

NEMÉZIO CLÍMICO AMARAL FILHO

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO DA ESCOLA DE
COMUNICAÇÃO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MÍDIA E MEDIAÇÕES SÓCIO-CULTURAIS**

MÍDIA E QUILOMBOS NA AMAZÔNIA

Rio de Janeiro

2006

NEMÉZIO CLÍMICO AMARAL FILHO

MÍDIA E QUILOMBOS NA AMAZÔNIA

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO-UFRJ), como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor.

**Orientador: Prof. Dr. Muniz Sodré
Área de concentração: Comunicação**

Rio de Janeiro
2006

AMARAL FILHO, Nemézio Clímico.

Mídia e quilombos na Amazônia/ Nemézio Climico Amaral Filho; orientação Prof. Dr. Muniz Sodré. Rio de Janeiro, 190 f.

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO-UFRJ).

1. Comunicação. 2. Quilombo. 3. Cultura.

NEMÉZIO CLÍMICO AMARAL FILHO

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO DA ESCOLA DE
COMUNICAÇÃO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MÍDIA E MEDIAÇÕES SÓCIO-CULTURAIS**

MÍDIA E QUILOMBOS NA AMAZÔNIA

Prof. Dr. Muniz Sodré (Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Prof. Dr. Paulo Vaz (Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Profª. Dra. Liv Sovik (Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Profª. Dr. Manuel Sena Dutra (Universidade Federal do Pará)

Prof. Dr. Jacques d'Adesky (Universidade Cândido Mendes)

Rio de Janeiro, 27 de janeiro de 2006.

Aos meus amigos, inclusive aqueles que não conheço.

AGRADECIMENTOS

Seria necessário um capítulo inteiro para dar conta dos nomes que compõem a rede de solidariedade a que esta tese é devedora, mas espero que isso seja em parte solucionado pelo poder agregador das pessoas e instituições relacionadas a seguir. Agradeço aos meus pais, pela teimosia; ao professor Muniz Sodré de Araújo Cabral, pelo tempo dispensado, pelos conselhos acadêmicos, literários, os do amigo, os do homem, pelo bom-humor do sábio e a gentileza intelectual à qual sempre serei devedor, da mesma maneira que a sua amizade enriquecedora; ao Programa Internacional de Bolsas da Fundação Ford, que me deu a tranquilidade e o suporte necessários para que pudesse pesquisar e concluir esta investigação com a dedicação merecida, principalmente às professoras Fúlvia Rosemberg – que me ajudou não apenas como uma administradora de bolsa, mas principalmente com nossas discordâncias e convergências teóricas – e Maria L. Ribeiro, pela paciência materno-administrativa; à professora Liv Sovik, que me apresentou autores, críticas e perspectivas no momento certo; à professora Rosa Acevedo que, se antes me ensinara a ver a ordem no caos, agora vê como esse caos é ordenado por seu aluno; ao professor Manoel Sena Dutra, com quem debati desde o início, e por vezes sem conta, projeto, tese e as angústias de um “ser” amazônida; aos professores do Departamento de Periodismo I da Universidade de Sevilha, em especial a Antonio Garcia Gutierrez, mestre que ensina mundos, Francisco Sierra Caballero, Rafael Galina, Juan Carlos Fernando Serrato e Fernando Contreras, que direcionam, cada uma a sua maneira, seus trabalhos em nome da tolerância em tempos tão avessos a esse conceito; aos militantes do Centro de Defesa do Negro no Pará, em especial a Nilma Bentes e a colega Zélia Amador Deus; à Assessoria de Comunicação Social do Museu Paraense Emílio Goeldi; ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes; às trocas de dúvidas e impressões com o colega de bolsa Pedro Paulo Piani; a Javier Moreno, Alicia Reigada, Rosalba Mancinas Chávez, que foram mais, muito mais do que colegas do outro lado do oceano, e agora os sinto sempre assim, tão próximos, por dentro; aos amigos Eduardo Guerra Murad, Emanuel Boff, Sandra Abdadla e Patrícia Saldanha, pela troca de estímulos, experiências e afetos; a Adauto Rodrigues, José Carlos Gondim, Danielle Redig, Roberta de Carvalho, André Farias, Elis Miranda e Rafael Straforini, os melhores amigos que eu poderia ter em momentos de crise, em momentos de

paz, a qualquer momento; aos “quilombolas” de hoje e aquele lá de trás; a Zumbi, pela metáfora inspiradora.

Em todo o mundo contemporâneo parece haver uma importante exceção ao processo aparentemente infundável de desintegração do tipo ortodoxo de comunidade: as chamadas “minorias étnicas”. Elas parecem reter plenamente o caráter atributivo do pertencimento comunal, a condição da reprodução contínua da comunidade. Por definição, no entanto, a atribuição não é questão de escolha; e de fato as escolhas que intervêm na reprodução das minorias étnicas enquanto comunidades são produto de coação mais que de liberdade de escolha, e têm pouca semelhança com o tipo de decisão livre imputada ao consumidor livre numa sociedade liberal.

Zygmunt Bauman, **Comunidade**

RESUMO

AMARAL FILHO, Nemézio C. Mídia e quilombos na Amazônia [Media and quilombos in the Amazon].

A análise feita aqui é sobre os discursos da mídia acerca do tema “remanescente de quilombo” no Brasil e mais especificamente na Amazônia. O foco maior é dado sobre os textos de revistas e jornais impressos que trataram do assunto “quilombo” no país e na Região. Tentamos compreender como o “remanescente de quilombo” e a Amazônia são apresentados pela mídia, como esta interpreta aquele novo conceito à sociedade. Não analisamos um veículo específico porque queríamos identificar um fio condutor narrativo que atravessa toda a sociedade contemporânea midiaticizada. O resultado de nosso levantamento mostra que a mídia ainda mantém um forte discurso racial, que auxilia na manutenção dos clichês que permitem a crença geral de que esses grupos vivem em comunidades secularmente isoladas e essencialmente negras, perdidas no tempo e espaço. A mídia tampouco contribui para um debate das discussões “étnico-raciais”. Ainda impede o aparecimento do “quilombo” como uma metáfora comunitária integradora.

Palavras-chave: Comunicação. Cultura. Política. Amazônia. Mídia. Quilombo.

ABSTRACT

AMARAL FILHO, Nemézio C. Media and quilombos in the Amazon [Mídia e quilombos na Amazônia]

This analysis is about media discourse concerning *remanescentes* [descendants] as a *quilombo* [former fugitive slave community] in Brazil and more particularly in the Amazon. The biggest focus is upon texts from newspapers and magazines related the issue “*quilombo*” in the country and in the Amazon. We try to understand how the *remanescentes* as a *quilombo* and the Amazon are represented by media, and how the media represents this new concept to society. We do not analyze a specific medium because we mean to identify a narrative conducting thread that crosses all the contemporary media society. The results of our research show that the media still remains a powerful racial discourse that helps to keep *clichés* leading to a general belief that such groups live inside secularized isolated essentially black communities, lost in time and space. The media is no helps either to public discussion about “ethnic-racial” issues. Still hinder moreover the rise of “quilombo” as a really integrative communitarian metaphor.

Key-words: Communication. Culture. Policy. Amazon. Media. *Quilombo*.

SUMÁRIO

PREFÁCIO.	1
INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO 1	
1.0 NEGRA AMAZÔNIA.	
1.1 Para além do conceito de “raça”	19
1.2 O negro na mídia.	37
1.3 O negro “ganhou” a mídia?	51
1.4. A mídia “vê” a Amazônia.	63
1.5A invisibilidade midiática do negro na Amazônia.	79
CAPÍTULO 2	
2.0 O QUILOMBO	90
2.1 A construção midiática do quilombo moderno	95
2.2 A construção social do discurso “remanescente de quilombo” na mídia.	104
CAPÍTULO 3	
3.0 A METÁFORA QUILOMBOLA	118
3.1 Cruzando ferramentas metodológicas	120
3.1.1 A crise da imprensa tradicional	121
3.1.2 A crise da autoridade etnográfica	123
3.2 Uma etno-reportagem	126
3.3 A imprensa e o “remanescente de quilombo”: um “distanciamento”	132
3.4 A metáfora quilombola à luz do pensamento de Stuart Hall: uma possibilidade interpretativa	150
CONCLUSÃO	161

PREFÁCIO

Sempre achara aquela bicicleta horrível. Pesada, feia, e como toda bicicleta cargueira, grande demais. Mas aquele era o veículo mais rápido de que eu dispunha para chegar ao telefone público mais próximo. Eu acabara de passar no vestibular e pedalava debaixo de um sol de duas horas da tarde que, na Amazônia, é particularmente exaustivo. A incidência direta do sol e a umidade não poupam ninguém. Por quase dois anos eu trabalhara com aquela bicicleta, que era do meu pai, fazendo pequenos “bicos” enquanto estudava para o vestibular em uma escola pública. Por sorte, o governo do Estado no último ano do meu então Segundo Grau (atual Ensino Médio) apostou na efetivação de um curso preparatório para o vestibular em algumas escolas públicas. Eu estudava no segundo colégio mais antigo do país em funcionamento, o Paes de Carvalho, em Belém, que teve os alunos beneficiados pela medida governamental. Ali conheci um professor de espanhol com quem fiz amizade. Ele me prometera que se eu entrasse no vestibular conseguiria um estágio na empresa de publicidade de um amigo. Quando prestei o concurso para a Comunicação, a única dúvida que tinha era: “Jornalismo ou Publicidade?” Ainda carregava essa dúvida enquanto pedalava pela segunda vez na periferia onde morava para cobrar a promessa, mas aquela era uma oportunidade que eu não podia deixar passar, principalmente porque enfim me livraria daquela bicicleta. Dois quilômetros longe de minha casa, eu pude ligar para o professor. Seu constrangimento do outro lado da linha era palpável: seu amigo dissera que não poderia contratar um negro porque ele também queria que este estagiário trabalhasse como relações públicas, uma tarefa que, em sua opinião, não poderia ser executada por alguém “de cor”. Consolei o professor, um hondurenho branco e normalmente bem-humorado: não é sua culpa, deixa pra lá. Pedalei surpreso e triste de volta para casa, mas no meio do caminho, naquele 1990, tomei a decisão que definiu o meu futuro: eu seria jornalista.

Esta história me veio imediatamente à cabeça quando decidi escrever este prefácio para situar o “lugar do autor” na pesquisa ou o “lugar de onde se olha para o objeto investigado”. De certa maneira, levei os anos do doutorado para chegar a conclusão que, se esta explicação não era necessária, era pelo menos útil, indicativa, já que enfrentei uma

temática tão “próxima” quanta a negra em minha tese. Não que acredite que o “distanciamento” seja um elemento que aufera maior credibilidade; como se sabe, às vezes isso pode funcionar de maneira justamente oposta. Por outro lado, me pareceu mais decididamente honesto relatar os vieses nem sempre objetivos que me levaram a tal tema e como lidei com eles em seguida. Que o leitor decida até onde *meu lugar de fala* formou as argumentações apresentadas nesta tese e até que ponto as distorceu. É por isso que neste ponto não estamos numa “introdução”, mas numa apresentação, num prefácio que pretendo esclarecedor.

