança na cultura de imagem, apresentando uma imagem do negro que, de certa forma, desmistifica as imagens tradicionais que nós víamos na mídia, do pagodeiro ou dos nossos excluídos, que compunham as manchetes do noticiário policial (ALMADA, 2002, p. 52).

É, portanto, resgatando o discurso do *orgulho negro* que a *Raça* procura exercer seu papel social: incentivando a auto-estima de seu público a partir de uma valorização cultural pautada em uma identidade positiva, forte e bonita esteticamente. E essa mudança de valores estimula a participação do negro na sociedade, a partir de um sentimento de pertencimento étnico que não se prende aos velhos estereótipos, mas que se relaciona com uma identidade racial positiva.

---

<sup>50</sup> Depois de Liliane Santos, Romário de Oliveira assumiu o cargo de editor-chefe da *Raça Brasil*, onde se mantém até hoje. E em julho de 2007, a *Raça* foi vendida pela editora Símbolo à editora Escala.

### 3.2 CABELO CRESPO: RE-SIGNIFICAÇÕES NA CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES NEGRAS

Sabemos que o cabelo crespo é um dos traços mais marcantes da estética negra no Brasil. Neste trabalho, tomaremos esse elemento como símbolo produtor de sentidos. Discutiremos, aqui, de que forma o cabelo crespo está ligado à criação de identidades negras. Para tanto, faremos um breve levantamento histórico a respeito dos penteados africanos e do legado deixado por estes no Brasil. Para essa discussão, aceitaremos as contribuições de Nilma Lino Gomes, que discute essa temática no livro *Sem Perder a Raiz: Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*, de 2006.

Segundo Gomes (2006), é possível observar a forte ligação do povo africano com o corpo através da arte. É no corpo que são marcados, por exemplo, os aspectos da vida social e cultural de cada etnia. Não é à toa, pois, que as esculturas africanas apresentam, em sua grande maioria, detalhes como tipo de penteado, tatuagens, escarificações e sinais de prestígio. Tais esculturas nos permitem entender o modo como, com o passar dos tempos, os penteados africanos foram sendo criados e recriados. Esse legado, aliado a relatos de viajantes, mapas e desenhos, abre portas para estudos históricos sobre o contexto cultural de etnias passadas.

Ainda de acordo com Gomes (2006), comparando-se os penteados reproduzidos nas esculturas africanas e aqueles que são feitos, hoje, nos salões étnicos do Brasil, demonstra-se, claramente, que muitos dos elementos – simbólicos ou não – envolvidos no processo de pentear os cabelos não se perderam com a diáspora. Muitos desses elementos foram recriados e re-significados, ratificando que o uso e a forte simbologia do processo de manipulação dos cabelos é ponto central quando se trata de cultura negra, desde o surgimento das civilizações africanas até os dias atuais.

No interior das civilizações africanas ocidentais, cabelo era sinônimo de linguagem. Tudo poderia ser visível a partir do estilo de penteado adotado: desde o estado civil, a religião, a posição social, a identidade étnica, até um sinal de luto, um ritual religioso ou o desejo de atrair uma pessoa do sexo oposto. Além disso, por ser o ponto mais elevado do corpo e, conseqüentemente, o mais próximo dos deuses, os africanos acreditavam poder alcançar a alma por meio do cabelo<sup>51</sup> (GOMES, 2006).

---

<sup>51</sup> Essa idéia do cabelo ligado aos deuses encontra correspondente no Candomblé desenvolvido no Brasil. Nos rituais de iniciação, é feita a raspagem do cabelo do iniciado como símbolo de renascimento (GOMES, 2006).

Devido, portanto, ao grande poder simbólico e espiritual atribuído aos cabelos, o cabeleireiro ocupava um lugar de destaque nessas comunidades. Segundo Gomes (2006), acreditava-se que o cabelo de uma pessoa abrigava seu espírito e, por isso, apenas alguém de confiança poderia tratá-los. Na tradição *Iorubá*, por exemplo, o ofício de cabeleireira era repassado entre os integrantes da família. Os instrumentos de trabalho e a responsabilidade eram deixados pela mestra, antes de morrer, para uma sucessora. O tempo de trabalho dedicado ao tratamento dos cabelos também é um fator interessante. Descrita por Gomes (2006) como longa e complicada, essa tarefa reunia muitas etapas – desde lavar e pentear, até decorar o cabelo – e poderia levar várias horas. Para tanto, o cabeleireiro utilizava um entalhador de mão feito de madeira e um tipo de óleo. Juntos, esses instrumentos ajudavam a pentear o cabelo, desembaraçando-o sem dor.

Segundo Gomes (2006), a partir de 1444, no seio de toda efervescência cultural das comunidades africanas, iniciam-se as trocas econômicas entre europeus e africanos. Espantados com a organização social e cultural daquelas comunidades, os europeus mantiveram, durante mais de cem anos, relações comerciais de exploração na costa ocidental da África. Entre outros produtos, um pequeno número de negros escravizados servia como moeda de troca e eram levados pelos europeus com fins também comerciais. Mais tarde, diante da necessidade de mão-de-obra para as novas terras colonizadas, os europeus intensificam o comércio naquela região, transformando o transporte de cargas humanas numa atividade extremamente lucrativa, tanto em termos financeiros, como em termos “materiais”. Nesse contexto, alguns negros foram capturados e vendidos por integrantes da sua própria família ou por membros de outras comunidades, dos quais eram devedores ou prisioneiros.

Durante esse processo de captura e venda, uma prática muito violenta tornou-se comum na relação explorador-escravizado. Além de toda exploração física, os negros escravizados eram obrigados a raspar a cabeça: um sinal de violência psicológica mediante toda simbologia que aquelas comunidades traziam no cabelo e, mais que isso, uma tentativa de tirar-lhes todo e qualquer símbolo identitário que os remetesse à cultura africana.

Nesse sentido, quanto mais elementos simbólicos fossem retirados, capazes de abalar a auto-estima dos cativos, mais os colonizadores criavam condições propícias para alcançar com sucesso a sua empreitada comercial. Hoje, podemos compreender que dada a importância social e simbólica do cabelo para o africano, ter a cabeça raspada era um ato de violência, um crime indizível. Naquele contexto, a cabeça raspada era interpretada como perda de identidade (GOMES, 2006, p. 359).

Os europeus, portanto, certos da necessidade de distanciar os negros escravizados da cultura desenvolvida por eles até ali, faziam a raspagem de suas cabeças estrategicamente. Essa atitude, salvaguardada sob o argumento de necessidades higiênicas (que, em si, já traz uma carga preconceituosa), tinha o intuito de minar qualquer sentimento de pertencimento étnico que aqueles povos pudessem carregar a partir da relação com o cabelo. Desse modo, esses negros escravizados chegavam anônimos ao Novo Mundo, apresentavam-se ao novo continente sem nenhuma das referências antes inscritas em seus cabelos. Mas a identidade africana resistiu, mesmo que sobre outras simbologias.

Mesmo que não lhe fosse permitido esculpir e adornar majestosamente os seus cabelos, essa prática continuou guardada na memória. E não só na memória. A prática de manipular e enfeitar os cabelos foi sendo, aos poucos, mesmo sob o domínio da escravidão, transformada e resignificada. Os africanos escravizados não perderam o seu objetivo de enfeitar os cabelos e fazer deles uma assinatura (GOMES, 2006, p. 360).

Dessa forma é que percebemos a fusão entre simbologias negras e brancas, de modo que a manipulação do cabelo pelos africanos escravizados passa a transitar entre modelos africanos e europeus. Era de se esperar, portanto, que as representações estéticas inspiradas no modelo de beleza europeu passassem a figurar como objeto de desejo dos negros, daí a prática de alisar os cabelos. Para Gomes (2006), essa fusão de culturas provoca um confronto de padrões, no qual o padrão estético europeu destacava-se com autenticidade e beleza superiores, provocando certo conflito identitário por parte dos africanos escravizados.

Além disso, o contexto de violenta humilhação ao qual estavam expostos e a postura do colonizador perante os escravizados cultivavam nos negros um desejo de aproximar-se do modelo de beleza europeu. Isto porque o tipo de cabelo e o tom de pele serviam de critérios para estabelecer a classificação do escravo no interior do sistema, definindo suas atribuições e atividades. Ao mesmo tempo em que criava uma hierarquização entre os escravos, essa classificação desenvolvia a preferência por um tipo de cabelo que já não era crespo, mas cacheado, herança da miscigenação racial (GOMES, 2006).

Subordinados aos europeus, os negros escravizados sofreram grandes dificuldades na tentativa de construir e afirmar uma identidade. Tal dificuldade tornava-se ainda mais nítida nas novas gerações, que nasciam e cresciam num contexto totalmente adverso, inaugurando, desde então, um novo trato com a questão do cabelo. Essa nova postura estava, certamente, atravessada pela imposição de um padrão estético europeu, e o olhar do negro sobre sua estética partia, agora, não só do seu olhar, mas também do olhar do outro.

Para Gomes (2006), mesmo nesse contexto tenso, as novas gerações nos trouxeram o legado das técnicas de manipulação e da criação de penteados, numa produção re-significada e, claro, perpassada por outros discursos.

