

## **RAÇA E CONSUMO: A IDENTIDADE DO NEGRO NA NOVA REALIDADE DO NEGRO NA NOVA REALIDADE DO MERCADO E DOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO DO BRASIL**

**Júlio Martins Filho<sup>1</sup>**

**Resumo:** O artigo analisa diferentes aspectos da identidade do consumidor negro em meio à nova realidade do mercado e dos meios de comunicação brasileiros, que têm sido regidos por uma nova lógica relacionada à estética negra e a novos valores simbólicos atribuídos à negritude, a partir da segunda metade dos anos noventa. Esse novo contexto envolve um conjunto de diferentes fatores que têm influenciado direta ou indiretamente para um significativo crescimento de um mercado especialmente voltado para os consumidores afrodescendentes, paralelamente à abertura de mais espaços e maior visibilidade para o negro e o mestiço nos meios de comunicação no Brasil.

**Palavras-Chave:** Identidade; Negro; Pós-Modernidade; Consumo.

**Abstract:** The article looks at different aspects of the black consumer identity amid the new reality of the market and of the Brazilian media, which have been governed by a new black aesthetic-related logic and the new symbolic values assigned to blackness, from the second half of the 1990s. This new context involves a number of different factors that have influenced directly or indirectly to a significant growth of a market specially designed for consumers of African descent, in addition to opening more spaces and increased visibility for the black and mestizo in the media in Brazil.

**Keywords:** Identity; Negro; Postmodernism; Consumption.

### **Introdução**

Em sua obra *A identidade cultural na pós-modernidade*, Stuart Hall muito apropriadamente toma como referência básica as identidades nacionais para demonstrar que por, mais rígidas, unificadas (e unificadoras) que pareçam representadas em nosso imaginário, elas “estão sendo agora deslocadas pelos processos de globalização” (HALL, 2000, p.50). Apoiando-se no argumento de

---

<sup>1</sup> Mestre em Comunicação e Cultura pela UFRJ. Professor do curso de Comunicação Social da Universidade Veiga de Almeida, Faculdade CCAA e Universidade Candido Mendes. E-mail: [jmartins08@gmail.com](mailto:jmartins08@gmail.com)

Benedict Anderson (1983) de que a identidade nacional é uma “comunidade imaginada”, Hall discorre sobre diferentes aspectos que demonstram que as identidades construídas pelas culturas nacionais não são tão unificadas quanto pensamos e que, na verdade, são apenas representadas como tal.

Dessa forma, diz, deveríamos pensar as culturas nacionais como um dispositivo discursivo “que representa a diferença como unidade ou identidade” (Idem, p. 62). Ele afirma que, à semelhança do mito de um “eu” centrado e unificado do sujeito iluminista, as identidades nacionais continuam a ser *representadas* como unificadas, mas que essa unificação é apenas simbólica, não correspondendo à realidade dos fatos.

Hall cita a *etnia* como um dos recursos frequentemente utilizados na tentativa de unificar as identidades nacionais na construção da cultura nacional, mas habilmente demonstra a ineficácia desse fator como elemento de unificação da identidade de uma nação. Neste ponto, vale lembrar que, no Brasil, também podemos constatar, na prática, a ineficiência do fator *etnia* ou *raça* como elemento de unificação da identidade nacional, uma vez que, apesar do “mito da democracia racial” (DA MATTA, 1991, p. 68) ter produzido a ideia de que a mistura de três diferentes “raças” possibilitou, no país, uma convivência harmoniosa entre essas raças ao dar origem a uma “raça” comumente apontada como predominante e representativa da identidade étnica nacional, uma suposta “metarraça” (o mestiço ou o “moreno”, difícil de precisar se é branco ou se é negro), sabemos que na prática das relações sociais no Brasil essa ideia de igualdade não subsiste porque os espaços socialmente ocupados são “racializados” (ou seja, nas relações sociais no Brasil, ainda se percebe que há o “lugar do branco” e o “lugar do negro e do mestiço”).

Assim, na prática das relações na sociedade brasileira, “moreno” e “mestiço” são uma representação simbólica tremendamente imprecisa e ambígua que, conforme o lugar e o momento, ora serve como representação da etnia branca, ora se presta a associar-se à etnia negra – tanto na perspectiva do “eu” como na do “outro” que lhe é racialmente diferente (isto é, na percepção de quem se vê como “moreno” ou na de quem julga o “outro” como tal). Dessa maneira, vemos que se revela como um tanto inconsistente a representação de

uma identidade nacional no Brasil com base na ideia de uma “raça” tipicamente brasileira, fruto do intenso processo de miscigenação que ocorreu no país.

Hall faz observações importantes com relação ao impacto da globalização sobre a identidade. Segundo ele, as identidades globais estariam deslocando as identidades nacionais e provocando o colapso de todas as identidades culturais fortes, fragmentando os códigos culturais, multiplicando estilos e enfatizando o efêmero, o instável, a diferença e o pluralismo cultural numa escala global – um processo que ele chama de “pós-moderno global” (idem, p.73-74). Nesse processo, o fluxo de informações e de símbolos culturais possibilita a partilha de identidades entre diferentes comunidades, sobretudo por meio do consumo. A consequência desse fluxo de “identidades partilhadas” entre diferentes comunidades, possibilitado a partir da globalização, seria a desvinculação das identidades aos fatores *tempo* e *espaço* e suas representações simbólicas (tradições, mitos, lugares e eventos históricos), bem como a produção de uma multiplicidade de identidades específicas, com diferentes apelos.

É justamente esse intercâmbio global de identidades e identificações que impulsiona o caráter dinâmico e fragmentado da identidade do sujeito pós-moderno. Ao mesmo tempo, Hall observa que as identidades nacionais não estariam sendo “homogeneizadas”, como supõem algumas pessoas, pois, ao contrário, a globalização explora a diferenciação local, provocando uma tendência à fascinação pela *diferença* e, conseqüentemente, uma comercialização da *etnia* e da *alteridade*. Dessa forma, entende-se que novas identidades são produzidas pela globalização, sem, no entanto, homogeneizar as identidades que as compõem, uma vez que as identidades diferentes jamais anulam uma à outra. Como exemplo, Hall cita as novas identidades que surgiram em torno da onda *black* na Grã-Bretanha, durante os anos setenta.

Um processo semelhante aconteceu com os negros que vieram para o Brasil. Trazidos de diferentes regiões africanas, com culturas e origens distintas (Costa do Marfim, Senegal, Angola, Moçambique, Nigéria, Congo, Guiné etc.), os escravos que chegaram ao Brasil tiveram seus diferentes costumes, religiões e tradições *traduzidos* pela cultura branca dominante na forma de uma identidade supostamente única e homogênea: a cultura afro-brasileira. Casos de

produção de identidades em que houve migração, imigração ou diáspora representam exemplos de um processo que Stuart Hall chama de *Tradução* das identidades culturais.

No caso específico da questão da construção da identidade do negro no Brasil, podemos observar que historicamente houve uma tendência, na tentativa de *traduzir* as diferentes identidades culturais que deram origem ao que se convencionou chamar de identidade cultural afro-brasileira, a minimizar, reduzir as *diferenças intermediárias* e enfatizar, supervalorizar as *diferenças polares* com relação ao “outro” – tanto no tocante à “tradução” feita pelo branco, quanto àquela frequentemente proposta por algumas pessoas da militância negra.

Com relação ao primeiro “tradutor” da identidade negra africana (os brancos responsáveis pelo comércio de escravos), a forma adotada para traduzir essas diferenças da cultura e da origem específica dos negros que vieram para o Brasil foi a de “nivelar por baixo” (ou seja, enfatizar as diferenças do “polo inferior”, isto é, relacionadas a valores simbólicos negativos). Não importava de que região ou cultura os negros estavam sendo trazidos e quão diferentes eles fossem entre si, tanto em termos de cultura quanto, inclusive, em termos de fenótipo (em cada região da África de onde vieram os negros, existem biotipos humanos diferentes, com relação à tonalidade da pele, estatura, e outros traços físicos): todos eram igualmente representados como *negros* e *escravos* – a segunda representação sendo consequência da primeira –, tomando como critério para tal representação a origem e a cor da pele (*todos igualmente* vinham da África e tinham pele escura); e, obviamente, produzindo nessa tradução uma significação de *inferiorização* do negro (ele era escravizado não apenas por ser visto como diferente da etnia dominante, mas como “inferior”).

Em contrapartida, nos dias atuais, na tentativa de construir uma nova identidade para o negro brasileiro, alguns representantes da militância negra no Brasil costumam propor como caminho estratégico o resgate das raízes africanas, a partir de uma *tradução* das diferenças de origem e de cultura dos negros que vieram para o Brasil de diversas regiões da África – tradução essa que também se revela como *minimalista*, porque reduz tais diferenças a

representações niveladas pelo alto (ou seja, no “polo superior”, uma vez que são relacionadas aos valores simbólicos considerados como os mais “positivos”).

Um exemplo que ilustra bem essa proposta de produção e fortalecimento da identidade do negro brasileiro a partir de um “resgate” das raízes africanas é a história dos *agudás* – que inclusive foi tema do desfile da escola de samba *Unidos da Tijuca* no carnaval carioca de 2003.

“Agudás” é o nome que foi dado (na África) aos escravos que retornaram ao continente africano depois de libertos no Brasil, na tentativa de resgatar as raízes de suas identidades, supostamente perdidas. Obviamente, eles acabaram levando para lá muitos traços da cultura brasileira presentes em sua própria identidade: os leões de pedra do barroco, a feijoada, a cocada e a moqueca são apenas alguns exemplos. Sua origem africana, no entanto, não foi um fator suficientemente forte para anular as diferenças culturais presentes no novo “lar” e fazer com que elas fossem assimiladas pela cultura dominante. Mesmo na África, esses indivíduos negros continuaram sendo vistos (e tratados) como diferentes: não eram simplesmente pessoas de origem africana, como os outros, mas *agudás*, pessoas que possuíam uma identidade cultural específica, diferente daquela da cultura dominante que os “acolheu”, por mais que tenha passado a ser influenciada por essa cultura.

Nesse caso, temos um exemplo do que Hall chama de identidade “híbrida”: a identidade dos *agudás*, no seu *processo* de produção, sofreu influências tanto da cultura brasileira quanto da africana (Hall, 2000, p. 89). Stuart Hall também menciona essa “volta ao passado” como tentativa de fortalecimento das identidades nacionais, e alerta para os possíveis “riscos” dessa estratégia – como o risco de, por exemplo, reproduzir o pensamento racista ao privilegiar certas especificidades culturais e rejeitar outras. Em matéria publicada em 20/07/1997 na revista *Super TV*, do extinto *Jornal do Brasil*, o ator negro Maurício Gonçalves expôs seu repúdio a todo papel ou comportamento que possa alimentar estereótipos associados ao negro.