Anos depois de me tornar jornalista, optei pelo retorno à academia. Primeiro, para tentar entender a Amazônia, por isso um mestrado em Planejamento do Desenvolvimento do Trópico Úmido, no Núcleo de Altos Estudos Amazônico da Universidade Federal do Pará. Eu estudei o conteúdo dos discursos jurídico e jornalístico acerca dos “marginais”, dos à margem do processo político-econômico, no pós-Segunda Guerra Mundial em Belém – prostitutas, imigrantes, desempregados, o processo de marginalização feminina... e os negros, personagens com quem, quando iniciei a pesquisa para a dissertação, não pensava em trabalhar. Mas eles simplesmente saltaram à pesquisa, impondo-se como sujeitos-objetos. Depois de anos trabalhando como repórter em veículos de comunicação *da* e *sobre* a Amazônia não deixei de notar que a temática negra na pesquisa em Comunicação e no ofício jornalístico em particular demandava sempre abordagens tímidas. Entretanto, nas ruas, nas redações, na academia, o racismo não precisava gritar para se manifestar. Ele simplesmente era. É.

Pensava nisso enquanto caminhava pelo centro de Sevilha, na Espanha, em busca de uma imobiliária. Ao meu lado duas jovens, brancas – uma alemã loura e uma espanhola morena. Tivemos problemas no apartamento que dividíamos na cidade: os pais do proprietário tinham de se mudar com urgência para lá. O mercado imobiliário de Sevilha vive em função do período letivo dos estudantes, e assim em algumas épocas do ano é muito fácil alugar imóveis, enquanto noutras é quase impossível. E eu estava receoso do racismo local, depois de algumas amostras que tivera. Estava na Espanha porque como bolsista internacional da Fundação Ford eu conseguira financiamento para um doutorado-sanduíche no Departamento de Periodismo I de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Sevilla. Queria poder comparar as formas do racismo discursivo na mídia

da Espanha e outros países com as do Brasil, familiarizar-me com outra bibliografia e outras interações humanas.

Durante nossa caminhada, subitamente me veio à mente uma conversa que tive com minha mãe, uma analfabeta nascida no interior do Pará e que nos ensinava, a mim e a dois irmãos, por meio de sua prodigiosa memória oral. “Então tu estudas isso?”, perguntou ela, mais para si mesma, depois de eu tentar outra vez explicar o que fazia como aluno do curso de Pós-Graduação em Comunicação da UFRJ. Mamãe viera do município do Moju até a capital do Estado, Belém, quando era nem criança nem adulta, para trabalhar na casa de parentes próximos, naquela estranha relação público-privado, que ainda hoje rege muitos convívios nos lares brasileiros. Conheceu meu pai – um mecânico que estudara até a quinta série –, casaram-se e foram morar no Guamá, então um dos bairros mais violentos da periferia da cidade. “No Moju nasci num lugar onde a maioria era de pretos. Todo mundo conhece o lugar como África”, ela completou. O Programa Raízes, autarquia do Governo do Estado que investiga as áreas de “remanescentes de quilombo”, objeto de minha investigação, confirma a existência de uma área “quilombola” com este nome. Eu não tinha a menor idéia quando comecei a pesquisa que minha mãe era uma “remanescente”. Nem ela.

Essa lembrança me fez sentir mais confortável quando entramos os três na imobiliária. A nossa frente, a recepcionista negra, que depois eu viria saber ser da Guiné Equatorial, uma ex-colônia espanhola, parecia ser a senha para que não tivéssemos mais problemas dali em diante. Mal sentamos a sua mesa de trabalho, ela voltou-se para minha amiga espanhola e disse que seria quase impossível alugar um apartamento por aquela imobiliária. Questionada do motivo, ela apontou para mim. “Por causa dele”. Ela, que inicialmente imaginou que eu não falasse o castelhano por, provavelmente, ser mais um dos negros que chegavam ao país em *pateras*, pequenas e toscas embarcações utilizadas por negros da África subsaariana na tentativa de cruzar o Mediterrâneo até o Sul da Espanha, ou saindo do sul de Agadir, no Marrocos, até as ilhas Canárias, enfrentando 20 horas das águas do Atlântico. Quando não morriam na travessia, estes imigrantes, os *sin papeles*, chegavam a Andaluzia, e de lá o objetivo era alcançar Madrid ou Barcelona, ou ainda Londres e Paris. Isso era o mesmo que dizer que a maioria dos negros que perambulavam por Sevilha, sem saber se o negro desconhecido ao seu lado fala sua língua (Francês?

Inglês? Apenas a língua nativa?) eram ilegais. Poucos falavam castelhano, como eu e a recepcionista com quem conversávamos. O drama dos subsaarianos era um dos motivos das dificuldades para se obter um imóvel por uma temporada, mas não só.

Disse que era brasileiro e a recepcionista retrucou que para os donos dos imóveis isso era indiferente. O problema da imigração na Espanha data de 13 anos, recrudescida depois da chegada do euro. Na verdade, a maioria não sabia lidar com o diferente. Ser brasileiro, e não africano, naquelas circunstâncias, de fato era uma vantagem, mas era necessário tempo e oportunidade para explicar. Não tínhamos nenhuma das duas coisas. A avó de minha companheira espanhola, de Madrid, de 83 anos, falara pela primeira vez com um negro quando foi passar uns dias com a neta em Sevilha antes de recebermos a notícia que deveríamos sair dali. A anciã me olhava com fascínio e surpresa. Para piorar a situação, a guineana nos disse que os proprietários de imóveis do centro de Sevilha onde queríamos morar eram bem conservadores. Orientavam a imobiliária a não alugar para negros, mexicanos, chineses, peruanos, marroquinos, mulheres solteiras com filhos... A funcionária não devia nos dizer isso, mas o fazia para que não perdêssemos tempo por aí. “Hijos de puta”, esbravejou envergonhada a espanhola. “Joder”, suspirou quase chorando a alemã. Olhei para minhas duas companheiras e brinquei: “Ora, poderia ser pior: eu poderia ser mulher, filha de peruana negra com chinês, nascida no Marrocos, deficiente física, solteira e com uma criança de colo”.

Eu as forcei a aceitar a única decisão racional: tentaria algo sozinho ou voltaria para casa. Na universidade, além da solidariedade incondicional dos professores, jovens que eu nunca vira e alguns que sigo sem saber quem eram até hoje começaram a procurar apartamento para mim, mesmo sem que eu soubesse. Havia pessoas como eles e gente que escrevia *white power* no banheiro da faculdade, recado para os latino-americanos e para mim, então único negro em todo prédio da Facultad de Comunicación. Não havia negros nem entre o pessoal dos serviços gerais. Depois de ouvir até propostas sexuais para dividir um apartamento, um amigo da madrilenha, um ativista de esquerda, conseguiu um quarto para mim na casa de sua ex-namorada argentina. Convivendo “lá fora” com tantos outros das Américas do Sul e Central, pela primeira vez, de fato, me senti fazendo parte *de uma* comunidade latino-americana. E senti isso ao Sul da Europa, e não no Brasil. Não pude deixar de pensar nos textos de Stuart Hall e Kwame Appiah sobre essa... sensação cultural,

ao mesmo tempo em que refletia sobre os sentidos da *vinculação*, como os conceituados por Muniz Sodré, tanto que esta tese é também fortemente influenciada pelos escritos destes autores – e qualquer erro de interpretação deve ser obviamente atribuído a mim. Percebi que já me sentira à vontade antes, ou seja, *integrando uma comunidade*, durante um encontro de bolsistas da Fundação Ford de todo o Terceiro Mundo, em Oaxaca, no México. Mas agora era diferente: andávamos juntos discutindo, de maneira acadêmica ou não, os problemas do nosso continente, e algumas poucas vezes para nos proteger do *skinheads* que vinham de Barcelona e Madrid para as festas em Andaluzia. Tivemos mais sorte que um jovem negro que fora espancado na belíssima cidade de Granada, no mesmo final de semana que estive ali em visita turística. O rapaz, que estudava na universidade da cidade, desistiu da Espanha peninsular e voltara para as Ilhas Canárias. Me perguntava se suas feridas um dia cicatrizariam.

Por outro lado, fui “adotado” por alguns torcedores do Sevilla Futebol Club, que se encantaram comigo ao saber que eu era brasileiro, “igual” aqueles de todas as cores que faziam maravilhas nos gramados espanhóis. “Viva a miscigenação!”, gritou um deles depois que o Sevilla ganhara do maior rival, o Betis. Todos aplaudiram, e entendi que tudo aquilo era para que eu me sentisse um pouco mais em casa. Não pude deixar de fazer uma comparação entre Sevilla e a Londres pré-atentados de 2005, cidade que conheci num inverno incrivelmente rigoroso, cidade que transpirava cosmopolitismo, mas que como toda a Europa ocidental enfrentava um dilema: não é possível mais viver sem os imigrantes, a economia não sobreviveria... então, o que fazer com eles? “*It’s not racist to impose limits on immigration*”, informavam os enormes *hoarding* (outdoors) financiados pelo partido conservador britânico. “*Are you thinking what we’re thinking?*”, completavam. O que acontece quando essa fingida tolerância torna-se obsoleta? Atentados terroristas? Violência racial como os espancamentos mais ao norte da Inglaterra ou a revolta dos imigrantes e seus descendentes nos subúrbios de Paris? Que sentido é esse de “comunidade” que queremos? O que me instigava intelectualmente era a possibilidade de *comunicar a tolerância*, e de se comunicar isso *para fora* das comunidades que se tentava isolar. Naquele momento eu pensava – e já não sei porque apaixonado por ela – no futuro de Sevilla, no futuro da tolerância em Sevilla. E refletia sobre esta questão político-integradora em minha festa de despedida com mexicanos, espanhóis, argentinos, croata,

italianos, peruano, alemães. Precisávamos mais do que eventos individuais isolados. Era preciso fazer sentido coletivo, *mais* coletivo. Assim, minha opção por estudar os discursos da mídia sobre comunidades subalternizadas na Amazônia me pareceu poderosamente adequada.

De volta ao Brasil tentei arrancar um pouco mais de minha mãe histórias sobre sua “África”. Não havia um esquema em sua cabeça. Suas lembranças não estavam presas a uma âncora conceitual do que seria um “remanescente de quilombo”. Suas lembranças eram livres. Assim como as minhas, que me levavam aos últimos dias antes de sair de Sevilha. Eu observava senhores e senhoras idosas conduzindo orgulhosos, em carrinhos de bebês ou pelas mãos, seus netinhos pelas ruas estreitas da capital da Andaluzia. Aqueles que eu havia aprendido a pôr o rótulo fácil de “conservadores” e “racistas”. Seus bebês (meninas quase todos) eram africanos e chineses. Vários espanhóis os estavam adotando. Contra todo o fatalismo racializado, cultural e social o homem se mexia. “Filho”, minha mãe me puxou de minhas lembranças. “Tu não sabes, mas te vendo assim, tão estudioso... voltei a estudar”. De algum modo em minha casa e no mundo, naquele momento e para sempre, eu encontrara o sentido.

INTRODUÇÃO

Os movimentos negros brasileiros foram apanhados desprevenidos naquele final da década de 1980. Depois de mais de vinte anos de opressão sob o regime militar, surgiu uma chance de assegurar direitos aos negros já na nova Constituição. Membros da Comissão de Índios, Negros e Minorias responsáveis por elaborar o documento que traria à sociedade brasileira a chamada “questão quilombola”, por meio do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, informariam bem mais tarde que o artigo só fora incorporado à futura Constituição quando o prazo para seu encerramento estava expirando (ARRUTI, 2003). O artigo garante que: “Aos Remanescentes das Comunidades dos Quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva devendo o Estado emitir-lhes os respectivos título”. E o que os negros que habitavam as chamadas “áreas de remanescentes de quilombo” ganhariam com aquilo? Num primeiro momento, ninguém poderia dizer que, efetivamente, saberia prever as conseqüências práticas da nova lei. Membro da citada comissão, o antropólogo e então deputado José Carlos Sabóia admitiu que o artigo teve de ser meio improvisado, sem uma proposta clara, ainda que o assunto fosse socialmente relevante. A assessoria da à época deputada Benedita da Silva ligou para a militância negra do Maranhão, Estado onde o assunto era debatido a um certo tempo. Mas mesmo ali não havia uma discussão preparada sobre o tema numa perspectiva constitucional. A militância negra em São Paulo também possuía muitas dúvidas sobre o assunto. Mas o “momento político” e o Centenário da Abolição criaram o cenário ideal para que uma lei em benefício de negros brasileiros – ainda que seu impacto não tivesse sido plenamente avaliado – fosse aprovada no Congresso Constituinte. Benedita da Silva confessaria posteriormente que nem mesmo sabia da existência de “áreas de remanescentes de quilombos” no Estado do Rio de Janeiro (ibidem), sua terra natal. Mas, naquele momento, se havia uma chance de reparar parte das injustiças secularmente cometidas contra os negros em solo pátrio, então que fosse aproveitada.