O tratamento dado ao cabeleireiro, a duração dos penteados e os instrumentos usados são, pois, alguns dos elementos presentes na confecção dos penteados africanos que encontram correspondentes no atual tratamento oferecido ao cabelo pelos negros brasileiros. Para Gomes (2006), o cabeleireiro afro ocupa sim um lugar de prestígio em comparação aos profissionais brancos. Por pertencer à mesma *raça* e, conseqüentemente, ter a fibra do cabelo parecida, esse profissional é reconhecido pela clientela por ser especialista no tratamento de cabelos crespos. A revista *Raça Brasil* contempla bem essa realidade. Em matéria intitulada *Cachos de ouro*<sup>52</sup>, a cabeleireira e empresária Heloísa Helena Assis confessa que ficou milionária com os seis salões de beleza que abriu entre os anos de 1993 e 2007. Segundo a matéria, o salão *Beleza Natural* “tem sua própria indústria de cosméticos, com laboratório de pesquisas e desenvolvimento, a *Cor Brasil*, que produz mensalmente 50 toneladas de 25 diferentes produtos”. Fruto do reconhecimento, a empresária é convidada para fazer participações em programas de grande audiência e para ministrar palestras em universidades. Esse tratamento dado ao cabeleireiro negro é, pois, um dos elementos simbólicos trazido pelos africanos e que sobreviveu – com seus deslocamentos – aos efeitos da diáspora.

Em relação ao tempo de preparo, a jornada dedicada ao tratamento do cabelo continua longa, existem penteados que duram de 8 a 12 horas, e outros que levam até dois dias para serem concluídos. Sobre aos instrumentos usados, o entalhador de mão feito de madeira dá lugar ao ouriçador de ferro ou de madeira, que possui o mesmo desenho e a mesma finalidade do instrumento usado pelos cabeleireiros africanos. Por sua vez, o óleo foi substituído por cremes de tratamento fabricados com tecnologia avançada e destinada exclusivamente ao público negro. Essa tecnologia faz uso, no entanto, de elementos como a manteiga de *karité*, usada pelas comunidades africanas desde o século XV para os mesmos fins (GOMES, 2006). A



<sup>52</sup> Revista *Raça Brasil*, ano 10, nº 99, p. 54: *Cachos de ouro: Heloísa Helena Assis – ou simplesmente Zica, como prefere ser chamada – conta os segredos que a tornaram milionária relaxando o cabelo de mil mulheres todos os dias.*

imagem retrata uma linha de produtos da marca *Niely*<sup>53</sup> disponível no mercado atualmente. Os produtos trazem a manteiga de *karité* em sua fórmula, o que, segundo a empresa, assegura seu alto poder de hidratação. É, portanto, a partir desses elementos que percebemos que a simbologia africana em relação à manipulação dos cabelos encontra, ainda hoje, correspondentes no Brasil.

A etnografia dos penteados africanos nos mostra que o cabelo nunca foi considerado um simples atributo da natureza para os povos africanos, sobretudo os habitantes da África Ocidental. O seu significado social, estético e espiritual constitui um marco identitário que tem se mantido forte por milhares de anos. É o testemunho de que a resistência e a força das culturas africanas perdura até hoje entre nós através do simbolismo do cabelo (GOMES, 2006, p. 357).

Como forma de exemplificar a trajetória dos penteados africanos, Gomes (2006) traz uma pesquisa feita pelo historiador de arte François Neyt (1993, apud Gomes, 2006), que pesquisou a cultura dos *luba* (República Democrática do Congo, antigo Zaire) e mostrou, claramente, o modo como os penteados produzidos pelas comunidades africanas chegaram até a atualidade. De início, é preciso saber que, para os *luba*, a mulher é a fonte do sagrado e seu corpo está presente nas mais diversas expressões artísticas.

Entre os *luba*, o corpo da mulher destaca-se tanto nas representações esculpidas quanto na vida cotidiana. Em ambas, os penteados apresentam-se como uma característica marcante. Eles são extremamente sofisticados e exprimem, ao mesmo tempo, a unidade da cultura *luba* e sua grande diversidade (GOMES, 2006, p. 342).

A partir daí, é possível perceber, mais uma vez, o valor simbólico que os penteados ocupavam entre os povos africanos. As esculturas produzidas não só pelos *luba*, mas por muitos povos africanos, eram fiéis aos penteados reais. Os *luba* acreditavam que o ofício artístico era aprendido com os espíritos, e isso fazia com que os escultores recebessem tratamento especial no grupo (GOMES, 2006). Tal tratamento ratifica não só a importância do artista para esses grupos, mas ratifica, principalmente, o uso do penteado enquanto suporte simbólico de uma identidade.

Vários signos, portanto, estavam postos a partir do modo como se penteava o cabelo. A esfera econômica, por exemplo, fazia-se presente no tipo de penteado. A autora cita, entre outros, dois tipos de penteados perpassados por essa dimensão: o primeiro se chamava

---

<sup>53</sup> Imagem disponível em [www.niely.com.br](http://www.niely.com.br) (acesso em: 07/03/2008).

*kibanga*, era feito de ráfia<sup>54</sup> e era usado pelas mulheres responsáveis pela cozinha real. O segundo, em forma de cruz, representava o papel real e simbólico da mulher, além do status social de certas princesas. Tal penteado era feito a partir da divisão do cabelo em quatro partes, que eram, cada uma, trançadas e preenchidas por cabelos falsos, se necessário. Depois de feitas, as tranças eram presas a um chifre de cabrito, onde formavam uma cruz. Por fim, eram colocados alfinetes ou espetos presos ao início dos fios.

Ao relatar uma entrevista concedida por uma mulher negra sexagenária, Gomes (2006) mostra que um penteado muito semelhante ao penteado em forma de cruz dos *luba* era usado durante a infância da entrevistada aqui no Brasil.

Segundo ela [a entrevistada], no seu tempo de menina, as negras usavam sempre o mesmo penteado. Ela não se lembra de um nome específico, mas o resultado era uma divisão de todo o cabelo em quatro partes, formando uma cruz. (...) Cada um dos montes era trançado, dando origem a quatro grupos de tranças, parecidos com almofadas. O acabamento variava de acordo com o comprimento dos cabelos (GOMES, 2006, p. 345).

Antes de ressaltar a semelhança entre os penteados, é importante salientar que modificações não só estéticas, mas simbólicas, foram, certamente, sofridas por esse tipo de penteado após a chegada dos negros africanos ao Brasil. Além disso, salientamos que seu desaparecimento no país coincide com a criação e divulgação dos cremes de alisamento. A partir daí, o penteado em forma de cruz migra da casa para o salão: ele pode ser feito, ainda hoje, em salões étnicos, numa versão contemporânea e estilizada (GOMES, 2006).

A diferenciação dos penteados que, na África, ganhava uma explicação simbólica de status, de realeza, de riqueza e de confiança vai se perdendo, aos poucos, e transformando-se em simples diferenciação estética. Essa diferenciação, ao perder o caráter étnico e identitário de “assinatura” presente nos penteados africanos, torna-se mais uma possibilidade estética, dentro de modelos já padronizados pela cultura ocidental, por isso os vários estilos de penteados do cabelo do negro podem ser vistos, atualmente, como uma questão de moda ou como um estilo de vida (GOMES, 2006, p. 364).

Desse modo, é possível visualizar, aqui, o deslocamento de sentidos atribuídos ao penteado. Na África, o penteado em forma de cruz feito pelos *luba*, identificava o status social das princesas; tinha, portanto, um sentido de nobreza. No Brasil, durante a primeira metade do século XX, era um penteado comum, feito a cada dois dias por mulheres negras.

<sup>54</sup> 1. Gênero de palmeiras da família das palmáceas, nativas da África e da América do Sul, de grandes folhas pinuladas, que figuram entre as maiores do mundo, inflorescências espiciformes, e frutos escamosos. 2. O fio obtido das fibras da ráfia, us. industrialmente. 3. Fio sintético semelhante à ráfia (FERREIRA, 2004).

Usado no cotidiano, o penteado não simbolizava nenhum tipo de posição social. Atualmente, re-significado – e estilizado – pelos salões étnicos, o penteado em forma de cruz ganha novos sentidos. Esse tipo de penteado é visto, por muitos daqueles que o consomem, como portador de um sentido político, isto é, como uma forma de posicionar-se politicamente. Isto porque o penteado resgataria raízes africanas e afirmaria, teoricamente, sua *raça*. No entanto, é preciso destacar, aqui, o deslocamento de um discurso cultural e identitário (atribuído pelos *luba*) para um discurso capitalista (a partir do uso contemporâneo): atualmente, o penteado é, como dito anteriormente, *consumido*, numa relação econômica. Além disso, destaca-se o papel da mídia e da moda nesse processo, haja vista os modos de subjetivação aos quais estamos expostos e a maneira pela qual o mercado se apropria desses símbolos culturais.

Como é próprio das sociedades capitalistas, o mercado se apropria de algo que é construído ideologicamente como marca identitária e uma produção cultural de grupos aliados do poder, transformando-o em mercadoria. Os estilos de cabelo do negro não conseguem ficar imunes aos efeitos da indústria cultural e da moda e muitas vezes são traduzidos em visual *fashion*, produzidos para o consumo de negros e brancos (GOMES, 2006, p. 206).

Um reflexo dessa apropriação é o grande crescimento de produtos desenvolvidos especificamente para o público negro. É visível o aumento do trabalho nas indústrias de cosméticos que focam a produção de artigos para os negros. Tal produção comprova o potencial de consumo do público no mercado, o que movimenta (e aumenta) os investimentos em produtos étnicos, que tomam, agora, um grande espaço nas prateleiras dos supermercados.

Paradoxalmente, para além de uma denúncia de exploração cultural por parte de um mercado, o êxito alcançado com a comercialização de emblemas étnicos afro-brasileiros é mais uma prova de que os símbolos culturais africanos – principalmente aqueles ligados à estética – não foram sepultados com a escravidão, pois “o corpo, a manipulação dos cabelos são depósitos da memória” (GOMES, 2006, p. 364). E, apesar de todo conflito identitário sofrido pelas primeiras gerações africanas aqui nascidas, essa memória mantém viva a relação ancestral do negro com o cabelo. O que temos, pois, atualmente, é uma negociação de sentidos entre cultura e mercado, temos um processo de recriação e re-significação de símbolos, que podem atuar das mais variadas formas de sujeito para sujeito.