Voltando à questão do impacto da globalização sobre a construção de identidades múltiplas, que podem ser mediadas através do consumo, acredito que o momento que atualmente estamos presenciando na história da construção

de novas identidades do negro no Brasil está diretamente relacionado à possibilidade de produção de novas identidades culturais a partir do consumo, cuja origem é motivada essencialmente no indivíduo, porém tende a estender-se ao restante do grupo por meio daquilo que podemos chamar de *poder compartilhado do consumo*.

É perfeitamente possível que as identidades culturais – e, por conseguinte, também as identidades étnico-raciais – se desprendam das representações, dos valores simbólicos a que, num momento histórico específico, foram associadas no processo de sua construção, e sejam reproduzidas a partir de outros valores simbólicos que gerem novas e dinâmicas identidades, relacionadas a *novos* momentos históricos, capazes de desconstruir antigas representações presas a *antigos* momentos históricos que muitos meios sociais mitificaram, na tentativa de que fossem perpetuados por meio dessas representações.

Em outras palavras: o fato de o negro ter sido historicamente *inferiorizado* na sociedade brasileira – primeiro como escravo, e depois ao ser liberto entregue à própria sorte, sem chances de integrar-se imediatamente nos meios sociais em condições de igualdade com relação aos indivíduos brancos – não implica que sua identidade étnica não possa ser dissociada desses valores simbólicos negativos, de inferiorização, e reconstruídos a partir de novos valores simbólicos, de conotação positiva, ou seja, de “afirmação” da etnia, como, por exemplo, por meio do consumo.

### **A identidade racial no Brasil**

Parece haver certa confusão identitária da etnia negra no Brasil que é fruto não simplesmente do elevado grau de miscigenação presente na população brasileira, mas, sobretudo porque a identificação dessa etnia tem sido culturalmente relacionada no Brasil a traços da aparência individual das pessoas – que Oracy Nogueira chama de “marcas” em seu texto *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem (sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil (1954)* – principalmente no tocante à cor da pele:

onde o preconceito é de marca, serve de critério o fenótipo ou aparência racial; onde é de origem presume-se que o mestiço, seja qual for sua aparência e qualquer que seja a proporção de ascendência do grupo discriminador ou do grupo discriminado, que se possa invocar, tenha as “potencialidades hereditárias” deste último grupo e, portanto, a ele se filie “racialmente”. (NOGUEIRA, 1954, p.80)

No Brasil, o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), órgão oficialmente responsável pelos levantamentos estatísticos relacionados a diversos aspectos da população residente no Brasil, inclusive no que diz respeito a sua composição étnica, também tem, tradicionalmente, se pautado pelo quesito “cor da pele” como critério para a classificação racial – classificação essa que, como consequência da intensa miscigenação, sempre foi uma classificação policromática, para dar conta de todas as variáveis de tons de pele encontrados na população mestiça.

Por outro lado, em países como os Estados Unidos, em que houve a segregação legal dos negros, adotou-se uma classificação bipolar (brancos e negros), e incluiu-se o mestiço no grupo negro, independentemente dos traços predominantes na sua aparência, uma vez que o critério de classificação é a origem da pessoa, e não a cor da sua pele ou qualquer outro traço físico. Assim, se um indivíduo norte americano tiver a pele branca e cabelos loiros e lisos, mas se um de seus antepassados for negro (ou mestiço de negro), ele será considerado negro pela classificação étnica vigente naquele país:

Nos Estados Unidos, (...) o branqueamento, pela miscigenação, por mais completo que seja, não implica em incorporação do mestiço ao grupo branco. Mesmo de cabelos sedosos e loiros, pele alva, nariz afilado, lábios finos, olhos verdes, sem nenhum característico que se possa considerar como negroide e, mesmo, lhe sendo impossível, biologicamente, produzir uma descendência negroide, “por mais esforço que faça”, para todos os efeitos sociais o mestiço continuará sendo um negro. É assim que, naquele país, o negro é definido, oficialmente, como “todo o indivíduo que, na sua comunidade, é conhecido como tal”, sem qualquer referência a traços físicos. (Idem, p.80)

Roberto Da Matta também confirma essa noção em seu texto *Relativizando: uma Introdução à Antropologia Social* (1991):

Enquanto o esquema do preconceito racial americano é de “origem”, o brasileiro é de “marca”. Ou seja: o sistema americano não admite gradações e tem uma forma de aplicação axiomática: uma vez que se tenha algum “sangue negro” (e isso é determinado culturalmente), não se pode mudar jamais de posição. Pode-se ser tratado idealmente como um “igual perante a lei”, mas a diferença do “sangue” permanecerá para sempre. Já no nosso sistema, o ponto-chave é a admissão de gradações e nuances (DA MATTA, 1991, p.81).

Segundo Roberto Da Matta, não é exatamente essa “confusão” de classificação étnica o que fez com que o tipo de preconceito racial presente no Brasil (um preconceito aparentemente mais “cordial”, já que nunca houve aqui segregação oficial ou confrontos armados entre brancos e negros) seja essencialmente diferente daquele que ocorre nos Estados Unidos, onde houve segregação e confrontos armados entre brancos e negros. A explicação para essa diferença não é tão simplista assim. A origem do tipo de relações raciais que se formou no Brasil estaria, segundo Da Matta, relacionada principalmente ao tipo de estrutura social presente em Portugal e que herdamos dos colonizadores portugueses: uma sociedade altamente hierarquizada e não igualitária. Isso é apontado por esse autor no texto supracitado:

Em Portugal havia um sistema onde imperava o mercantilismo, mas sem uma mentalidade burguesa, isto é, sem uma classe comercial com ideias igualitárias, individualistas e acreditando no poder definidor total do mercado e do dinheiro (Idem, p. 66)

Segundo Da Matta, a nossa independência de Portugal implicou a busca de uma identidade nacional que desse conta de “justificar, racionalizar e legitimar diferenças internas” presentes num sistema hierárquico que, para ser sustentado, precisava de uma nova ideologia que substituísse a ideologia católica e o formalismo jurídico – ideias que vieram de Portugal, que aqui legitimaram a exploração da terra e a escravização de índios e negros e que não eram mais suficientes para sustentar esse sistema hierarquizado após a Independência do Brasil.

Essa nova ideologia, capaz de conciliar impulsos sociais contraditórios, sem preocupação com uma transformação social profunda, foi possibilitada

através do que Roberto Da Matta chama de “racismo à brasileira”, fundamentado no que ele chama de “fábula das três raças”: uma ideologia racista que só libertou o negro no aspecto jurídico, mas não no aspecto social e científico, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, manteve a sociedade unida num plano “biológico” e “natural” através do mito das “três raças” – segundo Da Matta a mais poderosa força cultural do Brasil que permitiu “pensar o país, integrar idealmente sua sociedade e individualizar sua cultura” (Idem, p. 68).

O intenso processo de miscigenação que sempre ocorreu no Brasil entre as chamadas três raças (brancos, índios e negros) não foi decorrente de um clima de cordialidade e igualdade racial supostamente presente em nossa sociedade (suposição que criou e alimentou o “mito da democracia racial”), mas aconteceu em decorrência da própria estrutura hierarquizada e da profunda desigualdade de uma sociedade em que ninguém era igual entre si ou perante a lei, porém diferenciados “pelo sangue, nome, dinheiro, títulos, propriedades, educação, relações pessoais passíveis de manipulação”, inclusive os próprios escravos, “igualmente diferenciados entre si por meio de vários critérios” (DA MATTA, 1991, p.75).

Num contexto como esse, não apenas não havia a necessidade de uma segregação legal das raças não brancas, como também não havia motivos para temer a miscigenação, conforme explica Da Matta no trecho de seu texto que transcrevemos abaixo:

Neste sistema, não há necessidade de segregar o mestiço, o mulato, o índio e o negro, porque as hierarquias asseguram a superioridade do branco como grupo dominante. A intimidade, a consideração, o favor e a confiança, podem se desenvolver como traços e valores associados à hierarquia indiscutível que emoldura a sociedade.(...) Tal e qual a Índia, as camadas diferenciadas da sociedade – as castas – são vistas como rigorosamente complementares. Aqui no Brasil, o nosso racismo forneceu os elementos de uma visão semelhante, colocado no triângulo das raças quando situa o branco, o negro e o índio como formadores de um novo padrão racial.(...) A falta de segregação parece ser, pois, um elemento relacionado de perto à presença de patronagem, intimidade e consideração (...), *a ausência de valores igualitários*. Num meio social como o nosso, onde “cada coisa tem um lugar demarcado e, como corolário, – cada lugar tem sua coisa”, índios e negros têm uma

posição demarcada num sistema de relações sociais concretas, sistema que é orientado de modo vertical: para cima e para baixo, nunca para os lados (Idem, p. 76, os grifos são do autor).

Nos Estados Unidos, ao contrário, a sociedade era estruturalmente igualitária e individualista e, ao mesmo tempo, houve muito menos miscigenação do que no Brasil. Após o movimento abolicionista naquele país, fruto de uma guerra civil violenta, a solução encontrada para o paradoxo do negro livre, numa sociedade igualitária em termos político jurídicos e com menos hierarquizações do que na sociedade brasileira, foi legalizar a segregação do ex-escravo, legitimando, assim, sua posição inferior na sociedade – e, conseqüentemente, desestimulando a miscigenação naquele país, uma vez que situava o mestiço na categoria étnica formalmente inferiorizada: como negro.

Desta forma, a classificação étnica bipolar norte-americana conferiu sustentação à ideologia do racismo “de origem”, ao mesmo tempo em que serviu perfeitamente para solucionar o paradoxo de encontrar um lugar para o ex-escravo numa sociedade supostamente igualitária, sem ameaçar a hegemonia da elite branca. Para Roberto Da Matta, faz sentido a produção de um sistema de relações raciais “triangulares” no Brasil, em detrimento de uma classificação étnica bipolar semelhante à dos Estados Unidos, na medida em que esse sistema sempre possibilita “intermediar, conciliar e tornar sincréticas as posições polares do sistema, pela criação de tipos intersticiais, mediadores destas posições” (Da Matta, 1991). Essa lógica se encaixou perfeitamente num meio social como explica o autor no trecho abaixo transcrito:

Num meio social hierarquizado, tais intermediações triangulares (ou seja: em três e nunca em dois, o que conduziria ao dualismo exclusivista) são parte de sua própria lógica social, pois é por meio da mediação que se pode efetivamente propor o adiamento do conflito e do confronto. Assim (...), o sistema de preconceito racial de marca (em oposição ao de origem), como colocou Nogueira; e as intimidades e redes de relações pessoais entre negros e brancos (como coloca Gilberto Freyre), são todas funções de um sistema abrangente de classificação social (...) profundamente anti-igualitário, baseado na lógica do “um lugar para cada coisa, cada coisa em seu lugar”, que faz parte de nossa herança portuguesa, mas que nunca foi realmente sacudido por nossas transformações sociais. (Idem, p.83)

Fica evidente, assim, que no Brasil as relações raciais verticais entre o branco, o negro e o índio, formando um triângulo em que o branco se encontra no topo e as outras raças na base, nunca foram ameaçadas pela intimidade e a “cordialidade” nas relações inter-raciais, justamente pelo caráter hierarquizado e anti-igualitário dessas relações. Se por um lado as relações inter-raciais dessa natureza – que têm como ideologia um preconceito baseado nas marcas e não na origem – incentivaram a miscigenação como meio para o branqueamento da população e produziram o mito da “democracia racial”, por outro lado, também dificultaram a produção de uma identidade étnica do negro no Brasil (e, conseqüentemente, de uma consciência étnica e um orgulho racial) tão forte e tão bem definida como a do negro nos Estados Unidos, país no qual, conforme demonstrado, quem não é branco não é mestiço: é negro.