Problema

Tanta pressa e falta de debate parecia estar de acordo, porém, com a própria instalação do Congresso Constituinte, cujo 1/3 de seus membros não tinham sido eleitos para tal fim. Mas aquela Assembléia Nacional Constituinte acabou sendo “legitimada por amplos debates nacionais e pelo seu conteúdo de restauração da democracia, uma vez que concedia anistia aos dirigentes políticos, militares, sindicais e estudantis” (SILVA, 2001). Neste contexto surgiu a categoria “remanescentes de quilombo” sem que se possa afirmar, em verdade, que houve um debate sobre o assunto na sociedade civil organizada, principalmente através de sua já principal tribuna pós-ditadura, a mídia.

Tal como uma pequena parte da sociedade brasileira, a imprensa começou a se ater ao assunto quase dez anos depois do ato constitucional, em 1995, quando o presidente Fernando Henrique Cardoso aproveitou para conceder os primeiros títulos de reconhecimento de domínio num emblemático 20 de novembro, Dia da Consciência Negra, alusiva a um dos poucos heróis negros reconhecidos no país, Zumbi, líder do mítico Quilombo dos Palmares. O longo período em que se registrou uma quase total ausência do assunto “mocambo”, “remanescente de quilombo” ou “terra de preto” nos jornais já pôde ser constatado pela própria imprensa, como escreveu na revista *Caros Amigos* a repórter Marina Amaral. Segundo ela, a primeira notícia na imprensa brasileira sobre o assunto é de 1978, quando dois jornalistas de Sorocaba escreveram sobre “uma exótica comunidade negra rural”, conhecida como Cafundó, distante 150 quilômetros da capital paulista. Ali habitavam 80 pessoas “que se diziam descendentes de quilombolas (...) e falavam, além do português, um dialeto de origem banto” (AMARAL, 1998, p. 19)¹. E ainda: “O caso acabou no esquecimento e ninguém deu muita bola para a possível existência desse tipo de comunidade, nem mesmo quando, ao final da Assembléia Constituinte de 1988, a hoje [em 1998] senadora Benedita da Silva (PT-RJ) conseguiu aprovação do artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal” (ibid.). O texto prossegue ratificando as informações já descritas

¹ A “descoberta” do Cafundó será desenvolvida no segundo capítulo.

acima quanto ao caráter improvisado da aprovação do artigo 68. Mesmo agora não há nenhum pesquisador que saiba o número exato das áreas de “remanescentes de quilombos” espalhados no país, algo que pode ser explicado por vários números não-coincidentes. Mas o fato é que os quilombolas “voltavam” à realidade nacional de maneira súbita, e a existência dessas comunidades na Amazônia tornava o assunto ainda mais surpreendente às discussões políticas no país. E afinal porque a mídia, principalmente a imprensa, tivera o assunto por tanto tempo longe de sua agenda? Por que esse “distanciamento”? Como a mídia passou a recuperar essa imagem do passado para o presente discursivo? Mais importante, como se deu o entrelaçamento discurso na mídia dessas três abstrações conceituais: o negro, a Amazônia e o quilombo? É que nos interessou aqui saber como a mídia representa o “quilombo” na Amazônia. E já que o discurso do “remanescentes de quilombo” ainda está sendo construído, como demonstraremos ao longo de nosso trabalho, também será nossa preocupação compreender como a mídia realiza o “discurso quilombola” e produz o próprio texto sobre essas comunidades no Brasil em geral e na Amazônia em particular. A medida em que consideramos que há um componente fortemente midiaticizável do discurso quilombola no debate político-“racial” brasileiro, como ele pode influir na produção de sentidos sobre a identidade do negro e da Amazônia nos textos da mídia?

Metodologia

Trabalhamos com a metodologia não apenas como uma ferramenta para a formulação de uma investigação científica, mas que ela própria funcione como um instrumento de análise, como “justificativa”, de vez que não se a quer fechada, apenas como mais um passo burocrático no devir da pesquisa. A mídia, pela vinculação com outros campos profissionais, é capaz de repercutir os processos sociais, estando hoje no centro de um debate que transcende as fronteiras de visões maniqueístas tal como a dicotomia clássica situava os “apocalípticos” ou os “integrados” (FAUSTO NETO, 1989, p. 13)². Aqui se entende a mídia não apenas como lugar de “acolhimento” das representações sociais, mas como um campo que se destaca “como agente que, dispondo de regras e poderes específicos, dá conta de operar a própria construção dos sistemas de representações” (ibidem, p. 13). Temos presente, por isso mesmo, as críticas de Bourdieu, antes de abordamos nossa proposta metodológica propriamente: “A divisão ‘teoria’/ ‘metodologia’ constitui em oposição epistemológica uma oposição constitutiva da divisão do trabalho científico num dado momento (como a oposição entre professores e investigadores de gabinetes de estudos). Penso que se deve recusar completamente essa divisão em duas instâncias separadas, pois estou convencido de que não se pode reencontrar o concreto combinando duas abstrações” (BOURDIEU, 2003, p. 24). Ele afirma que opções técnicas empíricas não podem ser separadas de uma possibilidade teórica de construção do objeto, e rejeita a escolha hermética de uma única técnica, em determinado trabalho, de recolha de dados. “Por exemplo, atualmente, certos etnometodólogos só se interessam pela análise de conversão reduzida à análise de um texto separado de seu contexto, ignorando totalmente os *dados* – que podemos chamar etnográficos – sobre o contexto imediato (o que se chama tradicionalmente a situação, sem falar dos dados que tornariam possível que se situasse a situação na

² “Os apocalípticos sobrevivem confeccionando teorias sobre a decadência; os integrados raramente teorizam e, assim, mais facilmente, operam, produzem, emitem as suas mensagens cotidianamente em todos os níveis”. Para o integrado, “não existe o problema de essa cultura sair de baixo ou vir confeccionada de cima para consumidores indefesos. O Apocalipse é uma obsessão do *dissenter*, a integração é a realidade concreta dos que *dissentem*” (ECO, 1987, p. 9). Esta teoria é posta em cheque, desde o aprofundamento dos estudos de recepção, com novas considerações teóricas sobre *um novo lugar* do receptor, este ativo, interativo. Tornou-se lugar comum a afirmação: *nem apocalíptico nem integrado*.

estruturação social”. E ironiza a adesão rígida a este ou aquele método de análise e coleta de dados: “E será tido como uma ruptura estrondosa com o monoteísmo metodológico o fato de se combinar a análise de discurso com a análise etnográfica!”(idem, p. 24-5, grifos do autor). E é justamente isso, a combinação das duas análises que esta pesquisa se propõe, para entender a representação do negro na mídia (principalmente nos textos da imprensa) e, “pensando relacionalmente”, o negro “remanescente de quilombo” na Amazônia – os embates discursivos dos agentes envolvido na disputa por formar uma opinião pública, no sentido descrito por Champagne (1998): aquela que fala de uma imposição de uma representação pública legítima de determinado grupo social; e que para, por meio da mídia, exista politicamente, referendado sobretudo pela imprensa, agente importante no processo de “democratização” política. Assim é que procedemos uma etnografia e uma análise de discurso.

A análise do discurso proposta aqui é aquela defendida e atualizada por Pinto (2002): tenta explicar, descrever e avaliar de maneira crítica os produtos culturais (textos) que circulam na sociedade produzindo sentidos, por meio de um modelo que sempre leva em consideração o contexto, observando as condições sociais que o engendraram ao utilizar os conceitos de discurso e ideologia e para a elaboração de um quadro comparativo. A análise do discurso foi realizada nos textos publicados sobre o tema em impressos, (jornais, revistas) TV e cinema, principalmente nas peças que se reportavam aos “quilombos” na Amazônia. Nosso foco principal, entretanto, se deu sobre os textos de jornais e revistas. O objetivo foi identificar o “discurso quilombola” na mídia e o da mídia sobre ele, na tentativa de caracterizar esta “realidade quilombola” que está sendo construída. O poder simbólico, a capacidade de produzir sentidos, muda de mãos ou pelos menos é questionado? A luta por seu comando tende a inclinações para este ou aquele lado dependendo de quem “tenha a última palavra” (PINTO, 2002) no embate discursivo? “O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo que Durkheim chama *conformismo lógico*, que dizer, ‘uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que

torna possível a concordância entre as inteligências’ ” (BOURDIEU, 2003, p. 9, grifos do autor).

A análise dos textos da mídia não se deu de maneira estanque ao longo da pesquisa. Quer dizer, não repartimos nosso trabalho em “teoria” e “empíria”. Há um constante entrecruzamento desses procedimentos ao longo de toda a investigação. Os textos midiáticos foram utilizados por nós para conversar com a teoria ao mesmo tempo em que davam concretude a esta e a punham à prova, em meio às especificidades que formam a própria circunscrição do campo da Comunicação. O que tentamos fazer aqui foi trabalhar com a interdisciplinaridade, tão pertinente a Comunicação, mas que essa interdisciplinaridade fosse o resultado da exigência do próprio objeto, midiaticizado por dispositivos técnicos (e não por qualquer fenômeno comunicativo), afeito a nossa disciplina: processos comunicativos no interior da cultura de massa, ou uma leitura do social a partir dos meios de comunicação (MARTINO, 2001). Também demos prosseguimento ao nosso trabalho observando o constante alerta metodológico de Muniz Sodré (2001, 2002b) sobre o agigantamento do campo; explicando melhor: ainda que não seja apenas midiocêntrica, a Comunicação não está em tudo, mas também não pode ser aprisionada na dicotomia observação/teoria, que compreenderia todas as dimensões do real (SODRÉ, 2001). “Evidentemente, o núcleo objetivo da cognição comunicacional inclui as tensões constitutivas do comum, em qualquer nível. O ‘eu’ e o ‘outro’ não são entidades prontas e acabadas, a serem conectadas por um nexo atrativo. Apreender cognitivamente o si-mesmo, compreender a dinâmica identitária – portanto, o vínculo entre o ‘si’ genérico e o ‘si mesmo’ singular, mediado pela transcendência do Outro – está no cerne do problema comunicacional” (SODRÉ, 2002b, p. 223).