### 3.3 SOLTE, ENROLE, ALISE

*Se eu quero pixaim, deixa  
Se eu quero enrolar, deixa  
Se eu quero colorir, deixa  
Se eu quero assanhar, deixa  
Deixa, deixa a madeixa balançar*

[Chico César, **Respeitem meus cabelos, brancos**, 2002]

Levando-se em conta as considerações tecidas nos dois tópicos anteriores, faremos, agora, uma análise discursiva de algumas matérias publicadas pela revista *Raça Brasil*.

A imagem abaixo corresponde a uma matéria publicada na *Raça Brasil Especial Beleza* e traz a seguinte chamada: *SOLTE A JUBA. Cabelo crespo é lindo, mas, para que tenha brilho e seja sedoso, alguns cuidados são necessários. Sugerimos três looks com os produtos adequados. Aproveite e fique bem mais bonita.* O recorte apresentado não se dá por acaso.



Revista *Raça Brasil Especial Beleza*, ano 4, nº 7

O primeiro ponto a ser analisado é o título central da matéria: *Solte a juba*. O termo *juba*, usado na matéria para designar o grande volume do cabelo crespo, ao contrário do que pode parecer, não produz um sentido pejorativo. O termo aparece como uma forma de aproximar-se do leitor, criando nesse leitor a sensação de uma relação próxima com a revista, de intimidade, pois apenas alguém muito próximo lançaria mão desse termo sem temer que

seu sentido deslizesse, isto é, sem temer que seu uso tomasse dimensões pejorativas. Ao usar o termo, a *Raça* marca um lugar de prestígio e de confiança na vida dos negros.

O segundo ponto de análise é a chamada da matéria que aparece logo após o título (*Cabelo crespo é lindo, mas, para que tenha brilho e seja sedoso, alguns cuidados são necessários. Sugerimos três looks com os produtos adequados. Aproveite e fique bem mais bonita.*). Percebermos que o enunciado posto produz um embate discursivo materializado na conjunção adversativa *mas*. Para operacionalizar a análise desse embate, levaremos em conta uma análise do poder que parte de sua racionalidade móvel, que alcança sua produtividade, sua exterioridade, baseada no *antagonismo de estratégias* estabelecido entre poder e resistência. Sabemos, com Foucault, que o poder não é apenas negativo ou repressor. Mas além disso, o poder é criativo, tático e produtor de necessidades.

Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso (FOUCAULT, 2006d, p. 8).

Sendo assim, acreditamos que há, aqui, tanto uma produtividade estratégica de poder, como a marcação de um lugar de resistência. Isto porque, no momento em que enuncia *cabelo crespo é lindo*, essa mídia incorpora o discurso auto-afirmativo proposto pelas políticas de igualdade racial, colocando-se como instrumento destas e, portanto, como um lugar de resistência.

Após esse enunciado, a marcação da conjunção *mas* materializa lingüisticamente o confronto de estratégias presente na reportagem. A conjunção indica uma adversidade, produzindo efeitos de sentido contrários àqueles que se construiu com o enunciado posto anteriormente. Isto é, apesar do cabelo crespo ser lindo, existem procedimentos necessários para que tenham brilho e sejam sedosos. É nesse momento que o poder atua, mas não como uma força repressora, o poder atua como uma força que produz necessidades, que *induz ao prazer*, que produzirá uma maior aceitação social daquele negro que se inserir num padrão estético pré-determinado. Daí a idéia do uso de produtos adequados para cada tipo de cabelo.

Visualizamos aí, portanto, o confronto de estratégias entre poder e resistência. Há, portanto, um conflito que se sustenta a partir dessas forças, mais precisamente, a partir de seus jogos táticos oponentes (mas igualmente criativos e produtivos): ao mesmo tempo em que a matéria apresenta uma modelo usando cabelo crespo solto e incentiva seu uso, esse

mesmo uso é apresentado com condicionais, ou seja, existem pré-requisitos a serem seguidos por aqueles que desejam usá-lo.

Esse jogo continua, ainda, nas formas de recepção do sujeito. Explico: é visível a forma como o poder produz e faz circular necessidades. Nesse caso, necessidades de mercado. No entanto, entendemos, também com Foucault, que o sujeito resiste. E a forma como o sujeito resiste produz, ainda, novas micro-relações de poder, sempre táticas e inventivas.

É preciso observar que, nesse jogo, os lugares de poder e resistência mudam a cada instante. A atuação do poder pode se dá, por exemplo, como um modo de resistência ao olhar do outro. Sabemos que a manipulação do cabelo é parte de um processo identitário que não se constitui apenas a partir do olhar de si, mas, por ser um processo coletivo, se constitui também pelo olhar do outro. Assim, visto que as relações de poder são taticamente pensadas e se caracterizam por ser “uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes” (FOUCAULT, 1995, p. 243), ser mais bem aceito socialmente a partir de uma manipulação do cabelo tal qual recomenda um discurso de mercado pode caracterizar-se como um lugar de resistência. Ou seja, é uma ação que prevê e se esquia de uma ação futura: o preconceito.

Assim, o jogo do poder, além de estratégico, é móvel. No caso de nossa análise, poder e resistência mudam de lugar, travam conflitos, atacam e esquivam. Como vimos, guiar-se pelo poder também significa resistir. E, mais que isso, significa travar novos combates, novas micro-lutas.

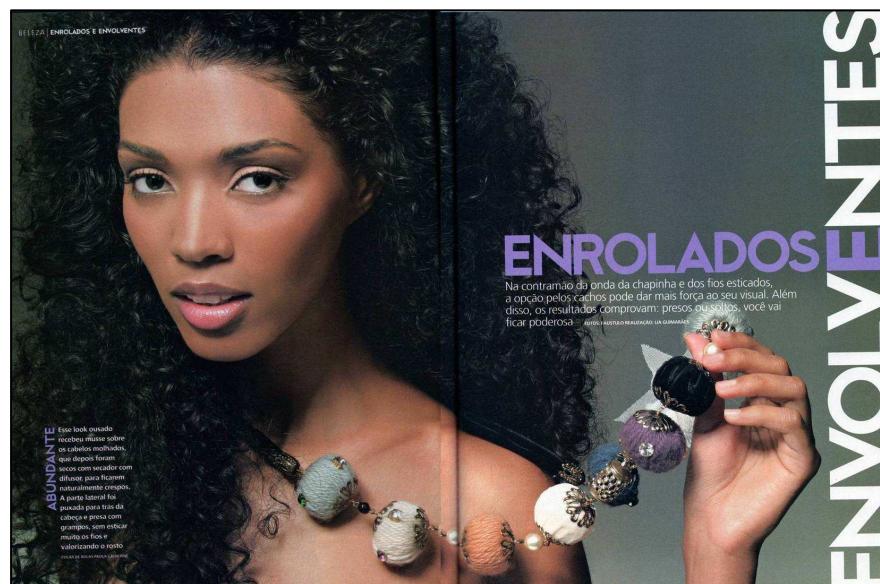
Acreditamos, ainda, que essas micro-lutas presentes na relação do negro com uma expressão estética decorrem de uma memória escravista e das tentativas de superação dessa memória. Sabemos que um dos pilares mais importantes para o funcionamento de um sistema escravista foi o processo de negação de uma identidade. Como já vimos, a coisificação da figura do negro, a tentativa de anulação de seus bens simbólicos (inclusive no que diz respeito aos penteados africanos) e o contexto de humilhação em que viviam os negros escravizados produziu um sistema de hierarquização estética. Sabemos que o tipo de cabelo e o tom de pele eram os critérios usados para estabelecer as atribuições e atividades do negro no interior do sistema escravista. Isto acabou por gerar um sistema hierárquico entre os próprios negros, que tinham, agora, os padrões estéticos europeus como símbolo de beleza e objeto de desejo. Daí decorre a preferência pelos cachos em detrimento do cabelo crespo e, mais tarde, a prática do alisamento.

No entanto, paradoxalmente, esse mesmo contexto de violência – não só física, mas também cultural – foi propulsor de movimentos que eram, desde já, contrários a essa sujeição:

Essa mesma condição de coisificação social também pode ser vista como propulsora dos movimentos efetivos de resistência e rebeldia. Mais ainda, o desejo de reversão desse quadro é considerado como o propulsor da luta pela liberdade e pela afirmação dos valores culturais negros (GOMES, 2006, p. 153).

Sendo assim, percebemos que as relações de poder que atravessam a questão negra, hoje, possuem raízes e justificativas históricas. A tentativa de supressão de bens simbólicos africanos no século XVI colide, atualmente, com a re-significação dessa cultura. E esse embate, como vimos, materializa-se na língua e esgarça sentidos.

Esse conflito – que não é apenas histórico, é, conseqüentemente, identitário – também está posto na matéria abaixo. Essa matéria foi publicada pela *Raça Brasil* e traz a seguinte chamada: *ENROLADOS E ENVOLVENTES. Na contramão da onda da chapinha e dos fios esticados, a opção pelos cachos pode dar mais força ao seu visual. Além disso, os resultados comprovam: presos ou soltos, você vai ficar poderosa.*



Revista *Raça Brasil*, ano 10, nº 97

Como podemos ver, a matéria faz uma exaltação ao uso de cachos em detrimento ao processo de alisamento do cabelo. Dois pontos podem ser observados nesse caso. O primeiro deles é o fato de que a matéria não faz menção, em nenhum momento, ao uso do cabelo crespo, que é, afinal, o tipo de cabelo natural dos negros africanos.