Dessa forma, unindo o “mito das três raças” ao “racismo à brasileira”, temos como resultado um sistema cruel de representação racial, em que o negro se encontra na base do triângulo racial, numa posição fixa, permanentemente inferior à do branco, e acreditando que a miscigenação como meio de branqueamento seria sua única possibilidade de “redenção”. Quanto ao mestiço, que teoricamente se encontraria numa posição intermediária, ao mesmo tempo em que sua busca por chegar ao topo do triângulo o “obriga” a rejeitar qualquer possibilidade de identificação com a etnia negra, que está na base do triângulo, também não consegue ascender ao topo, uma vez que o “preconceito de marca” não permite que ele se esqueça qual é a sua posição “legítima” nessa “escala geométrica racial” (pela lógica do “um lugar para cada coisa, cada coisa em seu lugar”, da qual fala Da Matta). Seu lugar será, no máximo, no meio do triângulo, nunca no topo, uma vez que mesmo recusando sua origem, algum traço de sua aparência acabará por “denunciá-la”. E, uma vez não estando nem na base nem no topo do triângulo, o mestiço brasileiro fica sem um referencial forte e estável com o qual possa se identificar, isto é, terá uma identidade étnica confusa, ambígua e enfraquecida. Em matéria intitulada “*Mestiços: somos negros sim*”, publicada na *Raça Brasil* nº 24 (agosto de 1998), que aborda diretamente essa questão através do depoimento de pessoas mestiças, a socióloga Valéria Barbosa declara que:

o termo negro ainda não foi assumido pela sociedade como deveria. (...) Ser negro não significa só cor de pele, mas todo um conjunto de referências sociais, políticas e culturais. E essa consciência ainda não foi absorvida por grande parte dos negros brasileiros. (...) Com a miscigenação, as gerações vão se tornando cada vez mais claras, permitindo que esses mestiços transitem pela sociedade brasileira como se fossem brancos e não negros. Entre eles, há aqueles que, por comodidade ou sobrevivência, acabam assumindo somente os valores da cultura branca. (BARBOSA, “Mestiços: somos negros sim”, in: *Raça Brasil* n° 24, p.82, agosto/1998)

Essa questão do estímulo à autonegação identitária da etnia negra no Brasil também é tratada por Hélio Santos no ensaio *Uma Avaliação do Combate às Desigualdades Raciais no Brasil*, publicado no livro *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil* (2000), referida por ele como “a não identidade racial dos não brancos” e que é fruto de um processo que, segundo o autor, começa cedo, ainda na escola:

O exemplo mais notável desse reforçamento da não identidade dos não brancos ocorre nas escolas de primeiro grau, quando se estuda a abolição da escravidão. Nessa ocasião, a criança negra se vê vinculada às “pobres criaturas” (os escravos) que não têm história; isto na versão da historiografia oficial. O torpor que a criança tem ao se saber presa a essa história, na verdade uma história que nega a sua própria história, é muito grande. Se por um lado isso constrange, humilha e reduz a criança negra, outros efeitos ocorrem nas demais crianças. As mestiças vão ter mais “razões” para se afastarem do seu lado negro. (...) O ideal de ego branco é o que as crianças negras passam a reivindicar para si na ausência de uma identidade que as possa fortalecer. (SANTOS, 2000, p.62-63)

Assim, vemos que, no que diz respeito à produção e tentativa de fortalecimento da identidade do negro e do mestiço, esse sistema racial triangular, baseado no “mito das três raças” revela-se, no plano identitário, como uma espécie de “triângulo das Bermudas”, uma vez que tem a capacidade de fazer desaparecer qualquer possibilidade de construção de uma identificação positiva do indivíduo (negro ou mestiço) com a etnia negra, ao mesmo tempo em que também impossibilita a identificação do mestiço com a etnia branca. Parece um dilema do “não lugar”: a base do triângulo é um *lugar indesejável*, pois está associada à inferioridade e à rejeição; ao mesmo tempo, o topo do triângulo é um *lugar utópico*, pois chegar lá é um desejo que não pode ser

realizado nem através da miscigenação.

E nesse dilema de identidade, em que nem se quer ser negro nem se pode ser branco, o negro e o mestiço padecem de sérios conflitos de identidade pessoal, que têm como consequência um sentimento contínuo e esmagador de baixa autoestima e de complexo de inferioridade. Essa condição de produção de significações negativas associadas à etnia negra e seus efeitos de autonegação identitária provocados no negro e no mestiço e de rejeição pelo negro provocada no branco, aqui no Brasil, também é analisada por Conceição Corrêa das Chagas, em seu livro *Negro: uma identidade em construção* (1996):

Socialmente o negro é segregado, uma vez que a sua ascensão social é dificultada por razões históricas e estruturais. A mobilidade social de alguns negros é questão de exceção à regra; apenas uma pequena minoria atinge posições sociais de destaque. (...) A falta de oportunidades aos negros vistos como “inferiores” acaba por fazê-los acreditar que realmente são “inferiores”. (CHAGAS, 1996, p.19)

Como consequência da produção histórica, no Brasil, de uma identidade predominantemente negativa da etnia negra num sistema social altamente hierarquizado que, ao mesmo tempo em que prega a miscigenação como forma de branqueamento, também nega ao mestiço a possibilidade de identificação mais forte com uma das duas etnias – graças a critérios de identificação étnica baseados no fenótipo e não na origem –, temos um sistema de classificação racial ambíguo, confuso e altamente influenciável por outros fatores, como, por exemplo, o fator econômico ou o poder político. Roberto Da Matta faz interessantes observações nesse sentido:

A “raça” (ou a cor da pele, o tipo de cabelos, de lábios, do próprio corpo como um todo etc.) não é o elemento exclusivo na classificação social da pessoa. Existem outros critérios que podem nuançar e modificar essa classificação pelas características físicas (que são definidas culturalmente). Assim, por exemplo, o dinheiro ou o poder político permitem classificar um preto como mulato ou até mesmo como branco. Como se o peso de um elemento (como o poder econômico) pudesse apagar o outro fator. Temos, pois, no Brasil, sistemas múltiplos de classificação racial (...); ao passo que nos Estados Unidos há uma tendência nítida para a classificação única, tipo “ou tudo ou nada”, direta e dualista. (DA MATTA, 1979, p.81)

A identidade do negro no Brasil, que, durante cerca de três séculos e meio de escravidão foi legalmente inferiorizada, após a libertação dos escravos não apenas continuou condenada a uma posição inferior, na “base” de um sistema de relações raciais verticais, como foi bastante enfraquecida e prejudicada por ser produzida num contexto que associa cada indivíduo a uma etnia específica baseando-se não apenas no seu fenótipo, mas, conforme demonstrado, também em fatores de outras ordens, como, por exemplo, sua posição social. Num país em que houve elevada incidência de miscigenação e com profundas desigualdades sociais, isso significa condenar a identidade negra a critérios de decodificação ambígua e sujeita a diversas distorções, conforme aponta Oracy Nogueira:

a concepção de branco e não branco, varia, no Brasil, em função do grau de mestiçagem, de indivíduo para indivíduo, de classe para classe, de região para região. (NOGUEIRA, 1954, p.80)

Esse contexto de produção de uma identidade étnica confusa e enfraquecida para o negro e o mestiço brasileiro existe até hoje, embora algumas mudanças tenham começado a acontecer com relação à produção de identificações positivas da etnia negra e a consequente construção de uma consciência étnica mais forte, baseada no resgate da autoestima. Para Roberto Da Matta, a própria identidade nacional no Brasil sofre de miopia porque temos priorizado a discussão das “raças” ao invés de discutirmos as relações raciais, o que nos afasta da possibilidade de um autoconhecimento pleno e de uma clara percepção de nossa estrutura e cultura específicas:

Toda essa discussão de “raças” é uma questão de ideologias e valores. Em outras palavras, dos modos pelos quais nós recortamos nossa realidade interna para nós mesmos. Foi nesse recorte que recriamos a hierarquia que forma o nosso esqueleto social e foi nele que abrimos mão de estudar as *relações entre as “raças”*, preferindo sempre o estudo das “raças” em si mesmas. Isso tem atrasado nossa percepção de nós mesmos como uma sociedade definitivamente dotada de estrutura social singular e cultura específica. Porque, colocando tudo em termos de “raças” e nunca discutindo suas relações, ratificamos um esquema onde o biológico se confunde com o social e o cultural. (DA MATTA, 1991, p. 85, os grifos são do autor.)

Assim, quando avanços sociais começam a se prenunciar no Brasil, no sentido da promoção, pelo governo, de políticas públicas de afirmação da etnia negra, vemos, paralelamente, que o mesmo equívoco que Roberto Da Matta acusava parte da intelectualidade brasileira de cometer, ao priorizar o estudo das “raças” em detrimento do estudo das relações raciais, confirma-se como recorrente por parte de um significativo contingente da intelectualidade nacional, que acaba por perpetuar a “fábula das três raças”.

É essa a denúncia feita por Dijaci David de Oliveira, Ricardo Barbosa Lima e Sales Augusto dos Santos no ensaio anteriormente mencionado, onde esses autores observam que alguns cientistas sociais brasileiros que analisam a problemática racial no País levantam a indagação “quem é negro no Brasil?”, fundamentando a legitimidade dessa questão em função da alta indeterminação etnicorracial presente no sistema de classificação racial do país, e resultante da complexidade dos termos raciais que os próprios brasileiros adotam nas pesquisas sobre raça/cor realizadas pelo IBGE (e que tornava inoperável qualquer tentativa de análise quantitativa de estratificação social por raça) e pelo *Datafolha*. Os autores apontam a complexidade dessa questão:

Há que se reconhecer que a questão “quem é negro no Brasil?” não é fácil de ser respondida (...). O multirracialismo brasileiro, com seu *continuum* de cor, não é sinônimo de democracia racial, visto que os “pardos” (mestiços com negros) não estão em melhor situação política e socioeconômica que os “pretos”. (...) Se o sistema de classificação de cor/raça no Brasil é “ambíguo”, como afirmam os especialistas, ante a “variedade de termos usados pela população para identificar-se em matéria de cor ou raça” (...), a estratificação racial por poder e prestígio é nítida, bem delimitada e extremamente rígida. Há espaços que são ocupados ou, se se quiser, reservados pelos e para os “brancos” e há espaços (...) reservados e ocupados pela “massa dos negro-mestiços”. (OLIVEIRA, LIMA & SANTOS, 1998, p.51-53.)