Foi por isso que, além da análise dos textos da mídia sobre o “quilombo” fomos ao *campo*, recolhendo a leitura que os membros de duas comunidades, em processo de discursivo de aquilombamento, apreendiam o discurso do “remanescente de quilombo” e como se dava sua ação política a partir de então. Para isso, estivemos em duas “comunidades quilombolas” amazônicas localizadas na Ilha de Marajó (Caldeirão), no Pará, e no município de Cametá (Mupí), no norte do mesmo Estado. Uma vez que a principal proposta deste trabalho é a relação entre mídia e “quilombos” na Amazônia, nos pareceu pertinente investigar como o “discurso quilombola” surge *dentro* da

comunidade, *se surgia* de fato ou é um mundo simbolicamente construído *de fora para dentro*, confrontando com o a ordem do discurso jornalístico quando das rápidas incursões dessa mídia sobre o assunto. Realizamos uma *etno-reportagem* (que, não sendo nem o trabalho do antropólogo nem do historiador, explicitamos no terceiro capítulo) nessas áreas, saindo das comunidades quilombolas para sua representação na mídia e daí na sociedade, na tentativa de se apanhar o fio narrativo, a *vinculação* entre o “Eu” e “Outro”. “Vinculação, entretanto, é muito mais do que um simples processo interativo, porque pressupõe a inserção social do sujeito desde a dimensão imaginária (imagens latentes e manifestas) até a deliberação frente às orientações práticas de conduta, isto é, os valores. Aqui se faz necessariamente presente o sentido ético-político do bem comum. Isto torna a questão comunicacional política e cientificamente maior do que a se constitui exclusivamente a partir da esfera midiática” (ibidem, p. 223-4).

Para a concretização da idéia de uma *etno-reportagem* amparamo-nos fortemente na análise de James Clifford (2002) sobre a experiência etnográfica (e a crise da autoridade etnográfica): quando se olha a cultura como um conjunto de texto a se interpretar tem-se

o processo através do qual o comportamento, a fala, as crenças, a tradição oral e o ritual não escritos vêm a ser marcados como um *corpus*, um conjunto potencialmente significativo, separado de uma situação discursiva ou ‘performativa’ imediata. No momento da textualização, este *corpus* significativo assume uma relação mais ou menos estável com um contexto; e já conhecemos o resultado final desse processo em muito do que é considerado como uma descrição etnográfica densa. (...) São criadas áreas sinédoques nas quais as partes são relacionadas a todos, e através dos quais o todo – que usualmente chamamos de cultura – é constituído”(CLIFFORD, 2002, p. 39, grifos do autor).

Da mesma maneira que “a etnografia é uma interpretação de culturas” o discurso jornalístico também o é. E se existe uma crise na autoridade etnográfica, a crise também é intensa na fala jornalística. Dessa maneira, interessa-nos aqui pontuar, como na análise de Ricoeur citado por Clifford, quando o “discurso” se torna texto; por exemplo, temos hoje um *discurso quilombola* construído inicialmente a partir de textos

etnográficos e, na ponta final do fio discursivo depois de outras mediações, tal discurso é reinterpretado pelos textos da mídia, principalmente os jornalísticos. “Para que o discurso se tornar texto, ele deve se transformar em algo ‘autônomo’, nos termos de Ricoeur, separado de uma locução específica e de uma intenção autoral” (ibidem, p. 40). Em nome da compreensão dessa autonomia discursiva, das crises da “autoridade etnográfica” e da fala jornalística é que optamos pelo que chamamos de *etno-reportagem*: um trabalho de comunicação usando ferramentas etnográficas para nos auxiliar na identificação daquilo que é culturalmente performático, alegórico³ na posterior compreensão midiaticizada do que seja o “quilombo” moderno. “A alegoria concede especial atenção ao caráter narrativo das representações culturais, às histórias embutidas no próprio processo de representação. Ela também rompe com o aspecto de continuidade da descrição cultural, acrescentando um aspecto temporal ao processo de leitura” (ibid., p. 66).

Com preocupação semelhante a de Clifford, Crapanzano (1986) alerta para as qualidades divinas que alguns pesquisadores se atribuem na ida a campo: toda interpretação, toda análise de cada objeto, é passível de uma nova leitura, de uma reinterpretação, já que o poder de interpretação de cada pessoa possui limites. Crapanzano utiliza como exemplos clássicos da literatura etnográfica para sedimentar seu ponto de vista crítico acerca dos superpoderes do etnógrafo, dissecando textos de Catlin, Goethe e Geertz (este que familiariza constantemente o que deveria ser estranho para nós). Ele afirma que os três falham na tentativa de convencer o leitor, mas que esta falha é encoberta pela institucionalização dos significados, pelas interpretações. Porém, para Crapanzano, trata-se de argumentações insuficientes, até mesmo do ponto de vista retórico. Ele demonstra que os autores dos textos que analisou, não raramente, utilizaram mais as ferramentas da imaginação do que as da ciência para produzirem seus artigos.

Assim, o estudo de comunidades que têm no discurso uma de suas principais armas políticas, de produção de subjetividade, demanda do etnógrafo um tratamento a exemplo do tradutor diante do texto literário, como explicitou Benjamin. Há um discurso, um texto sendo produzido, e que cabe ao tradutor, ao etnógrafo, fazer essa

³ Explica Clifford: “do grego *allos*, ‘outro’, e *agoreuein*, ‘falar’ ”, (2002, p. 65).

tradução “para fora”, ao mesmo tempo em que reconhece os estranhamentos inerentes aquele discurso de outrem. A traduzibilidade (*translatability*) do discurso do grupo para o exterior tem de ser entendida como um meio para sua comunicação, revelando o que é inerente ao discurso (BENJAMIN, 1985). Aplicar as características da escrita etnográfica, delimitada seu papel na pesquisa em Comunicação – respeitando a tradição antropológica – e, ao mesmo tempo, fugir das totalizações para descrever as diferenças, impõe-se como tarefa difícil que acreditamos ter enfrentado. “Em suma, a pesquisa é uma coisa demasiado séria e demasiado difícil para se poder tomar a liberdade de confundir *rigidez*, que é o contrário da inteligência e da invenção, com o *rigor*, e se ficar privado deste ou daquele recurso entre os vários que podem ser oferecidos pelo conjunto das tradições intelectuais da disciplina – e das disciplinas vizinhas: etnologia, economia, história”(BOURDIEU, 2003, p. 26). Decidimos ainda por estudo da situação atual das comunidades tituladas a partir de dados coletados junto aos órgãos oficiais, organizações não governamentais que tratam da questão negra (como o Centro de Defesa do Negro no Pará – Cedenpa) e por meio de depoimentos de “lideranças quilombolas” e pesquisadores. Grande parte dos textos jornalísticos impressos ou retirados da internet (fundamentalmente os referentes ao assunto “quilombo” no pós-Constituição de 1988) analisados nesse trabalho foram selecionados a partir da do banco de dados sobre a temática negra que mantém o Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes, no Rio de Janeiro.

Hipóteses, objetivos e proposições

Consideramos que a metodologia descrita acima foi a melhor opção para averiguarmos nossas hipóteses: os estereótipos, os elementos pré-construídos da mídia em geral e do jornalismo em particular impedem que o conceito de quilombo, como metáfora de resistência e elemento constitutivo do corpo social, seja entendido em seu presente histórico, no pós-abolição, o mesmo ocorrendo em relação ao entendimento mediado pela mídia do que seja a Amazônia. Ou seja, a mídia refere-se às três categorias, negro, “quilombo” e Amazônia, como distintas do que considera real, pela distância simbólica e, portanto, sem relevância cultural, política e discursiva diante dos temas que contemporaneamente compõem a agenda da grande mídia.

Nossos objetivos com estas opções de investigação foram identificar discursos na mídia em geral, e na imprensa em particular, sobre o negro, o “quilombo” e a Amazônia, em seguida analisar a relação entre mídia e o racismo discursivo. E ainda apontar a contribuição consciente e inconsciente da mídia na manutenção do racismo discursivo e, conseqüentemente, na quase ausência de debate midiático sobre a chamada “questão quilombola”, além de identificar os elementos que compõem a possibilidade do surgimento midiático de uma nova “metáfora quilombola” (que a um só tempo multiplica-se em metáfora política, cultural, numa palavra, simbólica e, nesse sentido, elemento concreto).

Por isso, esta tese foi dividida em cinco partes, contando com o **prefácio** situando o *lugar do autor na pesquisa* – a exemplo de Appiah (1997), concordamos que o leitor deva saber “o lugar de fala do autor”; assim, um prefácio que, se não necessariamente científico, foi construído para ser solidamente ético. Tem-se esta **introdução** apresentando a pesquisa, funcionando com uma indicação teórico-metodológica que também se desenvolve ao longo da pesquisa. O **primeiro capítulo** começa com um enfrentamento teórico do conceito de “raça” nas ciências sociais, rejeitando-o – consciente do quanto é caro para muitos pesquisadores – como instrumento metodológico, por, como tentaremos argumentar, entendê-lo como um conceito que não dá conta das necessidades discursivas das chamadas comunidades de minorias étnicas e como um construto *essencializante* e *guetificador*. Nossa argumentação foi construída no sentido de sugerir a necessidade de metáforas

efetivamente unificadoras e capazes de estabelecer o vínculo comunitário. O capítulo continua ao discutir os usos que se faz na mídia sobre o negro no Ocidente e no país, procurando mostrar as origens formadoras do imaginário sobre o negro que é difundido pela mídia. Da mesma maneira, é feita a análise das visões da mídia sobre a Amazônia, isolando-a para além de uma distância em escala puramente geográfica, mas também cultural; e, por fim, discutimos a reiteração midiática sobre a suposta ausência da presença negra na Região amazônica.

No **segundo capítulo** trabalhamos com as origens do quilombo desde a África enfatizando sua formação multi-étnica, passando pela construção midiática do quilombo contemporâneo. E, por fim, analisamos a construção social do discurso do “remanescente de quilombo” na imprensa, e na Amazônia, por meio da *ordem do discurso jornalístico*. Trabalha-se na análise dos textos da mídia, preferencialmente os da imprensa escrita, como se disse acima, identificando comportamentos, julgamentos posições sociais e os embates discursivos entre os atores envolvidos na legitimação do “discurso quilombola” e seu oposto.

É nesse sentido que o **terceiro capítulo** é, necessariamente, uma sequência lógica do segundo: passamos a definir mais concretamente os usos atuais de uma nova “metáfora quilombola”. Para tanto, optamos por cruzar ferramentas metodológicas (etnografia e reportagem), como mencionamos acima, discutindo brevemente a crise da autoridade etnográfica e da imprensa tradicional para procedermos a etno-reportagem. Em seguida analisamos o distanciamento cultural entre imprensa e o “remanescente de quilombo” para, enfim, fazer uma proposta de leitura da “metáfora quilombola” contemporânea à luz da teoria de Stuart Hall.

A **conclusão** apresenta as considerações finais e faz algumas sugestões propositivas (ainda que este não seja necessariamente um projeto de intervenção) à medida que duvida da capacidade transformadora da grande mídia, dialogando com o conceito de *bios midático* (SODRÉ, 2002) para fazer ver a midiatização política dos debates envolvendo as minorias – da maneira como conceituadas por Sodré (2005), como um elemento com desejo efetivo de mudança –, os grupos subalternizados, que só podem ter o discurso existindo para a sociedade se midiatizado. Discutimos como essa

mediatização do discurso comunitário, e mais especificamente das “comunidades de remanescentes de quilombo”, pode ser desenvolvida.