O segundo ponto a ser observado é justamente a preferência por cachos. Como já foi dito, também do tipo de cabelo dependia as atribuições do escravo no sistema. Ao mesmo tempo em que criava uma hierarquização entre os escravos, essa classificação desenvolvia a preferência por um tipo de cabelo que já não era crespo, mas cacheado, herança da miscigenação racial (GOMES, 2006). Entendemos essa preferência, portanto, como uma memória discursiva que, além de atribuir um estatuto superior ao cabelo cacheado, re-significa seu lugar. Assim, entendemos que a matéria atualiza a memória de um tipo de cabelo: os cachos que são, hoje, desejo de consumo dos negros brasileiros não é mais aquele almejado pelos negros escravizados no século XVI. O tipo de cacho que se deseja, atualmente, figura nos discursos da mídia, da moda e é estilizado em salões étnicos. Desse modo, temos a atualização e a re-significação de uma memória que produz, agora, outros sentidos e aparece em outros discursos.

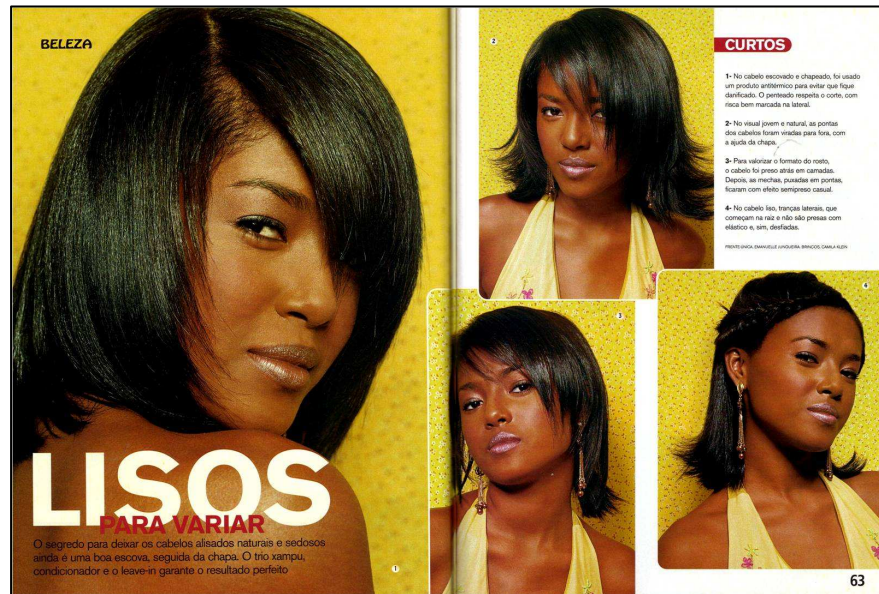
Além disso, a matéria traz, ainda, no canto inferior esquerdo, um pequeno texto que nomeia o penteado apresentado pela modelo e explicita os procedimentos necessários para se obter um penteado da mesma natureza: *ABUNDANTE. Esse look ousado recebeu musse sobre os cabelos molhados, que depois foram secos com secador com difusor, para ficarem **naturalmente** crespos. A parte lateral foi puxada para trás da cabeça e presa com grampos, sem esticar muito os fios e valorizando o rosto (grifo nosso).*

No decorrer da explicação dos procedimentos necessários para se chegar a esse penteado, percebemos o uso da palavra *naturalmente*. Esse uso, no entanto, é feito a partir de um deslizamento de sentido desse termo. O cabelo é dito *natural* depois de receber musse e de ser seco com secador e difusor. Assim, temos que o termo *naturalmente*, aqui, não produz o efeito de sentido estabilizado no dicionário.

No dicionário Aurélio (FERREIRA, 2004), o termo *natural* significa “1. De, ou referente à natureza, 2. Produzido pela natureza, 3. Em que não há trabalho ou intervenção do homem”. No texto apresentado pela revista, porém, esse mesmo termo produz um sentido de naturalidade plástica, moldada, produzida, industrial. Esses embates discursivos denunciam um antagonismo de estratégias: por um lado, tem-se a re-significação de uma cultura negra e, de outro, a pasteurização dessa cultura e sua absorção pelo mercado: vejamos que o termo *naturalmente*, usado no sentido que aparece na matéria, tem uma ligação com o consumo de produtos estéticos que remodelam essa naturalidade, tornando-a industrial. É como se a indústria de cosméticos pasteurizasse um cabelo que era, antes, naturalmente crespo.

Esse sentido atribuído ao termo também pode ser percebido na matéria apresentada a seguir, o que denuncia uma regularidade discursiva. Aqui, se apresenta o

seguinte título: *LISOS PARA VARIAR*. *O segredo para deixar os cabelos alisados naturais e sedosos ainda é uma boa escova, seguida da chapa. O trio xampu, condicionador e leave-in garante o resultado perfeito.*



Revista *Raça Brasil Especial Beleza*, ano 4, nº 7

Também nessa matéria, ao lançar mão da expressão *cabelos alisados naturais*, fica visível o deslizamento de sentido do termo *natural*. Ora, se tomarmos o termo *natural* segundo seu sentido cristalizado no dicionário, não existe um cabelo que seja, ao mesmo tempo, alisado e natural. Tanto nesse caso, como no caso da matéria anterior, a re-significação do termo está ligada à atuação do mercado, que corrompe essa naturalidade e vende uma nova imagem estética. E essa nova imagem não está comprometida apenas com uma afirmação de uma cultura negra, mas está comprometida, principalmente, com a industrialização de bens simbólicos africanos, como é o caso da manipulação dos cabelos.

Além disso, a chamada da matéria – *Lisos para variar* – produz uma ambigüidade. A chamada produz dois efeitos de sentido: um deles indica a continuidade de um processo que é repetitivo: o alisamento do cabelo. Nesse caso, o título seria uma ironia perante essa constante repetição e teria o mesmo sentido da expressão *Lisos, como sempre*. Isso indicaria que a matéria é apenas mais uma a retratar esse processo. O segundo efeito de sentido, antagonicamente, expressa o rompimento de um processo contínuo. Assim, a matéria seria uma quebra diante de um comportamento recorrente, trazendo um conteúdo que não é sempre explorado ou que não atrai grande público. Essa flutuação de sentidos denuncia a ambivalência do enunciado posto e aponta para o conflito que existe em torno da manipulação do cabelo crespo, principalmente no que diz respeito ao alisamento.

A memória da manipulação dos cabelos no período colonial – como já discutimos anteriormente – pode ser tida como um discurso precursor dos sentidos produzidos atualmente em torno dessa questão. No entanto, considerar a prática do alisamento apenas como um espelhamento do padrão de beleza branca empobrece a problemática e não nos permite enxergar além.

Podemos empreender a análise do alisamento, hoje, por dois ângulos. A prática de alisamento dos cabelos por parte dos negros pode se configurar tanto como uma absolvição do sujeito pelo discurso de mercado, quanto como um modo de resistência ao olhar do outro, uma forma de resistir às ações do poder. No entanto, na maioria dos casos, essas esferas se confundem, o sujeito negro incorpora uma estética branca não apenas por acreditar que vai ser mais bem aceito socialmente, mas também porque esse tipo estético já está cristalizado também pra ele como um modelo de beleza.

Esse comportamento, porém, é passível. Segundo Gomes (2006), ele deve ser analisado de acordo com o contexto social em que acontece. Em outras palavras, é preciso estar atento às condições de produção dos sentidos atribuídos à manipulação do cabelo:

O uso do alisamento entendido como um comportamento social pode ser visto, por um lado, como resultado da introjeção da opressão branca imputada ao negro, o que inclui e imposição de um determinado padrão estético. Mas, por outro lado, esse comportamento também pode ser visto como integrante de um estilo de o negro usar o cabelo, construído dentro de um sistema opressor, porém, com características que são próprias da comunidade negra e do seu padrão estético (GOMES, 2006, p. 203).

Assim, é preciso entender que já não temos um sujeito de identidade estável. Os símbolos culturais transitam, flutuam e se absorvem mutuamente. Os padrões – o estético, por exemplo – desfazem-se em diversos outros, que nascem de outros discursos, que carregam novos sentidos, que constroem novas identidades. O cabelo crespo não está fora desse ciclo: ele já não é aquele usado na África do qual tivemos notícia. Ele se desdobra em muitos, e nem por isso (aliás, justamente por isso), continua sendo símbolo de gerações e gerações de negros no Brasil. O alisamento não impede, pois, que o negro se reconheça como tal, mas denuncia a convergência de símbolos culturais, o que é indiscutível num país como o nosso.

### 3.4 A RAÇA CANTADA, POLITIZADA E VENDIDA

*Ondulado, permanente  
Teu cabelo é de sereia  
E a pergunta que sai da mente  
Qual' é o pente que te penteia?*

[Rubens Soares e David Nasser, **Nega do cabelo duro**, 1969]

Dentre tantos ícones que se destacam como característicos dos negros no Brasil, o cabelo é, sem dúvida, um dos mais cantados pela música popular brasileira. Das marchinhas do carnaval de 1932, passando pela MPB de Elis Regina em 1969, pelo axé de Luiz Caldas em 1979, até o samba-rock contemporâneo de Max de Castro, o cabelo crespo é personagem reconstruído continuamente em cada canção. Essas letras constituem uma teia interdiscursiva que possibilita a emergência de diversos enunciados. Tais enunciados produzem e re-produzem sentidos através de um funcionamento intradiscursivo, isto é, os sentidos vão-se deslocando a partir de novas formulações materiais (o intradiscorso).