Mais uma vez, observações como essa corroboram a lógica de que, no Brasil, há “um lugar para cada coisa e cada coisa no seu lugar”, apontada por Roberto Da Matta. Essa lógica é bem ilustrada pelo depoimento da atriz e cantora Zezé Motta, em entrevista que me concedeu em fevereiro de 2002:

Eu tenho um amigo cujo pai tinha um escritório de construção civil; faleceu e ele, que trabalhava com o pai como engenheiro, teve que procurar emprego e respondeu a um anúncio de jornal para chefe de obra. Ele tinha um currículo ótimo, pois trabalhou muitos anos, mas não conseguiu a vaga, sob a alegação de que o peão de obra não aceitaria ordens de um negro, e nem acreditariam que ele era engenheiro... Veja como é complicado, essa justificativa é muito perversa e cômoda, pois o construtor (o dono da obra) não quis ter o trabalho de chamar o peão e mudar a cabeça dele em relação a esse preconceito. (Zezé Motta, entrevista em 10 de janeiro de 2002)

Situações como essa ajudam a entender melhor o caráter ambíguo e enfraquecido da identidade de muitos negros e mestiços na sociedade brasileira, onde cotidianamente veem a etnia negra ser associada a valores simbólicos altamente negativos e prejudiciais, o que certamente não representa um grande estímulo para que muitos indivíduos assumam sua negritude e se identifiquem com a etnia negra. Certamente, isso também ajuda a explicar o resultado da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), realizada em 1976 pelo IBGE, em que o quesito raça/cor não foi restrito às quatro categorias em que a população era tradicionalmente enquadrada (branco, preto, pardo e amarelo), tendo sido, ao contrário, deixado em aberto, preferindo-se o critério da autoatribuição de cor.

Foram registradas, nesse quesito da pesquisa, nada menos do que cento e trinta e cinco cores pela autoclassificação racial dos entrevistados; entre elas: alva-escura, amorenada, azul-marinho, baiano, bem morena, branca morena, branca queimada, bronze, bronzeada, bugrezinha escura, café, café com leite, canela, castanha, chocolate, cobre, enxofrada, jambo, marrom, meio-morena, meio-preta, morena, morena bronzeada, mulata, parda, pouco-clara, pouco-morena, preta, quase-negra, queimada, queimada de sol, regular, retinta, sapecada, sarará, tostada, trigo, turva. Nelson do Valle Silva comenta os resultados dessa pesquisa no texto *Morenidade: modo de usar*, publicado nos “Estudos Afro-Asiáticos” número 30 (1995):

94% dos respondentes se limitaram espontaneamente às categorias branca, clara, morena clara, morena, parda e preta,

sendo as categorias dominantes a branca (47%) e a morena (32% das respostas). Já no quesito fechado na forma censitária, em que está ausente a categoria morena, 55% dos entrevistados se declararam brancos, 34% pardos, 8% pretos e 3% se disseram amarelos (SILVA, 1996, p. 82)

É interessante notar que nesse levantamento feito pela PNAD de 1976, dentre os 135 termos registrados relacionados à cor/raça, não foi mencionado nenhuma vez o termo “cafuzo” (mestiço de negro com índio) e tampouco o foi o termo “mameluco” (apenas “caboclo”, que seria um termo correspondente). A ineficácia desse critério de classificação, baseado na autoatribuição de cor, para quantificar a estratificação social por raça no Brasil fez com que o IBGE voltasse a adotar, a partir do censo de 1980, a categoria “pardo” – conforme o critério já adotado desde o censo de 1940 – para classificar as pessoas mestiças de forma geral, que não se enquadravam nas categorias “branca”, “negra” ou “amarela”.

Em 1995, portanto quase vinte anos depois da pesquisa do PNAD de 1976, o *Datafolha*, instituto de pesquisa do jornal *Folha de São Paulo*, realizou uma pesquisa sobre preconceito de cor no Brasil, publicada no livro *Racismo cordial* (Terra & Venturi, 1995), na qual também foi deixado aberto o quesito “raça/cor”, registrando um total de 62 cores autoatribuídas pelos entrevistados, o que constitui uma redução de mais de 50% com relação à PNAD de 1976, mas que deixa evidente o que a própria pesquisa do *Datafolha* chama de “indefinição completa sobre a cor atual dos brasileiros”. Nessa pesquisa, a maioria dos entrevistados se autoatribuíram as seguintes cores/raças: amarela (1%), branca (39%), clara (1%), escuro (1%), moreno, moreno-claro e moreno-escuro (essas três últimas somam 43% do total), mulato (1%), negro ou preto (7%), e pardo (6%), totalizando 99% dos entrevistados (Folha de São Paulo, 1995).

Os resultados indicam, assim, que 40% dos entrevistados nessa pesquisa se autotransformaram como brancos ou claros; 8% como negros, pretos ou escuros; 50% como mestiços (morenos, mulatos e pardos); e apenas 1% como amarelos. Somando-se, então, a “massa dos negro-mestiços” – partindo-se da suposição de que “moreno” seja um termo que indica mestiçagem, e para confrontarmos os percentuais relacionados aos “brancos” e aos “não brancos” – temos um total de 58% de negros e mestiços, contra 40% de brancos e 1% de

amarelos.

Vislumbra-se, assim, um novo “panorama racial” no Brasil, em que a população seria majoritariamente negra e mestiça, embora seja questionável o grau de consciência étnica dessa maioria “racial”, uma vez que muitos termos *parecem* ter sido utilizados na pesquisa como forma de “eufemismo”, na tentativa de se fugir ao máximo da identificação total, plena, com a etnia negra – certamente porque, conforme demonstrado, nossa cultura de identificação étnica não é dualista como a norte-americana, mas policromática, tomando como fator identificador principalmente a cor da pele e não a origem do indivíduo.

Sobre essa questão da complexidade da identificação da etnia negra no Brasil, gostaríamos de retornar ao ensaio de Dijaci de Oliveira, Ricardo Barbosa de Lima e Sales Augusto dos Santos, autores que, à semelhança de Roberto Da Matta, também apontam o perigo de se priorizar o estudo da questão das “raças” – ou seja, detectar quem é e quem não é negro no Brasil –, em detrimento do estudo da questão das relações raciais (como os indivíduos das diferentes “raças” se relacionam nos meios sociais):

Olhando sob este (...) ângulo, o do reino das misturas raciais, realmente é quase impossível saber quem é negro no Brasil, porque inevitavelmente se cai num dos corolários da suposta democracia racial brasileira, a mestiçagem, o exemplo concreto, ou se se quiser, a prova empírica e símbolo máximo de supostas relações raciais harmoniosas. Por esse ângulo, o mito da democracia racial ressurgue sedutor e incontrolável, pois apresenta sob o manto da mestiçagem algumas ilusões, entre as quais a de que a mistura racial está acabando com a distinção de cor/raça no Brasil, uma vez que não se consegue mais distinguir facilmente quem é quem, devido às sutis gradações de cores.(...) é nessa confusão que o mito mostra sua renovada força sedutora. Ao mesmo tempo em que extingue a cor/raça no plano biológico, via mestiçagem, ele, conseqüentemente, dissimula a discriminação racial no plano sociológico. (OLIVEIRA, LIMA & SANTOS, 1998, p.54-57)

Ao que tudo indica, parece que, até hoje, no Brasil, muitos indivíduos (sobretudo mestiços) não sabem, fingem não saber ou simplesmente não têm interesse por saber a qual grupo étnico eles pertencem, uma vez que o alto grau de miscigenação, associado a um sistema nacional de identificação racial culturalmente estabelecido a partir da aparência, tornaria bastante complexa

essa percepção.

No entanto, vale lembrar que as dificuldades (ou dissimulações) no processo de autoidentificação étnica não têm nenhum poder, nenhum impacto sobre o preconceito racial, na medida em que o preconceito não parte do “eu”, mas sempre do “outro”. O que queremos dizer com isso é que o preconceito sempre toma por base a percepção, a identificação do *sujeito* feita pelo *outro* que lhe é (ou parece ser) *diferente*, nunca se baseando na identificação desse sujeito por si mesmo ou por seu “semelhante” (aliás, é essa a noção que caracteriza a própria existência das diferenças, pois só posso ser visto como diferente se existir um outro que não me é, ou não me pareça ser, semelhante).

Assim, no que diz respeito à força do preconceito racial, não importa se o indivíduo que é negro ou mestiço não se vê ou finge não se ver como negro ou como mestiço: isso é totalmente irrelevante para a caracterização do racismo – e creio ser nesse sentido que Roberto Da Matta diz que a preocupação com as “raças” não é mais importante do que a preocupação com as “relações raciais” –, pois o fato de não se perceber como diferente não garante à pessoa qualquer imunidade contra uma possível identificação sua como “diferente” por parte de outro que, sendo de outra etnia, pode não apenas vê-lo como diferente, mas usar essa percepção para também tratá-lo de forma diferente, preconceituosa (mesmo que também disfarce isso, como comumente acontece por meio do nosso “racismo cordial”).

Em suma, não se sentir “diferente” (no sentido de pertencer a uma etnia diferente da branca) não faz com que a pessoa não corra o risco de ser tratada como diferente, de forma preconceituosa, por outros que a percebem como diferente. Ou, em outras palavras, *sentir-se racialmente igual* não implica receber *tratamento igualitário* na sociedade brasileira.

Se por um lado, o “racismo à brasileira” evitou ao máximo o confronto entre as raças – como aponta Da Matta –, dando a impressão de que as relações raciais no Brasil são perfeitamente harmoniosas, por outro lado ele dissimula o igualitarismo (pois minimiza a importância da assunção da percepção das diferenças) numa sociedade notadamente não-igualitária. Assim, enquanto o sistema americano, na época da segregação legal, alimentava o paradoxo das

desigualdades raciais (em termos de desigualdade de direitos civis e oportunidades desiguais de inclusão social entre as etnias branca e negra) numa sociedade supostamente igualitária, o sistema brasileiro sustentava o paradoxo da suposta igualdade racial (no tocante às dificuldades de identificação de diferenças raciais e suas implicações supostamente positivas para as relações raciais) numa sociedade não igualitária, altamente hierarquizada (onde “cada coisa tem seu lugar”).