1. NEGRA AMAZÔNIA

1.1. Para além do conceito de “raça”

Para iniciarmos nossa investigação acreditamos ser necessário discutirmos o conceito de “raça”, questionando sua aplicabilidade teórica. A este trabalho interessa o entendimento da “raça”, “etnia”, “racialismo” e “racismo” porque trabalhamos com a análise crítica dos conceitos que a mídia utiliza para referir aos negros brasileiros em todas as suas ações sociais e, mais especificamente ao nosso trabalho, para tratar do “remanescente de quilombo”. Quase sempre a mídia se refere aos negros por meio de um discurso racial, racializado, excludente. Tentamos aqui proceder a desconstrução desse discurso atentando para o que se convencionou chamar arbitrariamente de “raça” humana. De antemão, parece-nos que o conceito de “raça” não dá conta das complexidades contemporâneas para quem lida política e cientificamente com o racismo, e mesmo com para quem é vítima dele. Do mesmo modo, é oportuno o questionamento de conceitos como “raça” e “etnia” que têm oferecido algumas das bases teóricas para a edificação de metáforas que tem como objetivo a mobilização de grupos sociais, considerando-se, evidentemente, que metáforas têm sido usadas por grupos dominados e dominantes. Novas alternativas no campo teórico parecem se fazer necessárias e assim as Ciências Humanas (e as Ciências Sociais Aplicadas) devem considerar a possibilidade de serem questionadas pela não atualização do próprio discurso, ou pelo uso de discursos que não explicam (interpretam) o presente social. O discurso construtor do “remanescente de quilombo” não tem como se esquivar dos efeitos desse debate, tanto aquele produzido pela militância quanto o erigido entre os muros acadêmicos e, posteriormente (às vezes, simultaneamente), ecoados na mídia.

Mesmo na África, o quilombo é transcultural em sua origem (MUNANGA, 2001) e hoje, no Brasil, não é um ponto isolado em áreas rurais povoadas única e exclusivamente por negros, como o senso-comum faz supor (como veremos no capítulo 2). Assim, os quilombos revelam seus moderadores – negros, brancos e mestiços (com todas as

implicações que esta última categoria traz consigo, principalmente no caso brasileiro)⁴. Ora, se um dos critérios para as cotas – que nos parecem extremamente oportunas – for a “raça”, como insistir nesse direito se “raça” não existe?⁵ O conceito nativo como critério seletivo é suficiente? Aparentemente, o que se define no Brasil como “raça” não abraça toda a dimensão do problema. Talvez, neste ponto, o termo *negro*, como defendeu Munanga – embora ele observe a existência social da “raça” – seja mais preciso, político e ideológico: *negro* virou metáfora de resistência, elemento agregador; “raça negra”, não; com exceção, talvez, para uma militância mais atávica.

No século passado, o termo *negro* começou a ser ressignificado no país. Era sinônimo de expressão pejorativa no final da década de 30, mas começou a adquirir uma conotação positiva depois de empregado pelos primeiros etnógrafos da cultura negra no Brasil, a exemplo de Raimundo Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Manuel Querino, Gilberto Freyre e Edson Carneiro. O termo *negro*, como *afro-brasileiro*, foi utilizado por estes autores para se referir à cultura dos negros, componentes da cultura popular de influência africana. Em seguida, o termo foi popularizado – e, evidentemente, politizado – por outras entidades como a Frente Negra Brasileira, o Teatro Experimental do Negro, a Pastoral do Negro da Igreja Católica e o Movimento Negro Unificado. Na década passada, até mesmo o governo passou a usar o termo em situações em que definiria determinadas populações como preta ou parda, ainda que não tenha se desprendido da “raça” como categoria.

⁴ A adequação de conceitos de cunho “racial” também é um problema urbano quando se sabe, por exemplo, que, no processo seletivo para o ingresso na Universidade Nacional de Brasília, uma jovem loura de olhos verdes se inscreveu no vestibular no percentual de 20% destinados a negros. Ela justificou sua decisão porque seu pai seria negro (*Jornal da Band*, 15/04/2003; *Jornal Nacional*, 15/04/2004), isso num país em que o racismo, como se sabe, está em acordo com a cor da pele; e, portanto, aquela “moça loura da ‘raça’ negra” jamais seria discriminada.

⁵ Tal pergunta pode parecer ingênua ou mesmo incabível para muitos estudiosos ou militantes. Mas fora do mundo dos “especialistas”, ou seja, a maior parte do universo discursivo, as coisas são diferentes. *Revista*, um suplemento dominical do jornal *O Globo* apresentou em seu nº 14 a seguinte chamada de capa: “*Ciência e vida. A genética revela que não existem raças no Brasil*”. Ou seja, podem até existir “raças” humanas em outras partes do mundo, mas no Brasil, terra miscigenada, isso não ocorre. No interior, a manchete: “*Todas as cores do mundo: caleidoscópio étnico do Brasil é um dos maiores desafios para uma revolução na medicina inspirada em revelações do genoma*”. O texto de duas páginas fala sobre a dificuldade de estabelecer um conceito racial no país e o desejo dos geneticistas de abolir o conceito de raça da medicina, embora se admita que o “Brasil tem remédio cuja bula exclui a população negra”, referindo-se aos problemas de saúde dos negros (*Revista*, nº 14, 31out.2004). Com que conceito de se trabalhará agora? E se e quando a idéia de abolir a idéia de “raça” migrar do mundo genético ao social brasileiro com que conceito se trabalhará em defesa do negro? Ao mesmo tempo isso poderá ser o momento ideal para se criar um categoria que finalmente incluía e não ao revés, como “raça”.

“Atualmente, *negro* é uma categoria sociopolítica de conotação positiva e constitui, por assim dizer, o termo politicamente correto” (SANSONE, 2004, p. 73).

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

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

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

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

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

Maranhão, Alfredo Wagner (Ibid.) afirma que “não constitui estranheza constatar que se auto-definem como ‘pretos’ pessoas que se porventura fossem classificadas por traços morfológicos poderiam ser tomadas como índios (....) No sentido oposto, tem-se aquelas situações em que pessoas que por traços morfológicos poderiam ser definidos como ‘pretos’ se auto-definem com ‘índios’ (p.23). Tal atitude dessas comunidades tem motivos concretos para ocorrer”.

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

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

É lícito perguntarmo-nos, portanto: a diferenciação analítica pela “raça” é mesmo sinônimo de tolerância, ou trai-se, transformando-se justamente no seu oposto?

São muitas as maneiras que a “raça” é aplicada ao ser humano. Desde à diferenciação de grupos identitários como, no caso brasileiro, para se informar que se tem *raça* para executar determinada tarefa até a afirmação que determinada “raça” não tem caráter. O que nos interessa aqui, porém, é compreender como o conceito é utilizado tanto por aqueles aos quais interessa manter o discurso racista e segregador quanto pelos que da mesma palavra fazem uso para a reivindicação de direitos historicamente suprimidos – como alguns membros da militância negra brasileira e cientistas sociais –, além de entender o papel da mídia nesse contexto. Também é importante discutir a insistência na utilização de uma categoria que, como se sabe, é biologicamente insustentável. Voltemo-nos, pois, mais uma vez, à Biologia.

Durante seminário promovido pela Universidade Federal Fluminense, em 2003⁶, um doutor em Biologia, Sérgio Danilo Júnior Pena, deixou estupefata grande parte de uma platéia de estudantes de Ciências Sociais e Humanas e professores da área, quando afirmou: “Dos cerca de 35 mil genes que compõem o ser humano, apenas 20 deles determinam a cor da pele, a espessura dos lábios, o formato do nariz e o tipo de cabelo”. É um dado ainda mais “incômodo” para a situação no Brasil, onde o racismo é materializado principalmente pela cor da pele, e não por uma herança genética, como o verificado nos EUA e na África do Sul⁷: é biologicamente tênue o sustentáculo do racismo brasileiro.

“Biologicamente não faz sentido falar em raças humanas”, continuou Sérgio Pena: “Geneticamente, os europeus são as mesmas pessoas do norte da África, da Índia e os árabes”. Para ele, cor é uma casca virtual que reflete adaptações morfológicas após a saída do homem da África. Um europeu seria assim um negro descorado. Há mais: outros estudos mostram que, *“dependendo do caso, o genoma de um africano pode ter mais semelhanças com o de um norueguês do que com alguém de sua cidade”* (Super Interessante, No 187, abr. 2003, p. 45).

⁶ III Seminário Nacional Relações Raciais e Educação: Saberes, Políticas e Perspectivas. Universidade Federal Fluminense. 3 a 7 de novembro de 2003. Niterói, RJ.

⁷ Nestes locais predomina o *one-drop rule*: a regra de uma gota de sangue negro, um princípio essencialista que nos EUA isolou brancos e negros e em Cape Town, na África do Sul, criou uma categoria intermediária entre os classificados como brancos e os classificados como nativos (RIBEIRO, 1996).

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

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

Na mesma mesa-redonda em que Sérgio Pena fez sua palestra (“Epistemologia na pesquisa em relações raciais – a questão dos conceitos”), a antropóloga Giralda Seyferth informou que o conceito de raça surgiu há 250 anos, provavelmente na Itália. Por outro lado e na mesma mesa-redonda, o também antropólogo Kabenguele Munanga garantiu que o conceito de racismo surgiu por volta da década de 20 do século passado. Para ele, a concepção do racismo sob a ótica do campo biológico muda a partir dos anos 70 do século XX. O “novo racismo” se sustenta na noção de etnia (estrutura lexical e cultural), diferença e identidade cultural. “Mas as vítimas continuam as mesmas”. É por isso que Munanga usa, em sentido político e ideológico, as categorias sociais “branco” e “negro”. Etnia, para Munanga, não é uma entidade estática, nasce e desaparece historicamente. Isso justifica o fato de que não se pode falar de cultura negra ou branca no singular. Quando se usa *negro* e *branco* referimo-nos a sujeitos sociais porque “raça” não existe⁸.

Já Denis Blondin (1990) identifica uma problematização mais nas idéias de “raças” do que no racismo e sua evidência em particular. Desta maneira, cabe a pergunta: onde

⁸ Já no século XIX Max Weber propôs em *Economia e sociedade* o abandono da etnia como conceito sociológico por considerá-lo ambíguo e contraditório. Etnicidade funciona na prática como a dialética de uma comunidade e uma história, desenhando linhas identitária e diferenças coletivas (SODRÉ, 1995).

localizar teoricamente o racismo? Para justificar que outras formas de dominação, como entre sexos, classes sociais, ordens religiosas ou culturais ele se situa? Poderíamos perguntar se o racismo seria sempre dependente de algo. Blondin cita Albert Memmi, que incorpora a noção de vítima à sua concepção de racismo e não reconhece uma superioridade inata a cada grupo étnico, ainda que o autor discuta como o mundo se dividiu na noção de “raças”, principalmente a partir do olhar ocidentalizante: o racismo, assim, serviu para justificar agressões e atenuar consciências.

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

De outro modo, para o racialismo, o racismo é socialmente construído, como no caso do ódio americano contra os russos durante a Guerra Fria: não há, evidentemente, uma “raça” russa (apenas política e momentaneamente construída), uma vez que a antiga URSS era uma “colcha de repúblicas” unidas à força; nada que impedisse, porém, a idéia do americano médio, de que a “raça” russa (comunista, anti-libertária, uma negação à individualidade) era uma ameaça ao *american way of life*.

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

Negros (e mulatos) acreditavam que o termo *negro* era mais apropriado na luta contra a discriminação (RIBEIRO, 1996).

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

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

Porém, o recorte *racial*, defendido por Guimarães e utilizado com argumento para a obtenção das cotas, não seria justamente o problema? Claro que a oposição às cotas para negros feitas por cientistas como Fry e DaMatta está ao lado das questões ditas raciais, mas poderia ser mais profícua a discussão com eles sem o escudo teórico da “raça”: ninguém discorda que os negros são menos favorecidos que os “brancos” no Brasil. Mas isso quer dizer que há uma hierarquização cromática mais inteligível aos brasileiros quando a cor é utilizada politicamente de que o conceito de “raça”. Então porque insistir nele, social e biologicamente, enquanto instrumento analítico científico? As cotas, note-se, seriam para beneficiar a *raça negra*, socialmente e historicamente discriminada. Mas o que é a *raça negra*?