No carnaval de 1932, numa composição de Lamartine Babo e Irmãos Valença, a marchinha chamada *O teu cabelo não nega mulata* já apontava a forte ligação entre *raça* e cabelo, materializada no verso *o teu cabelo não nega mulata, porque és mulata na cor*. Em 1969, Elis Regina gravava o disco *Aquarela do Brasil*, que trazia a composição de Rubens Soares e David Nasser chamada *Nega do cabelo duro*. Essa canção foi regravação por Planet Hemp, em 1997, e, não só o seu nome – *Nega do cabelo duro* –, como também o seu famoso verso *Qual é o pente que te penteia?*, teriam, ainda, muitas aparições, nos mais diversos contextos. Uma dessas aparições foi no axé de Luiz Caldas, no carnaval de 1986, numa composição de Luiz Caldas e Paulinho Camafeu chamada *Fricote*, que trazia à tona o verso *nega do cabelo duro*.

Já em 2002, a memória desse verso é atualizada e Max de Castro desponta com o samba-rock chamado *O nego do cabelo bom*, enunciado que estampa também a matéria da *Raça Brasil*.



**Ponto de vista**  
Por Adryeli Silva



## Nega do cabelo bom!

**L**embro-me direitinho – coração batia forte e eu ali, esperando a minha vez para viver o meu rito de passagem. Sentadas, respeitávamos a fila, sem a necessidade de sermos, como em quase todos os dias de hoje. Mulheres negras de várias gerações, sérias, risosas, gordas, magras, casadas, solteiras. Tarde de sábado, a fila era longa. Falavam dos bailes, das festas religiosas, dos amores, das vitórias e dos fracassos. Todas com o mesmo propósito – sair dali com os cabelos alinhados pelo pente de ferro que descartava, entre uma penteada e outra, no calor da chama quente. Cabelos eram separados em mechas, recebiam uma lambida de vaselina e em seguida, literalmente chiando, tal qual uma fritura, o pente anunciava que a mecha estava esticada. Existiam variações em volta da mesma “chama” – o pente baiano, que era feito uma tesoura arredondada em toda a sua extensão, aliana e já dava forma aos cabelos e a chapinha, também de ferro como os outros, cujas extremidades eram placas achatadas, retas. As cabeleireiras ainda passavam um paninho, logo após o “chiado”, para tirar o excesso de vaselina. Bolhas se formavam no couro cabeludo por causa do capricho do profissional – determinadas a agradar os clientes, aproximava ao máximo o instrumento de ferro no revestimento da caixa craniana. As lágrimas escorriam silenciosamente pelas faces das vaidosas refrigerando as suas cabeças. Tudo em nome da vaidade, tudo em nome do padrão estético que deveria ser obedecido. Existiam mimigos naturais que agiam contra – na hora do banho, touca plástica para que os cabelos não ficassem expostos ao vapor; na São Paulo da garça era prudente ter um tempo para defender o sacrifício. Chamar! Melhor ficar em casa.

“E a indústria cosmética atual só aprimorou o que nossas tataravós inventaram em suas alcovas”

Pente quente, chapinha, pente baiano... E a indústria cosmética atual só aprimorou o que nossas tataravós inventaram em suas alcovas. Existiam ainda uma pista molhada à base de óleo que causava feridas horríveis e o banê, que deixava os cabelos pretinhos, pretinhos. E não eram só as negras brasileiras que se deixavam comandar pela estética branca. Folheando a revista norte-americana Ebony, primeira grande publicação negra editada em Chicago, percebíamos que as negras de lá também esticavam seus cabelos e abanavam das perucas lisas.

Na década de 1960, com o movimento Black Power, vemos Angela Davis mostrar, através de seus cabelos naturais e enormes, o orgulho de sua ascendência africana. E a moda se espalhou pelo mundo, e a coisa se inverteu – a moda hippie, a filosofia do nega e amor, Woodstock, a guitarra de Hendrix, a estética de Hair, o musical. O cabelo “black power”, abraçado em “blequepaup”, era o hit também nas cabeças loiras, mediterrâneas, ruivas...

Hoje na moda, as tendências surgem nas ruas do mundo. Existem padrões estéticos mil e a liberdade é toda sua, toda nossa. A partir do meu rito de passagem que aperfeiçoo as minhas grossas tranças, já passei por tudo. Mais recentemente pela tal da progressiva. Chegai! Talvez influenciada pelo 7 de setembro, escolhi dar uma carta de alforria aos meus cabelos. No CD player, Max de Castro me diz que meu cabelo é bom!!!!

Viva a liberdade!!!!



ADRYELI SILVA  
É JORNALISTA,  
CONTORA, ATUOU  
E COLABORADORA.

34 RAÇA Outubro 2007 [www.raçabrasil.com.br](http://www.raçabrasil.com.br)

Revista *Raça Brasil*, ano 12, nº115

Tanto no caso da música de Max de Castro, como no caso da *Raça Brasil*, os sentidos do enunciado são construídos levando-se em conta tanto o processo interdiscursivo que abre a possibilidade para que esses enunciados voltem à tona, quanto o intradiscursivo: a formulação desses enunciados na atualidade. No entanto, entre o enunciado *nego do cabelo duro* e *nego do cabelo bom* existe uma relação polissêmica: um deslocamento de sentido em relação ao que foi posto anteriormente. Há uma ruptura no processo de constituição dos sentidos. Essa quebra representa um novo olhar perante nosso objeto: não que o *nego do cabelo duro* tenha, agora, outro tipo de cabelo. O cabelo é o mesmo, o que muda são os sentidos atribuídos a ele.

Toda vez que falamos, ao tomar a palavra, produzimos uma mexida na rede de filiações de sentido, no entanto, falamos com palavras já ditas. E é nesse jogo entre paráfrase e polissemia, entre o mesmo e o diferente, entre o já-dito e o a se dizer que os sujeitos e os sentidos se movimentam, fazem seus percursos, (se)significam (ORLANDI, 2003, p. 36).

Assim, o *cabelo bom* faz sentido na letra de Max de Castro porque existe um discurso anterior a ele que o sustenta, isto é, existe um processo interdiscursivo que torna possível a formulação desse dizer. Por outro lado, ao mesmo tempo, esse enunciado irrompe outro sentido, e inaugura outro dizer. É o jogo entre interdiscurso e intradiscursivo: no enlace desses dois eixos – da constituição e da formulação – os dizeres produzem e re-produzem sentidos.

A polissemia produzida do *cabelo duro* ao *cabelo bom* é atravessada por outros discursos que não estão ligados, necessariamente, a manipulação dos cabelos, mas estão

ligados à permanente afirmação de uma identidade. Os discursos produzidos com o início das políticas afirmativas nascem na tentativa de redirecionar o olhar do negro e do “outro” sobre si. O que temos agora, portanto, são políticas de identidade em detrimento de políticas de integração ou assistencialistas. É a afirmação de identidades negras sob uma perspectiva positiva que produz, por exemplo, enunciados como *Orgulho de ser negro*, *Black is beautiful*, *100% negro*. Daí a polissemia instaurada entre o cabelo *duro* e o cabelo *bom*: o enunciado *negro do cabelo bom* é atravessado por outros discursos e provoca um deslocamento de sentido em relação ao enunciado posto anteriormente.

Outro enunciado que volta recorrentemente à tona é *Qual é o pente que te penteia?* que faz parte do refrão da música *Nega do cabelo duro* interpretada por Elis em 1969, regravado por Planet Hemp em 1997 e que, aparece, agora, na *Raça Brasil*, como vemos na imagem abaixo.



Revista *Raça Brasil*, ano 12, nº115

No entanto, ao ser usado nessa matéria, em específico, os sentidos produzidos pelo enunciado também se deslocam. Abaixo dele, a matéria ressalta: *Black power, cabeça raspada, com trançinhas... Apresentamos seis sugestões de visuais pra você arrasar e desfilhar por aí com o mais tradicional estilo afro*. Assim, se, em outros momentos de aparição do enunciado – *Qual é o pente que te penteia?* – a pergunta surgia como uma sátira para indicar a inexistência de “solução” para o cabelo crespo, isto é, a carência de um *pente* capaz de penteá-lo, o que a *Raça* apresenta, na matéria, é um leque de possibilidades que se apresentam quando se trata da manipulação desse cabelo: *Black power, cabeça raspada, com trançinhas,*

não importa. Importa que são vários os pentes, são vários sentidos, vários estilos, muitos discursos e a afirmação de inúmeras identidades. Temos também aqui, portanto, um processo polissêmico, um deslocamento de sentido no decorrer das aparições de um mesmo enunciado.

Através da re-aparição e da re-significação desses dois enunciado é possível analisar a mudança nos modos de resistência do negro após a aparição dos diversos discursos produzidos pelas políticas de ação afirmativa. Essas políticas nascem com a proposta de alterar a relação do negro com uma imagem de si e, com isso, alteram não somente os modos de resistência, como também a que se resistir. Explico: num contexto de políticas de integração, que buscavam incluir o negro numa sociedade branca sem reconhecê-lo como tal, era preciso resistir a uma relação preconceituosa na qual a estética negra estava sempre relegada à inferioridade. Essa resistência, como analisamos no tópico anterior, apresentava-se, na maioria dos casos, como uma aproximação, por parte dos negros, de um padrão estético branco. Por dois motivos: tanto por esse negro acreditar que seria mais bem aceito socialmente, como também por ter esse padrão estético cristalizado como uma modelo de beleza.