Certamente um dos sofismas produzidos por um sistema de classificação plurirracial, como o brasileiro, cujo critério de identificação étnica é baseado no quesito “cor da pele”, é o de pregar que as relações raciais no Brasil são igualitárias, inexistindo o preconceito uma vez que as diferenças raciais visíveis são muito sutis e impossibilitam uma identificação racial precisa. Essa dificuldade de se “perceber” (ou “assumir”) a raça a que se pertence, no entanto, parece se aplicar muito mais ao universo do “eu” do que ao do “outro”, pois, como apontam as observações, que já mencionamos, de Oliveira, Lima & Santos (1998), no Brasil “a estratificação racial por poder e prestígio é nítida, bem delimitada e extremamente rígida” (p. 53), havendo espaços tradicionalmente ocupados pelos brancos, e outros para os não brancos, o que demonstra que no aspecto sociológico as diferenças raciais são bastante visíveis e bem percebidas – ou seja, nesse aspecto, as relações raciais não são harmoniosas.

O fato de se disfarçarem ou não se assumirem essas diferenças (tanto raciais como relacionais) pode mesmo ter evitado até hoje um confronto violento entre brancos e negros no Brasil, mas não evitou outras práticas (mais sutis) de preconceito racial, simplesmente porque esse preconceito pressupõe um “eu” (no caso, não negro) que, no momento em que se relaciona com um “outro” que lhe é “racialmente” diferente (negro ou mestiço), não apenas percebe essa diferença (embora possa não admiti-la), como também acaba agindo em função dessa percepção – ou seja, dispensa ao “outro” um *tratamento diferente* ou constrói *conceitos diferentes* a respeito dele, a partir das diferenças que nele percebe.

Creio que seja nesse ponto que está a “chave” para entender melhor a lógica que rege a produção identitária do negro e do mestiço, bem como as

relações raciais e o tipo de preconceito racial, presentes no Brasil. Uma vez que a identidade negra foi, no Brasil, historicamente associada à inferiorização, ou seja, a valores simbólicos negativos – e, como vimos, esse aspecto negativo continua sendo perpetuado na forma como se ensina a história dos negros em grande parte das nossas escolas –, é inevitável que muitos negros e mestiços de negros no Brasil procurem “fugir” (consciente ou inconscientemente), a qualquer custo, de uma identificação forte com a etnia negra – através inclusive de eufemismos linguísticos, como os registrados nas pesquisas citadas –, na ilusão de que esse afastamento identitário da etnia rejeitada provocará, naturalmente, um afastamento também do indesejado preconceito racial.

Isso talvez explique o fato de muitos negros e mestiços no Brasil manifestarem preconceito contra outras pessoas da etnia negra, questão sobre a qual falamos na introdução desta dissertação. Algumas vezes, tais indivíduos não apenas negam uma identificação com a etnia negra, como também “atacam”, rejeitam a identidade étnica de outros negros, manifestando preconceito ou repúdio contra eles, provavelmente numa tentativa de endossar, para si e para os outros, a ideia de que de fato não pertencem a esse grupo étnico, ou seja, procuram afastar ao máximo qualquer identificação que possa denunciar uma possível “semelhança” com os negros e mestiços e que coloque em risco sua própria aceitação em determinados meios sociais. Em outras palavras, alguns negros e mestiços no Brasil cometem preconceito contra outros negros como uma forma de “escapar” desse mesmo preconceito. Em termos de comparação, seria como um homossexual “não assumido” demonstrando publicamente repúdio por outros homossexuais, por acreditar que, agindo assim, conseguirá afastar a indesejável possibilidade de despertar suspeitas, por parte dos amigos e parentes heterossexuais, acerca da sua homossexualidade, e, sendo “descoberto”, acabar sendo por eles rejeitado.

Assim, sobretudo com relação aos mestiços, é comum muitos deles, no Brasil, agirem dessa maneira na tentativa de evitarem, a todo custo, identificar-se com uma etnia que historicamente, no país, sempre foi associada a significações negativas e de inferioridade e, conseqüentemente, também não acabarem sendo, eles mesmos, vítimas do preconceito racial produzido por

esses valores simbólicos negativos presentes em diferentes setores da nossa sociedade.

É claro que a lógica desse “mecanismo de defesa” presente no imaginário dessas pessoas é completamente enganosa – e tal lógica, mesmo sem querer, acaba alimentando o “racismo cordial” que impera no Brasil. A atitude de uma pessoa que, embora “pertencendo” à etnia negra, não se identifica como tal parece ter o poder apenas de “inibir” a *manifestação* da percepção de pessoas não negras com relação à etnia daquela pessoa, embora isso não signifique mudança na forma como essas pessoas percebem a etnia dela e no tratamento que efetivamente lhe dispensarão em função dessa percepção. Em outras palavras, se uma pessoa negra ou mestiça no Brasil insiste em não se ver (ou agir como se não se visse) como tal, dificilmente alguém (por mais racista que seja) terá “coragem” de dizer ou demonstrar a ela que a percebe como uma pessoa negra, mas nem por isso deixará o preconceito de lado – caso seja racista – nas maneiras como se relaciona com ela. Enquanto um “finge” que não é “diferente” do outro (agindo como “racialmente igual”), o outro “finge” que não o trata como diferente.

Assim, tem-se, de um lado, um “fingindo” que não é negro e, do outro lado, outro “fingindo” que não é racista – e assim cada “coisa” (por mais que não se admita serem coisas diferentes) permanece em seu lugar (lugares socialmente diferentes), sem que essas diferenças sejam evidenciadas, para que não haja choques entre um “eu” e um “outro” que fingem se ver e agir como iguais – pois se não há diferenças perceptíveis na identificação racial de ambos, também não pode haver entre eles, *a princípio*, relações desiguais que sejam provocadas em função dessas “diferenças”. Oracy Nogueira também faz observações interessantes sobre essa questão:

No Brasil, não é de bom tom “puxar o assunto da cor”, diante de uma pessoa preta ou parda. Evita-se a referência à cor, do mesmo modo como se evitaria a referência a qualquer outro assunto capaz de ferir a suscetibilidade do interlocutor – em geral, diz-se que “em casa de enforcado, não se fala em corda”. Em contraposição, **em qualquer contenda com uma pessoa de cor, a primeira ofensa que lhe assaca é a referência à sua condição étnica.** (NOGUEIRA, 1954, p.86,

os grifos são meus).

Isso demonstra que a “cordialidade” nas relações inter-raciais no Brasil envolve muita dissimulação. E os possíveis efeitos desse tipo de cultura presente em nossas relações raciais são o enfraquecimento identitário da etnia negra (e conseqüentemente da consciência étnica de muitos representantes dessa etnia) e uma dissimulação também do preconceito nos meios sociais, pois se mesmo sendo negro ou mestiço eu não me percebo como tal, acabo “incentivando” o outro, que é racista, a não se perceber ou não se demonstrar como tal – ao menos enquanto lhe for conveniente, pois numa briga ou numa contenda, como lembra Nogueira, sua atitude pode mudar radicalmente.

Aliás, quanto a essa observação de Nogueira, que diz respeito ao “peso” que a cor de pele pode passar a ter em eventuais situações de contenda ou competição entre uma pessoa branca e outra não-branca no Brasil, penso ser válido citar o depoimento de Conceição Vianna, gerente financeira da empresa multinacional *Mitsubishi*, que é negra, tem 45 anos e narra um episódio por ela vivido, relacionado a disputa no mercado de trabalho, que é bastante ilustrativo dessa questão e foi publicado na matéria intitulada “*A classe média negra*”, da revista *Veja* de 18/08/1999:

Logo que se formou, foi disputar uma vaga de contadora com um colega, homem e branco. Ficou com o emprego, mas guarda na memória um comentário que preferia ter esquecido. “Quando ele soube do resultado, virou-se para mim e disse que, se pudesse, entraria numa máquina do tempo e mataria a princesa Isabel”, lembra Conceição. (“*A classe média negra*”, in: *Veja*, p.69, 18/08/1999).

Quanto à questão da ambigüidade na classificação racial no Brasil, não são raras as vezes em que muitos negros e mestiços passam por situações embaraçosas, constrangedoras e humilhantes, onde sua identidade e consciência étnica são colocadas em xeque, como pode confirmar o depoimento de Fábio Macari, jornalista colaborador da revista *Raça Brasil*, publicado na já citada matéria “*Mestiços: somos negros sim*”:

Às vezes eu estou num lugar entre brancos e eles estão falando mal de negros, achando que vou concordar. Em outro, me olham com desconfiança, perguntando se eu sou ou não preto. (“Mestiços: somos negros, sim!”, in: *Raça Brasil* n° 24, p. 82, agosto de 1998)

Oracy Nogueira também procurou analisar a lógica que rege as relações interpessoais dissimuladamente igualitárias, no Brasil, entre o discriminador e o discriminado:

no Brasil, um indivíduo pode ter preconceito contra as pessoas de cor, em geral, e, ao mesmo tempo, ser amigo particular, cliente ou admirador de determinada pessoa de cor, sem que isso cause espécie ou implique uma mudança de atitude ou de conceito das demais pessoas em relação a ele, pois que não envolve uma redefinição de atitude ou de ponto de vista de sua parte. (NOGUEIRA, 1954, p. 83)

Numa sociedade, como a nossa, onde a identificação étnica é baseada na aparência, a intensidade do “preconceito de marca” varia proporcionalmente à intensidade dos traços negróides presentes na aparência do indivíduo discriminado, nele percebidos pelo discriminador. É o que confirma Nogueira no trecho de seu texto abaixo transcrito:

no Brasil, a intensidade do preconceito varia em proporção direta dos traços negróides; e tal preconceito não é incompatível com os mais fortes laços de amizade ou com manifestações incontestáveis de solidariedade e simpatia. Os traços negróides, especialmente numa pessoa por quem se tem amizade, simpatia ou deferência, causam pesar, do mesmo modo por que o causaria um “defeito” físico. (Idem, p.82)

Por outro lado, acredito que, justamente no momento em que no Brasil começam a ocorrer algumas movimentações do Estado no sentido de promover políticas públicas de afirmação e integração social da etnia negra, esse sistema de identificação racial policromática, culturalmente instituído no Brasil, provavelmente está chegando ao seu maior impasse e poderá revelar-se condenado à “falência” devido à sua inoperabilidade para tais políticas.

No Brasil, o termo “moreno” é polissêmico, isto é, dá margem a diferentes leituras, e cujo significado depende do contexto em que é empregado. Parece ser uma espécie de invenção do “jeitinho brasileiro” para ser usada como uma verdadeira “carta-coringa” no jogo da identificação étnica, em diferentes

meios e momentos sociais: às vezes, pode significar “meio-branco”, outras vezes, “um pouco preto”, mas também pode significar um “mestiço artificial”, bronzeado pelo sol, “queimado de praia”. Também pode funcionar como uma espécie de eufemismo para o termo “negro”, pois para certas pessoas (inclusive pessoas negras), a palavra “negro” (ou “preto”) soa como um verdadeiro palavrão: “*Não, ele(a) não é preto(a); é moreninho(a)...*” Tantas vezes ouvi isso em diferentes lugares e ocasiões!