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

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

“Sob os ideais progressistas de negação de raças humanas e de afirmação de um convívio democrático entre as ‘raças’ vicejam preconceitos e discriminações que não se apresentam como tais, o que termina por fazer com que esses ideais e concepções continuem a alimentar as desigualdades sociais entre brancos e negros” (GUIMARÃES, 2002, p. 74). Entretanto, poderíamos perguntar se a não utilização da “raça” forçaria a parcela conservadora da população a formular novas justificativas para o seu preconceito, expondo-a ao próprio irracionalismo da proposta, à medida em que inventaria novas formas de exclusão. Tem-se que concordar com Guimarães, sem dúvida, quando ele afirma que “a

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

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

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

É com esta disposição que podemos fazer a mesma pergunta de Guimarães (1999, p. 59) para chegar, quem sabe, a uma conclusão diferente: “É legítimo, quer do ponto de vista

ético, quer do ponto de vista científico, utilizar o conceito de ‘raça’ nos nossos trabalhos [dos sociólogos]?” Para ele o conceito de “raça” voltou a ser importante “para as nossas ciências sociais” (p. 62) e antes dessa conclusão já apontara que

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

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

Toda a argumentação de Gilroy é fortemente calcada nas modernas descobertas da Biologia, o que se para muitos é prova incontestável de que a “raça” é um conceito que deve ser afastado de pesquisas sérias para outros é justamente a prova de que a argumentação do antropólogo inglês não contempla como deveria as nuances sociais do dia-a-dia, quase sempre indiferentes, pelo menos nos momentos primeiros, às descobertas dos tubos de ensaio. Mas nem mesmo essa segunda posição parece deixar de lado que, como pontuou Gilroy, os avanços da tecnologia vão ser refletir para o bem ou para o mal na

vida de grupos subalternos. Suas lideranças e pesquisadores precisarão de ferramentas conceituais para enfrentar, por exemplo, os ataques discursivos de cerceamento de direitos no período pós-genoma. “Raça” será uma ferramenta eficaz para a manutenção do avanço da luta desses grupos?

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

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

(...) o interesse renovado na “raça” e na etnicidade, no Brasil, faz parte de uma tendência internacional generalizada, que leva em conta três fatores interferentes inter-relacionados: o

papel dos meios de comunicação de massa e da globalização; a mudança da agenda política do mundo acadêmico; e a inexistência de uma perspectiva comparada madura e internacional sobre as relações raciais e a etnicidade no Brasil (Ibid., p. 14).

Concordemos por um momento que grupos subalternos (negros, índios) tenham em suas etnias e “raças” a força para reivindicações. Qual o poder futuro desse discurso diante do “branco” no momento em que a “raça” é posta em cheque? Não se trata aqui de negar o problema *racial* brasileiro, que existe socialmente, mas de entendê-lo a partir de outra categoria analítica, uma vez que a “raça”, acreditamos, pode voltar-se mais uma vez contra os grupos subalternos que dela fazem uso como instrumento metafórico de reparação de injustiças. “Raça” pode não possuir as respostas conceituais para futuros enfrentamentos teóricos e políticos, mas *negro*, talvez sim. “No Brasil, a negritude não é uma categoria racial fixada numa diferença biológica, mas uma identidade racial e étnica que pode basear-se numa multiplicidade de fatores: o modo de administrar a aparência física negra, o uso de traços culturais associados à tradição afro-brasileira (particularmente na religião, na música e na culinária), o *status*, ou uma combinação desses fatores” (SANSONE, 2004, p. 25).

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

No Brasil esta aparenta ser uma relação ainda mais complexa. Como discutir o pensamento racializado de brancos e negros, ou a relação entre negros e brancos se “aqui ninguém é branco”?, para apropriarmo-nos da provocativa observação de Liv Sovik (2004) num trabalho que estuda a representação das relações raciais nos meios de comunicação e procura formas de analisar a hipervalorização implícita do branco. A forma de ser branco

na produção cultural do Brasil se dá, segundo Sovik, em meio à convivência dos sentimentos de inferioridade e superioridade: a branquitude (palavra que, como coisa tão recentemente inventada, é estranha ao vocabulário nacional e denunciada como erro pelo corretivo do computador, ao passo que negritude não) é manifestada lembrando-se ansiosamente seus antepassados europeus e estudando o negro, ao lado de quem sua brancura é ressaltada (Ibid). É o que se observa também nas ruas e bares, indiferente ao desdém dos observadores europeus, uma vez que “só os europeus teriam direito a seu eurocentrismo” (Ibidem, p. 368), pano de fundo de todo poder branco. Mas isso importa lateralmente em terras brasileiras porque a branquitude não é genética, “mas uma questão de imagem. Portanto, tem um de seus principais campos de estudo nos meios de comunicação (...) Os produtos culturais de massa veiculam a cultura hegemônica, em sua articulação instável de diferenças internas à sociedade. O resultado, em geral, é de aparência branca, pois a branquitude continua sendo uma espécie de projeto para a Nação” (Ibid., p. 369-70).

Afirmamos em vários momentos deste trabalho que o Brasil vem repensando, forçosamente em muitos momentos, o seu modo de “ser racista”. Nos meios de comunicação, *campo* desta tese, o problema racial costuma ser tratado sempre com um mal disfarçado constrangimento de sua existência, problema muitas vezes estimulado pela própria mídia contemporânea, como esperamos demonstrar nos capítulos posteriores. “Como pensar o fato de que os brancos estão em evidência desproporcional nos meios de comunicação, mas que esse fato não parece criar constrangimentos?”, pergunta Sovik (...) “Aqui ninguém é branco, mas as louras reinam nos espaços públicos, o padrão de beleza ainda é europeu e a branquitude dificilmente é combatida porque sempre silenciada” (Ibid, p. 371). Os conflitos disfarçados entre negros e brancos vêm se tornando mais evidentes à medida em que o negro pressiona por mudanças.

A reação conservadora às cotas raciais para as universidades, o funcionalismo público e nos meios de comunicação (a televisão e a publicidade do governo federal) faz ressaltar os esforços em manter a hegemonia dos brancos na construção da etnicidade dominante. A imposição, por ato do governo federal brasileiro, durante a III Conferência das Nações Unidas contra o Racismo Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, em Durban, em setembro de 2001, do princípio de

quotas raciais no acesso à educação superior, deu ao governo uma imagem de consciência da desigualdade racial no país, que se ampliou com a aplicação de cotas raciais no acesso à educação superior às contratações de servidores públicos pelos ministérios. Em novembro de 2001, a Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro acrescentou uma lei que destinava metade das vagas nas universidades estaduais do Rio a alunos de escolas públicas, um dispositivo para fazer com que a população estudantil tivesse a mesma feição racial da população em geral: 44% negra ou parda. No vestibular para o ano letivo que começa no primeiro semestre de 2003, 643 vestibulandos que se declararam negros ou pardos se classificaram a partir das cotas raciais. De repente, os brancos começaram a anunciar-se como tais, a questionar afirmações de identidade racial negra que poderiam ser “mentirosas”: brancos fingindo ser negros para conseguir vantagens. Em lugar de afirmar a mistura racial, volta-se contra eventuais ambigüidades. A reafirmação da mistura racial, essa idéia eficaz, e a maior aceitação das análises baseadas em classe do que raça, ainda encontram um lugar na resistência menor a cotas para os alunos de escolas públicas, que agride menos o poder e o privilégio dos brancos (SOVIK, 2004, p. 372-3).

A longa citação acima é justificada pela lembrança de que no final do século XIX negros e mestiços eram apontados como os responsáveis por um devir não-civilizado (no sentido ocidental) do Brasil (SCHWARCZ, 2001), e agora são tidos como privilegiados por determinações políticas, o que estaria levando muitos brancos a se definirem como negros. Neste caso, sob o ponto de vista social-analítico, é de “raça” que estamos falando aqui ou da manutenção histórica de privilégios de indivíduos que se julgam socialmente brancos? Como responder as acusações de “privilégios” que a “raça” negra estaria usufruindo utilizando este mesmo conceito nos meios acadêmicos e políticos? Esta é, pelo menos, uma escolha historicamente coerente e eticamente aceitável? Principalmente quando se sabe que “nessa sociedade marcada pela desigualdade e pelos privilégios, a ‘raça’ fez e faz parte de uma agenda nacional pautada por duas atitudes paralelas e simétricas: a exclusão social e a assimilação cultural. Apesar de grande parte da população permanecer alijada da cidadania, a convivência racial é, paradoxalmente, inflacionada sob o signo da cultura e reconhecida como ícone nacional” (Ibid., p. 86). Que tipo de benefício aos grupos subalternizados a “raça” lhes proporcionou para justificar a manutenção do conceito como ferramenta analítica?

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

Retornando mais uma vez à análise de Appiah, o autor ganês enxerga falsidades inúteis e perigosas na idéia de “raça”, principalmente porque as objeções à “raça” pareçam teóricas demais. Mas, “se os africanos puderem unir-se em torno da idéia da Pessoa Negra, se puderem criar através dessa idéia, alianças produtivas com os afro-americanos e com as pessoas de ascendência africana da Europa e do Caribe, essas objeções teóricas decerto empalidecerão à luz do valor prático dessas alianças”. Ele lembra ainda que na Diáspora pessoas de várias cores uniram-se como vítimas do racismo (sul-asiáticos, hispânicos, árabes, turcos e, lembremos nós, os próprios quilombolas na Amazônia) e obtiveram avanços essenciais. “Em suma, penso ser bastante claro que uma concepção da raça enraizada na biologia é perigosa na prática enganosa na teoria: a unidade africana e a identidade africana precisam de bases mais seguras do que a raça” (Idem, pp. 243-45).

Em relação ao Brasil, Schwarcz afirma que desde há muito tempo que se a “raça” virou definição nacional, também é atributo do Outro, o que justificaria talvez o permanente questionar da identidade nacional. “Raça”, constata ela, apesar de desmontada teoricamente, identificada como categoria nativa que varia histórica e socialmente,

“continua presente como modelo descritivo e muitas vezes analítico”. E especula: “Quem sabe, no Brasil, parafraseando a expressão de Marshall Sahlins, o mito tenha virado história e a história, realidade; ou quem sabe a história não passe de uma boa metáfora” (2001, p. 78-86).

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

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

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

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

Receptor de órgãos humanos inglês: Mas como é que nunca vi
você antes?

Okwe (médico nigeriano), enquanto conta o dinheiro entregue pelo receptor: Somos gente que vocês não vêem: dirigimos seus táxis,
limpamos sua merda, chupamos seus paus...

Dirty Pretty Things (Coisas Belas e Sujas), de Stephen Frears.
1h47min. Inglaterra, 2002.

1.2 O negro na mídia

O brasileiro é racista. Tal constatação se torna mais evidente quando dita em público, em certos meios midiáticos, como programas de auditório, ou em espaços midiaticizáveis por excelência, a exemplo de uma assembléia parlamentar: não raramente há reações em contrário que podem ser verbalmente violentas. Assim, são proferidas afirmações que denotam o ufanismo da harmonia “racial”: “A maioria dos brasileiros não é assim”, “são poucos os brasileiros que não têm sangue negro nas veias”, seguindo-se uma infinidade de frases lapidadas desde os anos 30, quando Gilberto Freyre apresentou sua ainda influente teoria da democracia racial brasileira. Uma das peculiaridades do racismo brasileiro é sua sinuosidade – que, quando mencionada, acaba por minimizá-lo, que é outra forma sub-reptícia de negá-lo –, um dos elementos que explica as barreiras às freqüentes tentativas de conceituá-lo como uma invenção nacional. Que dizer, o brasileiro descobriu uma maneira de ser racista num país fortemente miscigenado: o racismo no Brasil, diferente do norte-americano ou do sul-africano, não é exercido em função da herança genética, mas tendo em vista a gradação cromática da pele. Quanto mais negro, maior a discriminação e vice-versa (ver, entre outros, RIBEIRO, 1996; SCHWARCZ, 2001; GUIMARÃES, 2003; VAN DIJK,

2003; SANSONE 2004). A proximidade cromática ao branco também é exigida aos indígenas do Brasil e dos demais países latino-americanos. Como observou van Dijk (2003, p. 111): “Não se trata de uma avaliação estética superficial, mas de uma simples regra comum que resume uma generalização profunda da hierarquia social e da dominação, segundo a qual, para um maior aspecto físico europeu, há mais possibilidades de êxito e prestígio social em todos os setores, político, empresarial, educativo, etc, enquanto os ‘outros’ permanecem relegados aos cargos mais inferiores ou aos níveis mais baixos da hierarquia”.