Por outro lado, a partir da aparição das políticas de ação afirmativa, essa relação do negro com sua estética é, pelo menos teoricamente, alterada. Essas políticas, chamadas políticas de identidade, mudam essa relação na medida em que não buscam mais incluir o negro numa sociedade branca, mas buscam, principalmente, reconhecer, afirmar e valorizar identidades negras. Essa postura modifica os modos de resistência do negro uma vez que ele já não tem que resistir ao preconceito de uma sociedade branca (e que o quer branco), ele precisa resistir, agora, a uma opressão identitária. Na maioria dos casos, essa mudança faz com que a prática do alisamento já não se configure como um modo de resistência, daí a pouca aparição dessa prática em revistas como a *Raça Brasil*, que se colocam como instrumentos das políticas afirmativas. O que temos como resistência, agora, é a exaltação do cabelo crespo e penteados afros.

Essa postura pode ser vista em diversos enunciados presentes na *Raça Brasil*, assim como percebemos na imagem que segue: *Afros com estilo e muita raça!*



Revista *Raça Brasil*, ano 11, n°113

É possível perceber, aqui, a direta e positiva afirmação de uma identidade. Essa afirmação materializa-se na palavra *raça*. Como vimos no capítulo anterior, o termo *raça* é usado, atualmente, como categoria de luta política. E, portanto, seria preciso lançar mão do termo para marcar diferenças estéticas, genéticas entre brancos e negros e afirmá-las do um ponto de vista positivo, uma vez que o apagamento das diferenças não supera o racismo. Seria, preciso, portanto, marcar a diversidade. E, para tanto, lança-se mão do termo *raça*. Nesse cenário de afirmação de uma diversidade positiva é que percebemos a exaltação do cabelo afro como símbolo identitário. Ao se apresentar num estilo negro, o cabelo crespo inaugura um novo lugar de resistência dos negros, do qual é elemento central.

O enunciado abaixo, veiculado pela revista *Raça Brasil*, ratifica, ainda, a proposta anterior: ele também está comprometido com uma mudança de postura em relação aos modos de resistência dos negros.



Revista *Raça Brasil*, ano 11, n°111

O que se tem, tanto nesse enunciado – *Afros sim, e com muito estilo* – como no enunciado anterior – *Afros com estilo e muita raça* – é uma luta identitária. Essa luta por uma identidade positiva está materializada aqui pelo advérbio de afirmação *sim*. Esse advérbio aparece como uma resposta às formas de opressão e anulação dessa identidade, marcando um lugar afirmativo para ela.

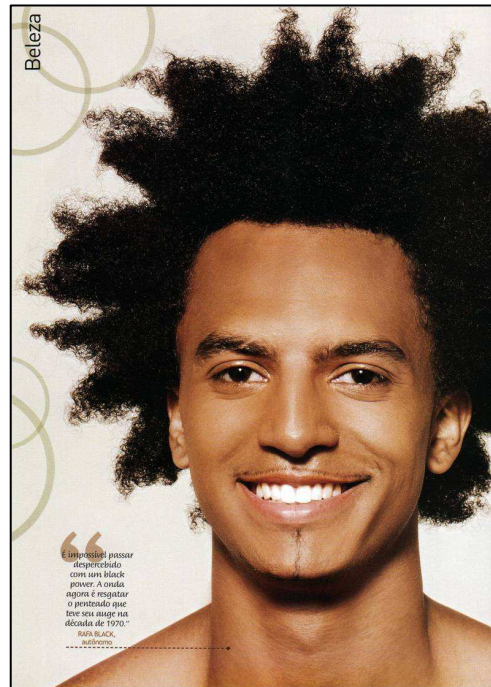
Além disso, os dois enunciados acima – *Afros com estilo e muita raça* e *Afros sim, e com muito estilo* – trazem a palavra *estilo*. Essa palavra materializa um jogo de sentidos que está presente nas duas matérias acima apresentadas. Se, por um lado, a palavra *estilo* está ligada à dinâmica da moda, associando o penteado afro a uma esfera de mercado; por outro lado, a palavra *estilo* está ligada, também, à atribuição de um sentido político ao cabelo crespo. O que se chama de *estilo político* corresponde ao uso do cabelo crespo enquanto elemento identitário, capaz de resgatar e afirmar uma cultura negra.

No entanto, esse *estilo político* atribuído ao cabelo não inaugura um novo tratamento destinado ao cabelo crespo, mas atualiza uma memória desse uso. De acordo com Gomes (2006), o cabelo afro usado com cunho político já era usado por movimentos sociais norte-americanos, como, por exemplo, os *Panteras Negras* na década de 60 e o *Movimento de Consciência Negra na África do Sul* na década de 60 e 70. Esses movimentos faziam uso do cabelo crespo em sua textura natural numa tentativa de resgatar raízes africanas e de travar lutas anti-hegemônicas. Os estilos *dreadlocks* e *black power* eram usados, nesse contexto, para expressar uma valorização estética e negar o lugar de inferioridade atribuído ao negro. O cabelo era, portanto, um símbolo identitário que deveria ser re-significado de um ponto de vista político, de modo a exaltar a cultura africana. Segundo Gomes (2006, p. 221), “foi necessário construir politicamente o discurso da naturalidade do cabelo e da estética negra”. Isto porque esses estilos se mostraram radicais no uso de uma estética “natural”, descartando qualquer intervenção de um padrão europeu ou norte-americano. No entanto, ainda segundo Gomes,

Mesmo que alguns negros e negras norte-americanos e brasileiros adotem tais estilos de cabelo com o intuito de “retorno à mãe África”, não há como negar que eles o fazem valendo-se de uma orientação moderna e contemporânea e da representação de uma África mítica criadas por sujeitos que vivem nas metrópoles e nos centros urbanos ocidentais de onde retiram a sua imagem da negritude (GOMES, 2006, p. 227).

Assim, quando falamos de um estilo político atribuído ao *dreadlocks* e ao *black power*, estamos atualizando a memória que se apresenta, agora, perpassada por discursos da

mídia e da moda. Temos, portanto, que esses penteados nascem de um discurso político mas são, por outro lado, estilizados ao sabor do mercado. “Estética, política, identidade, mercado e moda são, hoje, inseparáveis e mantêm entre si relações complexas e, por vezes, tensas” (GOMES, 2006, p. 228). E são essas relações que encontramos na *Raça Brasil*. Na imagem que segue, o modelo afirma: “É impossível passar despercebido com um *black power*. A onda agora é resgatar o penteado que teve seu auge na década de 70”.



Revista *Raça Brasil*, nº115, ano 12

Fica claro, nessa fala, o entrelaçamento discursivo que se dá no uso contemporâneo desse penteado. Há, por um lado, o resgate de um estilo que foi usado na década de 70. No entanto, o que tinha um sentido político nas décadas passadas, está posto, atualmente, sob discursos comerciais, que vendem um penteado estilizado e promovem um deslizamento de sentido. Para Gomes (2006), além de uma re-significação do cabelo crespo, o que temos, atualmente, é um esvaziamento político desses penteados, uma vez que, na maioria das vezes, o uso dos mesmos não é feito de forma a explicitar uma dada consciência política.

Mesmo assim, entendemos que o cabelo crespo deve ser discutido como uma linguagem que não se perdeu no caminho da África ao Brasil. As simbologias são re-significadas e se apresentam como marcas identitárias para todo um grupo etnico-racial. Os sentidos atribuídos ao cabelo são muitos e escorrem por entre os dedos (e pelos olhos) a cada instante, de modo que tentar fixá-lo é uma tarefa impossível. Da política à moda, temos de tudo. Como diria Chico César, *deixa, deixa a madeixa balançar*.

# CONCLUSÃO

*Em nossa época líquido-moderna,  
o mundo em nossa volta está repartido em fragmentos mal coordenados,  
enquanto as nossas existências individuais são fatiadas  
numa sucessão de episódios fragilmente conectados.*

[Bauman, **Identidade**, 2005, p.18-19]

É bem verdade que o cenário de discussão que se forma com a criação e implementação das Políticas de Ações Afirmativas no governo de Fernando Henrique Cardoso se oferece como objeto de pesquisa e inaugura um outro olhar sobre a questão negra, qual seja: um olhar sobre as possíveis identidades negras.

Entendemos que um dos modos de discutir e buscar essas identidades é lançar luz sobre a relação que o negro estabelece com sua estética. Nesse contexto, encontramos no cabelo um símbolo produtor de sentidos a partir do modo como é significado e re-significado em uma identidade.

Cenário de relações de poder, a relação do negro com o cabelo não é unilateral. De nossas análises, depreendemos que os usos e os sentidos atribuídos a esse cabelo estão perpassados por relações de poder e são parte do processo de construção de uma identidade. Levando-se em conta a mobilidade e a dinâmica do poder e da resistência, é possível reconhecer a produção de diferentes sentidos a partir de um mesmo estilo de penteado. A prática do alisamento, por exemplo, pode ser tida como um funcionamento das relações de poder impostas pelo mercado, que condiciona consumidores a um modelo de beleza; ou, por outro lado, pode ser vista como um lugar de resistência se considerarmos o papel do outro nessa relação. Nesse caso, o alisamento seria uma resposta – e uma defesa – ao olhar do outro.

O uso do cabelo do negro em sua textura natural, que está cada vez mais em alta, também ocupa os mais diversos lugares. É possível perceber, claramente, que os discursos produzidos sobre/pelas políticas afirmativas colocam em xeque o modelo de beleza europeu como sinônimo de perfeição, e o uso do cabelo crespo está cada vez mais presente nos mais diversos contextos. Essa visibilidade é captada pelo mercado a partir de um poder que produz necessidades, transformando bens simbólicos africanos em mercadorias

esteticamente estilizadas, como por exemplo os estilos *Black*, produzidos em salões étnicos. Por outro lado, não se pode esquecer que o cabelo crespo também é ícone de resistência política em movimentos sociais das décadas de 60 e 70. No entanto, é importante salientar que, na maioria dos casos, os usos que apresentamos aqui se (con)fundem, assim como se (con)fundem as identidades construídas nesse processo.