Certa vez, por curiosidade, entrei no *black chat* da revista *Raça Brasil*, uma sala de bate-papo na *internet* disponibilizada por essa revista e direcionada especialmente a um público negro e mestiço. Minha intenção era, sobretudo, a de averiguar como os internautas (supostamente negros e mestiços, em sua maioria) representavam “virtualmente” sua identidade étnica e com que tipos de *nicknames* (apelidos ou nomes usados por cada um para se apresentar na sala de bate-papo) construía a base dessa identidade. Propositamente, não utilizei um apelido “étnico”: apresentei-me simplesmente como *twister*. Uma jovem de 23 anos, cujo apelido era “*leleka*” apresentou-se a mim e perguntou-me como eu era. Apresentei-me a ela como “branco” e indaguei-lhe sobre a sua descrição. Curiosamente, ela me disse que era “morena”. Resolvi perguntar a ela o que queria dizer com “morena”, pois achava o termo vago e ambíguo: negra, mulata, parda, branca queimada de sol, mestiça clara, mestiça escura? Sua resposta foi a de que era “*morena mulata*”. Nesse caso, suponho que, por não saber se eu tinha algum preconceito racial e também por ela, aparentemente, não possuir uma identidade étnica muito forte ou “bem resolvida”, ela empregou o termo “morena” como um eufemismo. Assim, ao que tudo indica, o significado do termo “moreno” no Brasil depende mesmo do lugar e da ocasião em que ele está sendo usado. Oracy Nogueira já confirmava isso há mais de cinquenta anos:

Numa situação de deferência, qualquer indivíduo, por mais escuro que seja, pode ser chamado eufemisticamente de “moreno”. De outro lado, qualquer indivíduo, por leves que sejam seus traços negróides, está sujeito a ser chamado de “negro” (...) por um contendor. Nas situações de acomodação, há maneiras indiretas mesmo para se indicar que um indivíduo tem ascendência negra. Pode-se dizer, por exemplo, que ele tem um pé ou uma orelha “na cozinha”. (NOGUEIRA, 1954, p.86)

Com relação a afirmar “ter o pé na cozinha”, foi exatamente essa a expressão utilizada pelo próprio ex-presidente Fernando Henrique durante sua campanha como candidato à presidência, com a aparente intenção de assumir publicamente (de forma “simpática”, porém não muito consistente) a sua possível condição de afrodescendente (OLIVEIRA, LIMA & SANTOS, 1998, p.52). Anos mais tarde, porém, já no seu segundo mandato como presidente, não aceitou um convite da revista *Veja* para se submeter a um teste de laboratório (uma espécie de estudo genômico que ilustrava matéria sobre esse tema), do qual participaram quinze personalidades brasileiras, com o objetivo de mapear sua origem genética, ou seja, investigar “quanto” de europeu e de africano tinha cada um desses brasileiros (*Veja*, 20/12/2000, p.107). Essa mesma matéria de *Veja* fazia um interessante comentário acerca da constante ambiguidade na identidade étnica de muitos mestiços brasileiros:

É comum entre os brasileiros, quando se sentem suficientemente seguros, fazer brincadeiras sobre as origens familiares miscigenadas. Quando é conveniente passar uma imagem progressista ou emitir um *bom mot* em ambiente ilustrado, todo mundo tem uma “avó caçada no laço” ou um “pé na cozinha” (...). **Na prática, os mestiços de salão são tratados como brancos.** (“Quem somos nós?”, in: *Veja*, p.107, 20/12/2000, os grifos são meus)

Em matéria publicada na revista *Raça Brasil* nº 24 (agosto de 1998), Lúcia Maria Xavier de Castro, dirigente do *Movimento Crioula*, no Rio de Janeiro, comenta a utilização do termo “moreno” por grande parte dos miscigenados:

É compreensível que nós, brasileiros, precisemos de uma identidade e, portanto, criou-se essa “convenção” de que quem é brasileiro é moreno. Mas, na verdade, a expressão também camufla uma condição racial. E, quando alguém se vê como moreno sem ter consciência de suas raízes, dificilmente vai entender quando em algum momento de sua vida for discriminado e apontado como afrodescendente. (*Raça Brasil* nº 24, agosto de 1998, p.84)

Na mesma matéria, o depoimento da atriz e cantora Andrea Marques sugere uma resposta ponderada para esse impasse: Sou negra e **a minha cor é mestiça**. Porque essa é a cor verdadeira do brasileiro. (Idem, p.84, os grifos são meus). No entanto, são muitos os brasileiros que não têm consciência da etnia. E o intenso processo de miscigenação a que a população brasileira foi submetida, gerando pessoas com as mais variadas tonalidades de pele e traços físicos, não apenas torna difícil a classificação racial com base na aparência, como também muitas vezes pode provocar certas “contradições” entre a própria aparência física e a origem genética do indivíduo. Pelo menos, é o que parece atestar um estudo da origem genética dos brasileiros, intitulado “*Retrato molecular do Brasil*”, realizado durante cerca de três anos por uma equipe de dez pesquisadores da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), sob a coordenação do geneticista Sérgio Danilo Pena, e cujos resultados, divulgados no ano de 2000 concluem que, além de realmente sermos o “país da miscigenação”, na população brasileira, há brancos que são “geneticamente” negros e vice-versa (o que prova que a noção de “raça” não tem fundamentação biológica).

Segundo matéria publicada na revista *Veja* em 20/12/2000, já citada anteriormente, esse importante estudo, realizado entre 247 pessoas entre homens e mulheres de classe média das regiões Norte, Nordeste, Sudeste e Sul do país, que “permite saber quem deu origem ao pai e à mãe de cada pessoa: se europeu, africano ou índio”, além de “estabelecer quanto de europeu (mais precisamente, euro-asiático) e de africano tem cada brasileiro hoje” (p.104) revelou, entre outras coisas, que:

97% dos brancos brasileiros têm ancestrais europeus pelo lado da linhagem paterna. Nesse mesmo grupo, as linhagens maternas se abrem numa árvore de três ramos: 39% são europeias, 33% ameríndias e 28% africanas. Ao todo, 61% dos brasileiros brancos têm herança indígena ou africana em seu patrimônio genético, sempre pelo lado materno.(...) Um brasileiro com todas as características externas de branco (...) pode ser portador do mesmo perfil genético que um africano da gema. Da mesma forma, **um brasileiro de pele escura pode ser geneticamente tão branco quanto um descendente**

**de europeus.** (“Quem somos nós?”, in: *Veja*, p.104, 20/12/2000, os grifos são meus)

Estudos genômicos como esse têm sido realizados em várias partes do mundo nos últimos anos e estão destruindo por completo a noção de “raça”, pois invariavelmente concluem que, em termos de conteúdo genético, as raças são idênticas, uma vez que as características físicas geneticamente determinadas e transmitidas de uma para a outra geração nada mais são do que “vernizes passados sobre uma estrutura biológica idêntica” (idem, p.108), se compararmos pessoas de “raças” diferentes. A conclusão do coordenador desse estudo genético realizado no Brasil, Sérgio Danilo Pena, também é a de que “do ponto de vista genômico”, as “raças” não existem.

Parece que a “chave” para a solução do impasse identitário da etnia negra no Brasil (a resposta à questão “*quem é negro no Brasil?*”) deva estar justamente na **consciência étnica de cada indivíduo**, ou seja, na formação de uma forte identidade étnica individual. E para que seja viável esse processo de produção de identificações positivas e estáveis da etnia negra, num país onde a noção de “negro” foi historicamente associada a valores simbólicos negativos, em muitos casos será necessário viabilizar **forças motivadoras** dessa produção. Para muitas pessoas negras e mestiças no Brasil assumirem uma identidade negra nos meios sociais onde convivem com outras etnias e nas relações raciais ali existentes, é preciso que sejam positivamente motivadas a isso.

Paralelamente, tudo indica que a solução para o dilema do “racismo à brasileira” não esteja necessariamente na *admissão do preconceito racial pelo discriminador*, mas principalmente na *assunção da etnia pelo discriminado*. Para se combater (ou inibir) a prática de um preconceito racial “cordial”, como o que existe no Brasil, aparece ser necessário que primeiramente os representantes da etnia socialmente “prejudicada” assumam uma identificação forte com essa etnia, pois não faz sentido combater um mal sem saber *quem são* as vítimas desse mal (e seus efeitos maléficos sobre elas): como saber quem é discriminado por ser negro se não “se sabe” quem é negro? É preciso, primeiro,

que os negros (e mestiços de negros) sejam motivados a assumirem sua etnia e a se identificarem positivamente com ela, pois como vimos, é justamente a ausência de uma identificação étnica mais forte e mais consciente – que terá de acontecer no indivíduo antes de assumir o âmbito coletivo – que tem alimentado o caráter dissimulado, velado, do preconceito racial no Brasil, e sua consequente negação por parte de muitas das pessoas que o cometem. Na entrevista que me concedeu em fevereiro de 2003, Carla Torres, que trabalha no departamento comercial da representação da *Editora Símbolo* no Rio de Janeiro e participou do lançamento da revista *Raça Brasil* em São Paulo, fez o seguinte relato:

No Brasil, nem se viam os negros, eles não eram enxergados. É tão velado o preconceito, até pelos próprios afrodescendentes... Recentemente, eu tive uma conversa com uma pessoa que é descendente claro de negros, que me falou que ele foi a vida inteira criado não como negro. Ele é que, depois de adulto, se reconheceu **como negro, como descendente de negros, e foi resolver essa questão do preconceito**, da inibição, da vergonha dentro dele. (Carla Torres, entrevista em 6 de fevereiro de 2003).

### **A estética negra segundo a nova lógica do mercado e da mídia no Brasil**

A partir da segunda metade dos anos 90, alguns meios de comunicação no Brasil aparentemente começaram a favorecer mais a produção de imagens midiáticas do negro, o que, coincidentemente ou não, acompanhou o aumento da popularidade dos grupos negros de pagode e de “música baiana” (*axé music*). Parece estar na moda divulgar uma espécie de “estilo negro de ser”, tal como aparece representado na revista *Raça Brasil* – a “onda *black*” – como objeto de consumo apreciável. É justamente esse “estilo negro de ser” que agora nos propomos a analisar, no intuito de procurarmos identificar e entender algumas das razões pelas quais esse fenômeno tem ocorrido no contexto atual do mercado brasileiro.

O aumento da repercussão na mídia de alguns episódios direta ou indiretamente ligados a uma conscientização racial do negro no cenário

socioeconômico-político-cultural brasileiro e um aparente crescimento da produção de imagens do negro pela mídia nacional certamente contribuíram para compor o contexto em que teve início, na mídia impressa brasileira, o fenômeno de comunicação que compõe o universo de estudo desta dissertação: o surgimento e a rápida proliferação, a partir da segunda metade da década de 90, das chamadas “revistas étnicas afro-brasileiras”, ou seja, aquelas direcionadas especialmente para os leitores brasileiros da etnia negra (aqueles que se reconhecem como negros ou mestiços), em particular a Revista *Raça Brasil*, cuja primeira edição foi publicada pela *Editora Símbolo*, sediada em São Paulo, no mês de setembro de 1996. Nessa mesma época ou um pouco depois, foram surgindo outros títulos também direcionados para esse segmento de consumidores que parecia estar sendo “descoberto” pelo mercado editorial de então: *Black People*, *Raízes*, *A Cor do Ébano* e *Negro Cem Por Cento*, entre outros. De todas essas revistas, *Raça Brasil* é a única que permanece até hoje – e já passou por uma série de reformulações, entre os anos de 2000 e 2001, que entre outras coisas, a transformou numa revista de publicação bimestral, ao invés de mensal, como sempre fora.