O racismo não é natural. “O racismo se aprende e, por tanto, se ensina, não surge espontaneamente a partir de experiências cotidianas. A sociedade necessita de categorias sociais de diferença, critérios de superioridade, isto é, uma legitimação para o seu racismo. Os meios de comunicação* e os discursos políticos ou didáticos são as fontes principais destes processos de comunicação e reprodução do racismo” (Ibidem, p. 110). O racismo no Brasil está quase sempre associado aquele exercido pelo branco contra o negro. E tal obviedade é aqui mencionada porque poderia ser sugerido cinicamente que, mesmo sendo exceções, os casos de racismo do negro contra o branco deveriam ser considerados numa análise como a nossa, mas entendemos que seria o mesmo que defender a criação de leis de proteção em favor do homem contra a violência da mulher, ainda que haja denominadores comuns no ato da discriminação e da violência, independente de gênero ou etnia. Optamos por trabalhar, então, com a evidência histórica do preconceito contra o negro questionando o papel da mídia nessa “reprodução” do racismo brasileiro, ou seja, como a mídia representa o negro no país.

Noutras palavras, quando a imprensa em particular e a mídia em geral reflete o pensamento racista do brasileiro, em que medida isso afeta a apreensão da imagem e do discurso sobre o negro? Por que há quase sempre uma conotação de exotismo quando a mídia brasileira se refere ao negro, inclusive quando o elogia? (bom de bola, faz música de “origem africana”, tem facilidade para dançar, o favelado, objeto do desejo sexual branco, a mulata, o rude) Como esse discurso midiático se transforma em ação do dia-a-dia? E ainda diante da constatação de que o negro quase sempre foi tratado de maneira estereotipada pela obra ficcional televisa brasileira (STAM, 1997; ARAÚJO, 2000; RODRIGUES, 2001; RAMOS,

2002; VAN DIJK, 2003)⁹, não é a primeira vez nem será a última neste trabalho em que nos deparamos com a palavra “exotismo”, uma vez que exótico pressupõe um *outro*, aquele que não pertence ao “nosso” grupo. E o negro nunca deixou de ser o “Outro” no ideal de Brasil de suas elites.

A compreensão da dificuldade de inserção ou da representação deturpada do ser negro na mídia passa pela compreensão da visão ocidental adotada pelo Brasil. É sempre bom recordar: “O racismo na América Latina tem suas raízes históricas no colonialismo europeu, assim como suas crenças e práticas” (VAN DIJK, 2003, p. 111). O racismo brasileiro é fruto de um olhar ocidental sobre o diferente, aqui especificamente sobre o negro. Se, por um lado, a elite do país exclui o negro do processo econômico, político e social, por outro ela se quer Ocidental, e a mídia, instrumento mantenedor do *status quo*, também tem seu foco apontado para esta direção.

É quase impossível não ver na televisão brasileira uma matéria sobre os imigrantes dessa ou daquela nacionalidade européia (e, mais recentemente, oriental também – japonesa primeiro e chinesa depois) que com seu talento, engenho ou cultura, ajudaram a formar o Brasil: lá estão eles, falando alemão, polaco, francês, espanhol ou italiano, com seus trajes típicos, em determinada data comemorativa ou quando de alguma partida de futebol envolvendo o símbolo nacional que é a Seleção Brasileira e outra equipe qualquer do Primeiro Mundo. Estes imigrantes são estereotipados, significados, positivamente. Em tempo e espaço comparativos muito menores, os negros brasileiros são lembrados no dia da Abolição (oficial) da Escravatura e no Dia da Consciência Negra, sempre como “aqueles que ajudaram a construir o Brasil”. Diferente de qualquer outro grupo étnico do Brasil, a esmagadora maioria dos homenageados não sabe com certeza seu país de origem (Angola? Guiné Bissau? Moçambique? Senegal?) porque as autoridades brasileiras, quando do fim da escravidão, ordenaram a queima dos papéis relativos ao tráfico de escravos, e também por isso não há como saber a língua da nação ancestral porque esta é desconhecida: fala-se o idioma do antigo colonizador, já que aqueles que não têm direito ao presente parecem não ter direito ao próprio passado.

⁹ Diga-se: ou os negros ocupam funções estereotipadas ou circulam entre personagens da TV como se o racismo não existisse no Brasil. Talvez o caso mais gritante dessa “ausência de racismo” tenha sido o verificado na novela *A Próxima Vítima*, da Rede Globo, em que uma família de classe média negra chegou mesmo a discriminar o namorado branco da filha.

* *Medios de massa*, no original em espanhol.

De outro lado, não foram poucas as novelas destinadas aos italianos que vieram ao Brasil já antes da Primeira Guerra Mundial, aos conhecidos portugueses, aos judeus, aos japoneses, aos árabes, sempre para demonstrar o lado histórico dessa brava gente – gente com poder de compra, certamente: fuja da tentadora armadilha teórica de que todas as motivações são culturais – na verdade, também possuem fortes colorações econômicas e políticas, como veremos.

A ficção televisiva destinada ao negro mostra-o quase sempre como escravo, esperando a benéfica ação dos abolicionistas ou mesmo a bondade do seu senhor. Quando ambientado no período contemporâneo, o negro é favelado, bandido, empregada doméstica, traficante, ou aquele que “podia estar roubando, mas está trabalhando” (como se lê em alguns textos de jornais, reforçando a idéia de que a marginalidade para o negro é muito mais que uma opção, é quase naturalizada certeza). O branco pode ser estereotipado, claro, mas sempre há personagens brancos “bons” que contrapõem o estereótipo negativo. Esta mídia se vê branca e quer o Brasil branco?

Se a resposta for sim, não é de estranhar que quem esteja no exterior, principalmente em países que recebem a transmissão das telenovelas brasileiras, imagine que o Brasil é majoritariamente composto por pessoas brancas e, mais curiosamente ainda, ricas. Na Espanha, por exemplo, muita gente na rua, e mesmo na academia, tem dificuldades em identificar o Brasil como pertencente ao chamado Terceiro Mundo, a não ser quando surge a lembrança da violência no Rio de Janeiro ou da ação do programa Fome Zero, que, ao pretender erradicar a fome no país, revelou um fator novo para muitos europeus (“há fome no Brasil?”). Não apenas as telenovelas auxiliam na manutenção da *lourice* de “primeiro mundo” brasileira, os comerciais de TV também. “Aí percebemos as conseqüências do desinteresse histórico da elite brasileira em formar um mercado consumidor amplo, em seu próprio país, e da preferência pela imigração da mão-de-obra européia no período final da escravidão, em detrimento do trabalhador negro” (ARAÚJO, 2000, p. 39). Araújo também recorda um artigo do historiador Roberto Pompeu de Toledo publicado na revista *Veja* (23 jun.1993) no qual uma brasileira que residia na Dinamarca enviou ao articulista vários recortes de jornais sobre a propaganda e os programas de TV que mostravam haver mais mulatas e japoneses na TV dinamarquesa que na brasileira (Ibid., p. 39-40). O Brasil é o segundo país do mundo depois da Nigéria em número de negros, e também é o segundo país

em número de japoneses depois do Japão¹⁰. O Brasil oculta sua população negra (e indígena e, em muito menor grau, amarela) valorizando sua ascendência européia de uma maneira quase esquizofrênica. Intentemos entender o porquê desse comportamento indo às origens do Estado brasileiro.

Ainda antes da proclamação da Independência do Brasil (1822), José Bonifácio de Andrada e Silva, o chamado “Patrono da Independência”, e tido mesmo em tempos atuais como um dos grandes nomes do pensamento brasileiro, defendia a necessidade de abolir o tráfico de escravos, “pois *somos a única nação de sangue europeu* que ainda comercia clara e publicamente em escravos africanos”. E se preocupava com as futuras leis do império (que ainda não era uma República): “Mas como poderá haver uma Constituição liberal e duradoura em um país continuamente habitado por uma multidão imensa de *escravos brutais e inimigos?*”. O pensador defendia uma nação de iguais; iguais sem aspas porque o projeto de Nação defendido por José Bonifácio não contemplava como cidadão pleno o negro no futuro Império do Brasil. “É tempo pois, e mais que tempo, que acabemos com um tráfico tão bárbaro e carniceiro; é tempo também que vamos acabando gradualmente até os últimos vestígios da escravidão entre nós, para que venhamos a formar em poucas gerações uma nação homogênea, sem o que nunca seremos verdadeiramente livres, respeitáveis e felizes”. Ele também acreditava que havia um certo risco divino na manutenção da escravatura do qual o cidadão brasileiro de então, de direito e de fato, deveria se precaver. “Tudo porém se compensa nessa vida: nós tirizamos os escravos, e os reduzimos a brutos animais, e eles nos inoculam toda a sua imoralidade, e todos os seus vícios”. E também apelou para a economia para sustentar seus ideais abolicionistas: “A lavoura do Brasil, feita por escravos boçais e preguiçosos, não dá os lucros com que homens ignorantes e fantásticos se iludem”. Não devemos esquecer que pouco depois de efetivada a Abolição, em 1888, a mão-de-obra negra, que enfim poderia receber por seu trabalho, foi substituída pela branca européia,

¹⁰ A força econômica desse último grupo o fez ser aceito plenamente pela elite branca brasileira. De discriminados na primeira metade do século XX, os japoneses hoje influenciam culturalmente o país, principalmente em sua culinária, notadamente nos Estados do Pará, São Paulo e Paraná onde estão mais concentrados. Brasileiros de todas as cores, em maior ou menor grau, mesclaram-se com os japoneses. Por outro lado, basta um passeio pelas ruas do Porto ou Lisboa, em Portugal, país apontado por brasileiros como racista e por vezes xenófobo, e se constata, entretanto, que há mais publicidade com negros em outdoors que no Rio de Janeiro ou São Paulo.

importada com o apoio oficial do governo brasileiro¹¹. José Bonifácio elaborou os artigos da lei para abolir totalmente o tráfico escravo em valores caros à incipiente elite brasileira e ainda mais caros ao pensamento eurocêntrico:

Para eles [para os artigos da lei] me aproveitei da legislação dos dinamarqueses e espanhóis, mui principalmente da legislação de Moisés, que foi o único, entre os antigos, que se condeou da sorte miserável dos escravos, não só por humanidade, que tanto reluz nas suas instituições, mas também na sábia política de não ter inimigos caseiros, mas antes amigos, que pudessem defender o novo Estado dos hebreus, tomando as armas, quando preciso fosse, *a favor de seus senhores*, como já tinham feito os servos do patriarca Abraão antes dele.