Assim, o que queremos frisar aqui não é a permanência desses usos em esferas homogêneas e singulares. O que queremos destacar aqui é exatamente o contrário: é o jogo móvel e dinâmico promovido pelo poder e pelas resistências, realçando a convergência de símbolos culturais, o entrelaçamento de identidades negras (e brancas), a miscigenação estética, o cruzamento de memórias. Queremos, portanto, destacar que os usos e sentidos atribuídos ao cabelo estão em permanentes *diálogos e duelos*. As possíveis significações que apontamos anteriormente fazem parte de um jogo onde as identidades estão em permanente construção e que, portanto, estão em permanente reciclagem. Como diria Bauman: “estar fixo – ser identificado de modo inflexível e sem alternativa – é algo cada vez mais malvisto” (BAUMAN, 2005, p.35).

Desse modo, entendemos o cabelo crespo como parte de um processo de construção identitária que, longe de ser homogênea, estável e individual, é, antes, heterogênea, conflitiva e coletiva.

Qualquer processo identitário é conflitivo na medida em que ele serve para me afirmar como um “eu” diante de um “outro”. A forma como esse “eu” se constrói está intimamente relacionada com a maneira como é visto e nomeado pelo “outro”. E nem sempre essa imagem social corresponde à minha auto-imagem e vive-versa. Por isso, o conflito identitário é coletivo, por mais que se anuncie como individual (GOMES, 2006, p. 20).

Assim, a fim de entender de que modo essas identidades são construídas sob o aspecto de conflitivo, aceitamos as contribuições de Gomes (2006), que entende o aspecto coletivo como uma das razões para que se estabeleça esse conflito, uma vez que não se trata apenas da relação de um “eu” consigo mesmo, mas, mais que isso, se trata da relação estabelecida com o “outro”.

Além disso, falar em heterogeneidade, nesse caso, é basear-se em autores como Canclini e Bauman. Canclini discute a construção de uma identidade cultural baseada na negociação entre classes: “já não podemos mais considerar os membros de cada sociedade como elementos de uma só cultura homogênea, tendo portanto uma única identidade distinta e



coerente” (CANCLINI, 1999, p. 248). Sendo assim, essas identidades não são construídas sob pilares fixos e homogêneos, elas estão em trânsito permanente e possuem um caráter plural.

Zygmunt Bauman também discute essa heterogeneidade, considerando um sujeito portador de identidades múltiplas, líquidas, fluidas. Bauman (2005) usa, para tanto, a imagem de um quebra-cabeça como metáfora para a construção identitária. Esse quebra-cabeça, no entanto, pouco se assemelha ao jogo com o qual estamos acostumados, do qual partimos de uma imagem predeterminada que se configura como a única possibilidade de resultado final. No processo de construção identitária, as peças do quebra-cabeça estão incompletas, a imagem final não é dada previamente e não existe um caminho “certo” a ser seguido. Ao contrário, são múltiplos os resultados a que podemos chegar com a junção das peças, assim como são múltiplos os modos de se chegar a esses resultados. Isto porque, no quebra-cabeça da identidade, não partimos de uma imagem clara e predeterminada, partimos das peças já obtidas e seguimos com as possibilidades de peças disponíveis.

Estamos agora passando da fase “sólida” da modernidade para a fase “líquida”. E os “fluidos” são assim chamados porque não conseguem manter a forma por muito tempo e, a menos que sejam derramados num recipiente apertado, continuam mudando de forma sob a influência até mesmo das menores forças. Num ambiente fluido, não há como saber se o que nos espera é uma enchente ou uma seca – é melhor estar preparado para as duas possibilidades. Não se deve esperar que as estruturas, quando (se) disponíveis, durem muito tempo. Não serão capazes de agüentar o vazamento, a infiltração, o gotejar, o transbordamento – mais cedo do que se possa pensar, estarão encharcadas, amolecidas, deformadas e decompostas (BAUMAN, 2005, p.57-58).

Assim, o sujeito da “modernidade líquida” constrói suas identidades mediante possibilidades mutáveis, sem apego à lógica da continuidade e da homogeneidade. É assim que entendemos os sujeitos e as identidades apresentadas pela *Raça Brasil*, por isso não entendemos essa revista como veículo de uma única identidade, clara e singular, mas como um suporte para muitas (e múltiplas) identidades, construídas sob pilares tão plurais quanto instáveis.

Além disso, é preciso dizer que a dinâmica do poder e as ações estratégicas da resistência constituem, nessa mídia, um campo de forças onde a relação do negro com o cabelo crespo é colocada em xeque a todo tempo. Verdades e sentidos deslocam-se com o movimento dessas forças, construindo e re-construindo identidades. É assim que a *Raça* apresenta novas peças e oferece, ao sujeito-leitor, múltiplos caminhos para a montagem de seu quebra-cabeça identitário.

Desse modo, podemos afirmar que as políticas de identidade, como são chamadas as políticas afirmativas, trazem à tona uma série de fontes, carregadas das mais variadas possibilidades, onde negros e negras podem adquirir peças que auxiliam na construção de seus quebra-cabeças e, conseqüentemente, na construção de suas identidades.

## REFERÊNCIAS

ALMADA, Sandra. A imprensa e o racismo. In: RAMOS, Silvia. (Org.). **Mídia e racismo**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002, p. 52 – 58.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de Linguística Geral II**. Tradução de Eduardo Guimarães. 2 ed. Campinas, SP: Pontes, 2006.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil. **Estudos afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 02, p. 247 – 273, 2002.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD). **Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana**. Brasília, DF, 2005.

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. 4ª ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.

COBRA, Rubem Queiroz. **Gobineau**. 2001. Disponível em: <<http://www.cobra.pages.nom.br/fcp-gobineau.html>>. Acesso em: 24 abr. 2008.

COURTINE, Jean-Jacques. O chapéu de Clementis: observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político. Tradução de Marne Rodrigues de Rodrigues. In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro. (Org.). **Os múltiplos territórios do discurso**. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 1999a. p. 15 – 22.

\_\_\_\_\_. O discurso inatingível: marxismo e lingüística (1965 – 1985). Tradução de Heloisa Monteiro Rosário. In: **Cadernos de tradução**. Porto Alegre, n. 6, p. 5 – 18, abr-jun, 1999b.

\_\_\_\_\_. Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours: à propos du discours communiste adressé aux chrétiens. In. **Langage** 62, 1981

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DIAS FILHO, Antonio Jonas. **Ebonização estética e cosmética auto-estima, mídia, mercado consumidor e a opção fashion do resgate da cidadania em magazines para afro-brasileiros (1990-1999)**, 2002. Disponível em: <[http://www.desafio.ufba.br/gt6\\_lista.html](http://www.desafio.ufba.br/gt6_lista.html)>. Acesso em: 27 mar. 2008.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário eletrônico Aurélio versão 5.0**. 3ª ed. Ed. Positivo, 2004.

FERREIRA, Maria Cristina Leandro. O quadro atual da análise de discurso no Brasil: um breve preâmbulo. In: **Michel Pêcheux e a Análise do Discurso: uma relação de nunca acabar**. São Carlos: Claraluz, 2005. p. 13 – 22.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-descendente: identidade em construção**. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 11 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3 ed. Rio de Janeiro: Nau, 2003a.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. Diálogos sobre o poder. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber**. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b. p. 253 – 266.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. Não ao sexo rei. In: \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Tradução: Roberto Machado. 22 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006a. p. 229 – 242.

\_\_\_\_\_. O Sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231–249.

\_\_\_\_\_. Soberania e disciplina. In: \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 22 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006b. p. 179 – 191.

\_\_\_\_\_. Sobre a história da sexualidade. In: \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 22 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006c. p. 243 – 276.

\_\_\_\_\_. Verdade e poder. In: \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 22 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006d. p.1 – 14.

GREGOLIN, Maria do Rosário. Análise do Discurso: os sentidos e suas movências. In: \_\_\_\_\_.; CRUVINEL, Maria de Fátima; KHALIL, Marisa Gama. (Org.). **Análise do Discurso: entornos do sentido**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2001. p. 9 – 34.

\_\_\_\_\_. Discurso, história e a produção de identidades na mídia. In: FONSECA-SILVA, Maria da Conceição; POSSENTI, Sírio. **Mídia e rede de memória**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2007. p. 39 – 60.

\_\_\_\_\_. **Foucault e Pêcheux na construção da Análise do Discurso: diálogos e duelos**. São Carlos: Claraluz, 2004a.

\_\_\_\_\_. Michel Foucault: o discurso nas tramas da história. In: FERNANDES, Claudemar Alves; SANTOS, João Bôscio Cabral dos. (Org.). **Análise do Discurso: unidade e dispersão**. Uberlândia: Entremeios, 2004b. p.19 – 42.

\_\_\_\_\_. (Org). **Discurso e mídia: a cultura do espetáculo**. São Carlos: Claraluz, 2003.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Acesso de negros às universidade públicas. **Cadernos de pesquisa da Fundação Carlos Chagas**, São Paulo, n. 118, p. 247 – 268, 2003.

\_\_\_\_\_. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 2002a.