Por que a repentina descoberta de um público etnicamente segmentado, até então praticamente ignorado pela mídia e pelos anunciantes? Antes mesmo do advento das revistas afro-étnicas, o negro e o mestiço já constituíam uma parcela significativa da população brasileira economicamente ativa e consumidora, inclusive constitutiva da classe média urbana, e ainda assim recebia pouca ou mesmo nenhuma atenção especial ou diferenciada – nem mesmo por parte dos meios de comunicação e muito menos dos anunciantes nas suas mensagens publicitárias veiculadas nesses meios. Por que então essa mudança súbita? O que a teria gerado? Em seu primeiro número, datado de setembro de 1996, a revista *Raça Brasil* declara no editorial assinado por Aroldo Macedo, então editor-chefe da revista:

Todos os dias nascem negros neste país – mas o país não sabe disso, ou finge não saber. (...) Felizmente, os tempos estão mudando. Nadando contra a corrente, vamos aos poucos conquistando espaço, respeito e dignidade. Dizem até que a **moda hoje é ser black. Pois eu acho que o negro sempre**

**esteve na moda.** (...) RAÇA BRASIL nasceu para dar a você, leitor, o orgulho de ser negro. Todo cidadão precisa dessa dose diária de auto-estima: ver-se bonito, a quatro cores, fazendo sucesso, dançando, cantando, consumindo. Vivendo a vida feliz. (Aroldo Macedo, “Essa é pra você!”. In: *Raça Brasil* nº 1, p. 4, setembro 1996, os grifos são meus)

Nesse discurso, fica claro que a questão da **moda** é um fator central de motivação do surgimento da revista. Segundo Lipovetsky em seu texto *O Império do Efêmero: A Moda e seu destino nas sociedades modernas*, a lógica que rege a Moda é a lógica da sedução e do efêmero (LIPOVETSKY, 1989, p.12), o que, segundo ele, não significa que seja antitética ao “racional”:

A sedução é já nela mesma, por ofício, uma lógica racional que integra o cálculo, a técnica, a informação próprias do mundo moderno; a moda consumada é o que celebra as bodas da sedução e da razão produtiva, instrumental, operacional. (Idem, p.17)

E mais (Idem, p.16):

hoje a sedução é o que reduz a “desrazão”, o fictício favorece o acesso ao real, o superficial permite um uso ampliado da razão, o espetacular lúdico é trampolim para o juízo subjetivo. O momento terminal da moda não coroa a alienação das massas, é um vetor ambíguo mas efetivo da autonomia dos seres, e isso pela própria heteronomia da cultura de massa.

Confrontando-se essa noção de moda concebida por Lipovetsky com a afirmação de Aroldo Macedo de que “a moda hoje é ser *black*”, pode-se perceber que ambos referem-se a formulações semelhantes do conceito de moda, aquele em que, embora caracterizada pelo efêmero e pela sedução, a moda funcionaria sob uma lógica racional que é delineada culturalmente pela sociedade de consumo. Isso ajudará a explicar por que somente hoje “esteja na moda” ser **negro** – uma categoria étnica que está presente há séculos na história do Brasil e em nossa sociedade, e que compõe cerca da metade de nossa população, se incluirmos os mestiços. Creio ser nesse sentido que Macedo afirma que na verdade “o negro **sempre** esteve na moda” (apenas não sabia disso), pois antes, no mesmo editorial, afirmara que:

(...) todos os dias nascem negros neste país – mas o país não sabe disso, ou finge não saber. **Estamos por toda parte.** Nas ruas, nos escritórios, nos shoppings, restaurantes... **no entanto somos invisíveis.** (Macedo, 1997, “Essa é pra você!”. In: *Raça Brasil* n° 1, p. 4, setembro 1996, os grifos são meus)

Vale lembrar que, para algo estar na moda, não basta simplesmente existir ou ser maioria em termos numéricos. Sendo assim, o que terá mudado *efetivamente* em nosso contexto para que, repentinamente, o negro tenha “entrado na moda”? Seguindo o raciocínio de Sahlins, o que mudou não foi necessariamente o objeto ou sua utilidade (o negro brasileiro continua negro), mas a significação dada às suas “qualidades objetivas” – sua negritude –, ou seja, a mudança na lógica cultural que rege o consumo pela sociedade brasileira e que passou a dar uma nova significação à identidade do negro brasileiro (e não necessariamente ao negro em si, o que nos permitiria precipitada e equivocadamente concluir que não há mais discriminação ou preconceito racial no Brasil), pois como afirma Sahlins: nenhum objeto, nenhuma coisa é ou tem movimento na sociedade humana, exceto pela significação que os homens lhe atribuem (SAHLINS, 1979, p.189)

Esse novo significado associado ao negro brasileiro diz respeito sobretudo a uma moda ou onda *black*: um estilo próprio de roupas, penteados, cosméticos, música, lazer, comportamento etc., que tem sido associado pela mídia (incluindo, é claro, a revista *Raça Brasil*) a um “estilo negro de ser”, e sobre o qual falaremos mais à frente e analisaremos mais detidamente. Em entrevista ao *site Portal Afro*, em agosto de 2002, Joni Anderson, diretor da agência de modelos negros *Noir* e editor de moda da revista *Raça Brasil* comentou a questão da “negritude na moda”. Perguntado se achava que o negro está na moda, Anderson respondeu:

Acho que a questão negra e a negritude é que estão. A moda é efêmera e este assunto (a negritude, o preconceito...) é crucial nesse mundo tão conturbado. Hoje *Black is beautiful* virou um clichê; o mundo não tem fronteiras nem vivemos em guetos - muito embora tenhamos nossas particularidades. **Como negro, quero me ver representado como cidadão, consumidor, como agente transformador social,**

**cultural e por que não estético?** (Joni Anderson, entrevista ao *Portal Afro*, agosto de 2002, os grifos são meus).

O que terá feito com que essa nova lógica cultural se instalasse no mercado nacional, ditando novos hábitos de consumo e fazendo da negritude um objeto apreciável no sistema de produção – fenômeno que só começou a ocorrer há poucos anos? Em primeiro lugar, não parece que o único fator responsável seja uma mudança significativa na composição socioeconômica da população brasileira. A importância do negro no mercado de consumo nacional não é fato recente, pois há muito tempo os negros e os chamados pardos representam mais de 40% da população brasileira. Obviamente, o poder aquisitivo da população negra e parda no Brasil vem crescendo, sobretudo da classe média urbana, o que pode ser confirmado através de matéria publicada na revista *Veja*, edição de 18/08/99 (p.63-69), onde é citado um estudo do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), segundo o qual a classe média negra das capitais brasileiras teve um crescimento relativo de 10% em sete anos, hoje correspondendo a um terço da classe média do País, o que representa 8 milhões de consumidores que movimentam 50 bilhões de reais por ano. Ainda segundo essa matéria, no fim da década de oitenta, no Brasil, os negros eram apenas 10% dos patrões; dez anos depois, esse percentual subiu para 22%, ou seja, os números tornaram-se mais do que o dobro.

Ainda assim, temos indícios de que o que está mudando não é apenas o **fato socioeconômico**, mas principalmente o **fato cultural**, como uma consequência dessa mudança no perfil econômico. Não é à toa que cada vez mais a mídia brasileira está promovendo a negritude (representada por valores que a associam principalmente ao que chamamos neste trabalho de “onda *black*”) como um produto apreciável – e não penso que o faça simplesmente dando-lhe uma roupagem de produto “exótico”, como fez com certa frequência em outros momentos, mas com mudanças significativas e gradativas em seu discurso e nas formas de construir essa identidade do negro nos diferentes veículos de comunicação brasileiros.

Obviamente ainda não se chegou a um ponto que possa ser considerado ideal quanto à produção de identidades positivas do negro na mídia brasileira,

tanto pela quantidade como pela qualidade, mas o fato é que o quadro pintado até aqui tem sofrido mudanças consistentes, que não podem ser desprezadas e cuja explicação certamente residir na conjugação de uma série de fatores que vão além da esfera socioeconômica. Não há dúvidas de que se deve levar em conta a contribuição do fator socioeconômico para possibilitar essas mudanças, tomando, porém, o cuidado de não supô-lo um fator único ou isolado: obviamente, a relativa estabilização da economia brasileira e a queda na taxa de juros depois do Plano Real ajudaram a dar um novo perfil ao consumidor brasileiro, motivando o consumo pela classe média e inclusive pelas camadas menos favorecidas da população (da qual grande parte é composta por negros e mestiços) e, conseqüentemente, criando novos hábitos de consumo.

Também há fatores políticos que contribuíram, como o projeto de lei feito em 1996 pelo vereador Antônio Pitanga (em vigor na cidade do Rio de Janeiro, embora deva-se questionar se de fato é cumprida), que obriga a participação de 42% de negros em campanhas publicitárias e produções da Prefeitura para a TV, conforme artigo publicado pela própria revista *Raça Brasil* em sua primeira edição (setembro de 1996, p.99-101). No entanto, tudo indica que o que tem de fato consolidado essa mudança na mídia brasileira – e a revista *Raça Brasil* talvez seja ao mesmo tempo o seu maior reflexo e importante força impulsionadora – é o fator cultural (obviamente retroalimentado pelos outros fatores citados). Segundo Marshal Sahlins no texto *Cultura e Razão Prática* (1979), é a cultura que rege a produção, ou seja, a razão prática está imersa na lógica simbólica:

A produção é (...) algo maior e diferente de uma prática lógica da eficiência material. É uma intenção cultural. (...) os homens (...) são sempre definidos culturalmente de maneiras determinadas, o único modo de sua existência. (SAHLINS, 1979, p.188)

Seguindo esse raciocínio, é possível perceber que o que mudou inicialmente no sistema de consumo do mercado nacional – e impulsionou outras mudanças – não foram os objetos produzidos, mas a significação que uma parcela considerável da sociedade passou a dar a esses objetos (objetos relacionados a um *black way of life*, que passou a ser “valorizado” no mercado,

e a conquistar um maior espaço em diferentes meios sociais). Em outras palavras, o que mudou não foi a *utilidade* dos objetos produzidos, mas os *valores simbólicos* a eles atribuídos, ou – usando as próprias palavras de Sahlins – a “significação das qualidades objetivas” (idem, p.189), até porque os objetos em si, os bens por si mesmos, não carregam nenhum valor, nem significado, o que só irá acontecer num contexto de inter-relações sociais delineadas por uma ordem cultural, como atestam Mary Douglas e Baron Isherwood no texto *The World of Goods: an Anthropology of Consumption* (1996):

um objeto material não possui nenhum significado por si só, e a questão de por que ele tem valor também não tem nenhum significado. O significado está nas relações entre todos os bens, exatamente como a música é nas relações marcadas pelos sons, e não em apenas uma nota musical qualquer. (DOUGLAS & ISHERWOOD, 1996, p.49, tradução livre)<sup>2</sup>