\_\_\_\_\_. **Como trabalhar com “raça” em sociologia**. In: GESTÃO LOCAL, EMPREGABILIDADE E EQUIDADE DE GÊNERO E RAÇA: UMA EXPERIÊNCIA DE POLÍTICA PÚBLICA NA REGIÃO DO ABC PAULISTA. CEBRAP (Centro Brasileiro de Análises e Treinamento), São Paulo, 2001. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-97022003000100008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022003000100008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 07 maio 2008.

\_\_\_\_\_. **Contexto histórico-ideológico do desenvolvimento das ações afirmativas no Brasil.** In: AÇÕES AFIRMATIVAS NAS POLÍTICAS EDUCACIONAIS BRASILEIRAS: O CONTEXTO PÓS-DURBAN, 20 a 22 de setembro, 2005, Brasília. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/asag/>>. Acesso em: 28 jun. 2007.

\_\_\_\_\_. Democracia racial. **Cadernos PENESB (Programa de Educação sobre o negro na sociedade brasileira).** Niterói, n. 04, p. 33 – 60, 2002b.

\_\_\_\_\_. Depois da democracia racial. **Tempo Social.** Revista de Sociologia da USP. v. 18, n. 02, p. 269 – 287, 2006.

HENRY, Paul. **A ferramenta imperfeita: língua, sujeito e discurso.** Tradução de Maria Fausta Pereira de Castro. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

HOFBAUER, Andreas. O conceito de “raça” e o ideário do “branqueamento” no século XIX: bases ideológicas do racismo brasileiro. In: **Teoria e Pesquisa.** Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais – Universidade Federal de São Carlos, n. 42 e 43, p. 63 – 110, janeiro - julho, 2003.

IANNI, Octavio. **Pensamento social no Brasil.** Bauru: EDUSC, 2004.

LEITE, José Roberto Teixeira. **500 anos de pintura brasileira.** CD-rom fabricado pela Microservice Indústria Brasileira; produzido e distribuído pela Log On Informática Ltda, 1999.

MALDIDIER, Denise. **A inquietação do discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje.** Tradução de Eni Orlandi. Campinas: Pontes, 2003.

MOEHLECKE, Sabrina. Ação afirmativa: história e debates no Brasil. **Cadernos de Pesquisa.** São Paulo, v. 117, p. 197 – 217, nov. 2002.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, André Augusto (Org.). **Cadernos PENESB (Programa de Educação sobre o negro na sociedade brasileira),** Niterói, RJ: EdUFF, n. 05, p. 15 – 34, 2004.

\_\_\_\_\_; GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje.** São Paulo: Global, 2006.

NAVARRO-BARBOSA, Pedro Luis. O papel da imagem e da memória na escrita jornalística da história do tempo presente. In: GREGOLIN, Maria do Rosário (Org.) **Discurso e mídia: a cultura do espetáculo.** São Carlos: Claraluz, 2003. p. 111 – 124.

ORLANDI, Eni. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 2003.

\_\_\_\_\_. O objeto de ciência também merece que se lute por ele. In: MALDIDIER, Denise. **A inquietação do discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje**. Campinas: Pontes, 2003. p. 9 – 13.

PECHEUX, Michel. **Semântica e discurso: uma crítica a afirmação do óbvio**. Tradução de Eni Orlandi. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

RAMOS, Silvia. (Org.). **Mídia e racismo**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

REVEL, Judith. **Foucault: conceitos essenciais**. Tradução de Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005.

SARGENTINI, Vanice Maria Oliveira. Arquivo e acontecimento: a constituição do corpus discursivo em Análise do Discurso. In: NAVARRO, Pedro. (Org.). **Estudos do texto e do discurso: mapeando conceitos e métodos**. São Carlos: Claraluz, 2006. p. 35 – 44.

\_\_\_\_\_; NAVARRO-BARBOSA, Pedro. (Org.). **M. Foucault e os domínios da linguagem: discurso, poder, subjetividade**. São Carlos: Claraluz, 2004.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.

SILVERIO, Valter Roberto. Ação afirmativa: percepções da “casa grande” e da “senzala”. In: BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e; SILVERIO, Valter Roberto. **De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre as relações étnico-raciais no Brasil**. São Carlos: EdUFSCar, 2004. p. 321 – 341.

TAVARES, Suzana. **Revista Raça Brasil: identidade, afirmação e polêmica**. Disponível em: <[http://www.palmares.gov.br/005/00502001.jsp?ttCD\\_CHAVE=604](http://www.palmares.gov.br/005/00502001.jsp?ttCD_CHAVE=604)>. Acesso em: 26 mar. 2008.

## REVISTAS ANALISADAS

RAÇA BRASIL, São Paulo: Ed. Símbolo, ano 1, nº 1, set. 1996.

RAÇA BRASIL, São Paulo: Ed. Símbolo, ano 9, nº 88, jul. 2005.

RAÇA BRASIL, São Paulo: Ed. Símbolo, ano 9, nº 90, set. 2005.

RAÇA BRASIL, São Paulo: Ed. Símbolo, ano 10, nº 94, jan. 2006.

- RAÇA BRASIL, São Paulo: Ed. Símbolo, ano 10, nº 97, abr. 2006.
- RAÇA BRASIL, São Paulo: Ed. Símbolo, ano 10, nº 99, jun. 2006.
- RAÇA BRASIL, São Paulo: Ed. Símbolo, ano 10, nº 102, set. 2006.
- RAÇA BRASIL, São Paulo: Ed. Símbolo, ano 11, nº109, abr. 2007.
- RAÇA BRASIL, São Paulo: Ed. Símbolo, ano 11, nº111, jun. 2007.
- RAÇA BRASIL, São Paulo: Ed. Escala, ano 11, nº113, ago. 2007.
- RAÇA BRASIL, São Paulo: Ed. Escala, ano 12, nº115, out. 2007.
- RAÇA BRASIL, São Paulo: Ed. Escala, ano 12, nº118, mar. 2008.
- RAÇA BRASIL, São Paulo: Ed. Escala, ano 12, nº119, abr. 2008.
- RAÇA BRASIL, São Paulo: Ed. Escala, ano 12, nº120, maio 2008.
- RAÇA BRASIL ESPECIAL BELEZA, São Paulo: Ed. Símbolo, ano 4, nº 7.
- VEJA, São Paulo: Ed. Abril, ano 39, nº 32, 16 ago. 2006.
- VEJA, São Paulo: Ed. Abril, ano 40, nº 22, 6 jun. 2007.

## SITES CONSULTADOS

- <[http://www.expo500anos.com.br/painel\\_21.html](http://www.expo500anos.com.br/painel_21.html)>. Acesso em: 03 jul. 2007.
- <[http://benettongroup.com/en/whatwesay/sottosezioni/campaigns\\_photo\\_gallery.htm](http://benettongroup.com/en/whatwesay/sottosezioni/campaigns_photo_gallery.htm)>. Acesso em: 03 jul. 2007.
- <[www.ibge.org.br](http://www.ibge.org.br)>. Acesso em: 01 maio 2008.
- <[http://www.ampltda.com.br/br/br/img/campanha\\_03.jpg](http://www.ampltda.com.br/br/br/img/campanha_03.jpg)>. Acesso em: 01 jul. 2007.
- <[http://press.benettongroup.com/ben\\_en/image\\_gallery/campaigns/?branch\\_id=1174](http://press.benettongroup.com/ben_en/image_gallery/campaigns/?branch_id=1174)>. Acesso em: 28 jun. 2007.
- <[www.portalafro.com.br/entrevistas/abdias/internet/abdias.htm](http://www.portalafro.com.br/entrevistas/abdias/internet/abdias.htm)>. Acesso em: 28 jun. 2007.
- <[www.planalto.gov.br/publi\\_04/COLECAO/RACIAL1B.HTM](http://www.planalto.gov.br/publi_04/COLECAO/RACIAL1B.HTM)>. Acesso em: 28 jun. 2007.
- <[www.senado.gov.br/sf/atividade/materia/detalhes.asp?p\\_cod\\_mate=24291](http://www.senado.gov.br/sf/atividade/materia/detalhes.asp?p_cod_mate=24291)>. Acesso em: 28 jun. 2007.
- <[www.senado.gov.br/sf/atividade/materia/detalhes.asp?p\\_cod\\_mate=26657](http://www.senado.gov.br/sf/atividade/materia/detalhes.asp?p_cod_mate=26657)>. Acesso em: 28 jun. 2007.
- <<http://www.dhnet.org.br/dados/pp/pndh/textointegral.html>>. Acesso em: 28 jun. 2007.
- <[www.planalto.gov.br/CCIVIL/LEIS/2003/L10.678.htm](http://www.planalto.gov.br/CCIVIL/LEIS/2003/L10.678.htm)>. Acesso em: 28 jun. 2007.
- <[www.dialogoscontraoracismo.org.br](http://www.dialogoscontraoracismo.org.br)>. Acesso em: 28 jun. 2007.
- <[www.planalto.gov.br/CCivil\\_03/decreto/2001/D3912.htm](http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/decreto/2001/D3912.htm)>. Acesso em: 28 jun. 2007.
- <[www.planalto.gov.br/CCivil\\_03/decreto/2003/D4887.htm#art25](http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/decreto/2003/D4887.htm#art25)>. Acesso em: 28 jun. 2007.
- <[http://www.unb.br/admissao/sistema\\_cotas/downloads/manualdocotista.pdf](http://www.unb.br/admissao/sistema_cotas/downloads/manualdocotista.pdf)>. Acesso em: 24 abr. 2008.



[www.palmares.gov.br/005/00502001.jsp?ttCD\\_CHAVE=604](http://www.palmares.gov.br/005/00502001.jsp?ttCD_CHAVE=604)>. Acesso em: 26 mar. 2008.

[www.niely.com.br](http://www.niely.com.br)>. Acesso em: 07 mar. 2008.