Além disso, ainda segundo esses autores, o consumo diz respeito não apenas ao momento da troca (compra), mas também ao uso que será feito do objeto comprado (razão da compra). E, no que diz respeito a essa atual motivação do consumo da “negritude” ou de um “estilo negro de ser”, como explicar a razão da compra, como explicar a lógica que tem promovido tamanha mudança na significação a ela dada pelo mercado como objeto de consumo? Parte dessa explicação pode ser dada pelo fato que já citamos anteriormente: o poder de consumo do próprio negro, que tem sofrido significativas mudanças, sobretudo com relação à classe média urbana. No entanto, o que completa a explicação é o fato de que todas essas mudanças têm sido acompanhadas pela descoberta, por parte dessa parcela representativa da população de consumidores brasileiros (indivíduos negros da classe média urbana), de uma outra forma de exercer seu papel social que não seja somente através de sua representatividade política (um meio tão almejado porém efetivamente ainda pouco significativo para essa camada da população): o seu poder econômico,

---

<sup>2</sup> Texto original, em inglês: “one physical object has no meaning by itself, and the question of why it is valued has no meaning either. The meaning is in the relations between all the goods, just as music is in the relations marked out by the sounds and not in any one note”.

suas possibilidades de consumo, até então não reivindicadas pelo próprio consumidor negro (e, como, já vimos anteriormente nesta dissertação, as ações refletidas de consumo podem ser consideradas, também, ações políticas e caracterizam um exercício legítimo de cidadania).

O negro brasileiro finalmente está começando a olhar para si mesmo como uma peça importante na engrenagem do consumo, ou seja, como um consumidor em potencial de objetos cuja produção ele próprio tem o poder de eleger – e, em decorrência dessa “descoberta”, passou a consumir os produtos a ele especialmente direcionados (não simplesmente por “simpatia” a esses bens, mas porque eles efetivamente são produzidos para atender a necessidades específicas desse segmento). E é claro que a resposta favorável desse nicho de consumidores passou a ser acompanhada e cada vez mais percebida pelos produtores, a ponto não somente de passarem a desenvolver e lançar no mercado cada vez mais produtos especialmente direcionados para esse segmento, mas também a ponto de muitos anunciantes de produtos “genéricos” (isto é, que são direcionados para todos os “grupos étnicos”) começarem a incluir, também, modelos negros na propaganda de seus produtos.

Provavelmente, esse fenômeno de conscientização do poder de consumo pelo negro brasileiro tenha começado de maneira um tanto individualizada – não significando, com isso, isolamento, pois, como diz Sahlins, “o consumidor nunca está isolado, como um orador” (SAHLINS, 1979) – até tomar proporções mais concentradas, estendidas à comunidade, até então mais preocupada com avanços sociais através da reivindicação no âmbito político. Vale também citar aqui o que dizem Mary Douglas e Baron Isherwood com relação à integração social e suas implicações sobre os rituais de consumo:

O fluxo padronizado de bens de consumo poderia mostrar um mapa da integração social. Quanto mais a comunidade envolver seus membros nos compromissos sociais, mais rituais de consumo ela terá e, em épocas de crise, as informações e a assistência fluirão ali mais livremente. (Ibidem, p.22, tradução livre)<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Texto original, em inglês: “The patterned flow of consumption goods would show a map of social integration. The community that involves its members in most social commitments would have the most consumption rituals, and at times of crisis information and support would flow there more freely”.

## Conclusão

O consumidor negro da classe média urbana brasileira passou a se conscientizar do seu poder de consumo certamente ao passar a enxergar a “utilidade” da sua forma de diferenciação (sua negritude), ou melhor, a aprender a interpretar as reais possibilidades de significação da sua diferenciação como um objeto de consumo em potencial. Particularmente quanto à recente “descoberta” do segmento de consumidores negros, as implicações desse fenômeno para o mercado brasileiro são o surgimento e a gradativa consolidação – embora ainda tímida – de uma nova cultura de consumo que tende a reconhecer “o estilo negro de ser” como um produto apreciável, agora não apenas pelo seu caráter de diferenciação (ou seja, meramente “exótico”), mas também pelo poder econômico daqueles que o poderão comercializar, viabilizando a produção de objetos que representem essa “negritude” (seu caráter simbólico), bem como disponibilizando quem irá consumi-lo: o próprio consumidor negro – além de muitos consumidores brancos que passaram a desejar ter acesso, de alguma forma, a esse “estilo negro de ser” que “entrou na moda”.

É cada vez maior a quantidade e a diversidade de produtos étnicos, comumente também chamados de “produtos afro-étnicos” (ou simplesmente afros), ou seja, aqueles especialmente produzidos e destinados ao público situado no segmento de consumidores afro-brasileiros. Segundo matéria publicada na revista *Veja*, edição de 15/11/2000 (p.33), tendo como fonte a Associação Brasileira de Higiene Pessoal, Cosmética e Perfumaria, no segmento de beleza, as vendas no Brasil de produtos para negros são as que mais crescem (60% de janeiro de 1999 a janeiro de 2000), quase seis vezes mais que o índice de crescimento registrado nas vendas de cosméticos em geral (11%, no mesmo período).

Dessa forma, tem-se confirmado, cada vez mais, na sociedade brasileira de consumo, uma nova lógica cultural cujo discurso está consolidando em nosso mercado, embora ainda a passos tímidos, a moda de “ser *black*”, nas palavras de

Aroldo Macedo. Como consequência dessa nova lógica cultural no sistema de produção dos objetos consumidos pela sociedade brasileira, a mídia nacional também começou gradativamente a oferecer maior espaço para a negritude. O resultado é que, aos poucos, começam a ser produzidas identidades menos estereotipadas do negro e até aquelas que o representem como modelo de consumo no nível da coletividade, como um comercial da margarina *Doriana*, criado pela agência de propaganda *MPM-Lintas*, no qual os personagens negros aparecem protagonizando a célebre cena do café da manhã em família, que, segundo matéria publicada na revista *Veja* de 23 de março de 1994 (p. 95), foi veiculado naquele ano no Nordeste, região onde, segundo a então diretora de atendimento da agência, Léa Mara Souto, são mais comuns os “tipos mulatos, brejeiros”. Apesar de ser evidente a representação estereotipada do negro no imaginário dessa publicitária, fica claro que houve a preocupação da agência e do anunciante em utilizar modelos com os quais o público-alvo primário do produto pudesse se identificar melhor (antigamente, nunca havia essa preocupação e, em grande parte das vezes, até hoje não há, por mais óbvia que ela seja). Cresce, assim, aos poucos, o número de anunciantes conscientes de que estão falando com uma parcela significativa de consumidores negros e que, para tanto, precisam reformular sua linguagem e estratégias de abordagem, de forma a posicionar seus produtos adequadamente a esse segmento específico do mercado.

Assim, a publicidade nacional também terá que refletir as mudanças culturais que têm ocorrido em nosso sistema de produção e consumo, pois como afirma Everardo Pereira Guimarães Rocha no ensaio *O Cotidiano Ritualizado: Reflexões sobre o Anúncio na TV* (Rocha, 1998), no interior do processo econômico, a publicidade desempenha a função de mediatizar as relações entre a produção e o consumo. É inquestionável, ao mesmo tempo, que todo esse processo de mudanças, ainda recentes, na cultura de consumo do povo brasileiro, foi grandemente influenciado pelo surgimento, há mais de seis anos, de uma revista especializada, especialmente direcionada para o público negro, cuja ênfase é dada sobre a negritude como objeto apreciável de consumo: a revista *Raça Brasil*. Certamente, a lógica cultural que motivou esse novo

fenômeno de consumo nacional não se configura apenas como um modismo efêmero, passageiro, ligado a um aspecto exótico da negritude, mas que esteja se consolidando como própria decorrência das consistentes mudanças nos hábitos do consumidor brasileiro da classe média urbana – também composta significativamente por negros e mestiços.

### **Referências bibliográficas**

CHAGAS, Conceição Corrêa das. **Negro: Uma Identidade em Construção**. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

DA MATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

DOUGLAS, Mary e ISHERWOOD, Baron. **The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption**. London and New York: Routledge, 1996.

EDWARD, José. **“Quem Somos Nós?”**. In: Veja. São Paulo, 20 dezembro 2000. Especial, p.102-109.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo e HUNTLEY, Lynn (org.). **Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

GUTIERRE, Cris. **“Mestiços: somos negros, sim!”**. In: Raça Brasil. São Paulo: Símbolo, ano 3, nº 24, p. 80-84, agosto 1998.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

LIPOVETSKY, Gilles. **O Império do Efêmero: A Moda e Seu Destino nas Sociedades Modernas**. Cia. das Letras.

MACEDO, Aroldo. **“Essa é pra você!”**. In: Raça Brasil. São Paulo, setembro 1996. Linha de Frente, p.4.

\_\_\_\_\_. **“Espelho, espelho meu...”** In: Raça Brasil. São Paulo: Símbolo, ano 3, n.24, p. 3, agosto 1998.

NOGUEIRA, Oracy. **“Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem (sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil)”**. In: Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais. São Paulo: T.A. Queiroz, 1991[1954].

OLIVEIRA, Dijaci David de, LIMA, Ricardo Barbosa e SANTOS, Sales Augusto dos. **A Cor do Medo: homicídios e relações raciais no Brasil**. Brasília: Editora da UnB, 1998.

PINHEIRO, Daniela. **“A Classe Média Negra”**. In: Veja. São Paulo: Abril, 18/08/98, p.62-69.

ROCHA, Everardo Pereira Guimarães. **“O Cotidiano Ritualizado: Reflexões sobre o Anúncio na TV”**. In: Comunicação. Rio de Janeiro: Bloch, nº 29, p.30-34.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SILVA, Nelson do Valle. **“Morenidade: modo de usar”**. In: Estudos Afro-Asiáticos, nº 30, 1996.

SOUZA, Ana Claudia, GUEIROS, Pedro Motta. **“A cor do pecado”**. In: Jornal do Brasil. Rio de Janeiro, Revista Super TV, p.4-9, 20 julho 1997.

#### Outros:

Joni Anderson, entrevista ao Portal Afro. Acesso em 10/08/2002.

Sebastian, entrevista ao Portal Afro. Acesso em 13/12/2002.

Carla Torres, entrevista concedida a Júlio Martins Filho. Rio de Janeiro, 06/02/2002.

Zezé Motta, entrevista concedida a Júlio Martins Filho. Rio de Janeiro, 10/01/2002.