Abre-se o caminho para imaginarmos que, intencionalmente ou por um deslize, no fundo, o Patrono da Independência, pensava no fim da escravidão, mas que, em seu íntimo, os negros brasileiros continuassem a ver os brancos como “seus senhores”. Em seus textos também é possível ver as origens do ideal de embranquecimento: “Todo filho de mulato com um branco deve ser reputado branco e gozar de todos os privilégios de homens brancos, e índios”. E por fim uma justificativa política, militar e simbólica para o fim paulatino da escravidão. “Tema o Brasil que se formem novos Palmares de negros” (ANDRADA e SILVA, 2000, p.23-45, grifos nossos). O quilombo, para a sociedade branca, seguia sendo fonte de medo e respeito.

Se avançarmos século XX adentro veremos que, em 1941, enquanto Orson Welles, filmava *It's all true* no Brasil (para a Campanha da Boa Vizinhança com os EUA), a polícia do Estado Novo denunciou ao Departamento de Estado norte-americano que o diretor estava mostrando negros e pobreza demasiadamente. As filmagens foram interrompidas. O ex-presidente Theodore Roosevelt já tinha escrito um ano antes em artigo no jornal *Correio da Manhã* que o ideal brasileiro era que a “raça” negra fosse absorvida pela branca. Em 1945,

¹¹ Em 1986 foi ao ar a telenovela *Sinhá Moça*, da Rede Globo, que proporcionou algumas cenas com um raro acuro da situação dos negros após a proclamação da Abolição da Escravatura, fugindo do sempre propagado “racismo cordial”, tantas vezes reproduzido pela mídia televisiva. A cena final reflete um pouco o futuro dos negros no pós-abolição, ainda que mais pelo que deixa subentendido, não pelo que revela: “(...) Enquanto isso, Bá, a mãe preta que ficara na fazenda, está na janela com uma criança branca no colo, ao lado da Sinhá Moça, que exclama feliz: ‘São eles, Bá, os italianos’. Bá olha com desprezo para os estrangeiros e pergunta para a Sinhá: ‘Que diacho de língua é essa? [que eles estão falando]’, e se retira zangada para o interior da casa-grande resmungando: ‘Eu não gostei deles... eu não gostei deles’ ” (ARAÚJO, 2000, p. 219).

Getúlio Vargas destacou em decreto haver “a necessidade de preservar e desenvolver na composição étnica da população as características convenientes de sua *ascendência européia*”. (RODRIGUES, 2001, p. 119-120, grifo nosso). O mesmo decreto estabeleceu que “imigrantes serão admitidos de conformidade com a necessidade de preservar e desenvolver o Brasil, na composição de sua *ascendência européia*” (ARAÚJO, 2000, p. 28, grifo nosso). Ou seja, mesmo com *Casa-grande & senzala* de Gilberto Freyre defendendo o resultado da miscigenação racial como a verdadeira identidade do Brasil, o ideal branco, “civilizado”, ocidental, europeu, permanecia nos projetos pensados para a Nação brasileira. Não é necessário muito esforço para notar que o Estado brasileiro, principalmente depois da Proclamação da República, em 1889, não sabia exatamente o que fazer com “o problema do negro” em solo nacional. Como observa Sansone (2004, p. 95):

Como lidar com a África no Brasil era uma questão fundamental. A modernidade era imperativa e tinha que ser atingida, fosse “embranquecendo” a população através da imigração maciça de brancos europeus, fosse por uma melhoria geral das condições de saúde da população autóctone. O resultado final foi um pouco de cada coisa, nunca tendo sido hegemônica nenhuma dessas duas abordagens. Todavia, a despeito das opiniões deliberadamente diversas sobre o lugar dos descendentes da África na nova nação, tanto o racismo “científico”, que se baseava numa hierarquia racializada do desenvolvimento humano em que a “raça” branca ficava no topo, quanto os sonhos de incorporação da população negra voltavam-se para uma engenharia biológica: a criação de uma nova “raça” brasileira. Os traços africanos tinham que ser eliminados da vida das ruas e do mercado. As cidades brasileiras tinham que parecer “européias”, mesmo que a expectativa média de vida fosse pior que a da África.

E assim, bairros pobres eivados de negros, além da atividade econômica informal praticada pelos alforriados, foram combatidos. A religiosidade também não ficou de lado: somente na década de 1940 os terreiros de candomblé deixaram de ser registrados na polícia (Ibidem, p. 96). É conhecido o fato de que muitos jornais brasileiros apoiaram medidas anti-negros ou mesmo a manutenção do regime escravocrata, como o *Estado de São Paulo*. E a onda de influência dos principais centros decisórios do país, inclusive no sentido midiático, chegava às margens nacionais, como a Amazônia, criando comportamentos e justificando preconceitos: em outro trabalho, abordamos o discurso de jornais e documentos jurídicos das

décadas de 40 e 50 em Belém, capital do amazônico Estado do Pará, quando pudemos constatar os reiterados e estereotipados discursos contra o negro, e mais ainda contra a mulher negra, quase sempre retratada como prostituta ou baderneira (AMARAL FILHO, 2002). O discurso da imprensa e da Justiça, desta maneira, *guetificava* simbólica e fisicamente o negro, de vez que a discriminação, então socialmente aceita, transformava discurso em ação.

É muito difícil mensurar o quanto esse discurso mudou em favor dos negros atualmente e nos pontos que mudou: em 1996, a Fundação Cultural Palmares, do Governo Federal, promoveu um seminário em Brasília e São Paulo para debater a representação do negro na mídia brasileira e propor ações de enfrentamento. Apesar de quase 50 anos separar aquele momento do universo jornalístico de nossa pesquisa anterior, no seminário às vésperas do novo milênio Muniz Sodré apontava o dedo para o racismo da imprensa brasileira:

Vemos, por exemplo, um programa hoje, na imprensa brasileira, absolutamente nojento. Temos, nesse programa [*Manhatan Connection*], um jornalista que tem uma coluna no ‘O Globo’ e no ‘O Estado de São Paulo’, que é o Paulo Francis [já falecido], que faz uma campanha horripilante, insidiosa contra os negros. *Não vejo um protesto na imprensa*. Todo mundo acha graça, sem falar. Há quinze ou vinte dias atrás, ele dizia na NET [canal fechado então ligado a Rede Globo] cantora mormom lírica, mas americana, é uma boa cantora, apesar de ser negra (SODRÉ, 1996, p. 55, grifo nosso).

Muniz Sodré se refere ao problema fundamental quando se discute negro e mídia: a representação. Representação construída ao longo de séculos, depois absorvida, mantida e, muitas vezes, reforçada pela mídia. Além disso, é difícil não encontrar assuntos racializados pela mídia ou por ela ecoados. Nem mesmo o futebol, paixão nacional, mas um universo tradicionalmente associado ao “talento do negro” no Brasil, escapa das discussões racializadas, principalmente depois que o técnico da Seleção Espanhola de Futebol, Luiz Aragonés, foi flagrado em novembro de 2004 incentivando um jogador de sua equipe a provocar o atacante negro Thierry Henry, da Seleção Inglesa¹². A imprensa britânica protestou,

¹² O jogador que recebeu o conselho racista de Aragonés (“Diga ao negro de merda que tu és melhor que ele”) é José António Reyes, companheiro de Henry no Arsenal. Ele vivia em Londres com sua noiva e os pais. José anunciou que pretendia adotar uma criança negra. A mãe dele tentou contemporizar a polêmica. “Nós,

Aragonés se disse perseguido e muitos torcedores espanhóis reagiram imitando o ruído emitido por gorilas todas as vezes que jogadores negros da Inglaterra tocavam na bola. Os gritos racistas se generalizaram e atletas negros que atuam no campeonato espanhol, o mais caro do mundo, sofrem as ações racistas dos torcedores das equipes adversárias. No início de 2005, depois da generalização das manifestações racistas, o *El País* questionava: “*Como acabar com a xenofobia?*” (20 fev. 2005), pergunta que por si diz muita coisa. “Xenofobia”? Alguns dos jogadores perseguidos na “ola” racista têm cidadania espanhola, mas o fato é que eles nunca serão espanhóis, pelo menos a geração destes atletas não terá esse reconhecimento assegurado: eles são os “Outros”, ainda que midiaticáveis, ricos e famosos, mas “Outros”. O problema continuou ocorrendo, como quando o brasileiro Amoroso, ao lado do colega, o costarriquense Wanchope, não escaparam da provocação dos torcedores sevilhanos do Bétis. Wanchope chegou a distribuir alguns golpes contra os torcedores, mas foi contido pelos colegas (*El País*, 13 mar. 2005). A onda racista nos campos de futebol chegou até a América Latina, mais exatamente na Argentina, quando o atacante da equipe brasileira São Paulo Futebol Clube, Grafite, recebeu cusparadas de torcedores e jogadores do Quilmes, da Argentina, além ter sido chamado de “macaco” e “negro de merda” (efeito Aragonés no após-flagrante televisivo?), em jogo válido pela Copa Libertadores da América (*Último Segundo*, 17 mar. 2005). A direção do Quilmes enviou uma carta ao São Paulo pedindo desculpas. Este caso específico foi esquecido por algumas semanas. Mas em outra partida válida pelo mesmo campeonato, no Brasil, onde racismo é legalmente crime inafiançável, um dos jogadores do Quilmes, Desábato, repetiu as ofensas racistas. Grafite reagiu com violência e foi expulso de campo. Do vestiário, chamou a polícia e denunciou o argentino (*El País*, 15 abr. 2005). Desábato ficou detido numa delegacia de São Paulo por dois dias até conseguir um habeas corpus. Os gritos racistas, entretanto, continuam nos campos de futebol, ecoando por meio de rádios, TVs e Internet. Pressionado, Grafite recuou da acusação (*Folha de São Paulo*, 19 jul.2005)

A preocupação da militância negra com os efeitos da mídia não é de hoje. Na década de 30, a Frente Negra Brasileira (FNB: 1931-1937) tinha seu próprio órgão de divulgação, a *Voz da Raça*, um órgão tido como racista, que chegou a afirmar que Hitler fazia coisas

espanhóis, não somos racistas. Foi uma brincadeira e as palavras foram retiradas do contexto. A menina que José quer adotar é negrinha e é o que há de mais lindo” (20 Minutos, 03 dec.2004).

positivas na Alemanha, como a defesa da “raça”. A idéia era defender os interesses da “raça” negra como os nazistas faziam pelos arianos¹³. A Frente foi fechada em 1937 pelo Estado Novo de Getúlio Vargas. Depois da ditadura foram editados, pela Associação do Negro Brasileiro, os jornais *Alvorada* e *Novo Horizonte*, mais moderados e sem tanto sucesso como a *Voz da Raça*. Nas décadas de 40 e 50, houve o jornal *O Quilombo*, idealizado pelo conhecido ativista brasileiro Abdias do Nascimento, que também criou o Teatro Experimental do Negro, responsável pelo surgimento de vários artistas negros (RODRIGUES, 2001, p. 119). Na década de 70, já durante uma nova ditadura, a militar (1964-1985), o Programa de Ação do Movimento Negro Unificado apresentou propostas de conduta para a mídia, mas já em 1962 o Código Brasileiro de Telecomunicações proibia a prática de racismo nos meios de comunicação. Em 1988, a Constituição Estadual da Bahia, Estado que conta com a capital brasileira (Salvador) que mais concentra negros, sucumbiu à pressão da militância, garantindo a obrigatoriedade de personagens negros nos comerciais de TV na propaganda institucional do governo. Em 1995, o deputado federal Paulo Paim apresentou na Câmara Federal projeto de lei, ainda em tramitação, que garante participação de 25% dos negros do número total de atores e figurantes em emissoras de televisão e não menos de 40% dos atores em peças publicitárias (ARAÚJO, 2000)¹⁴.

No dia 26 de janeiro de 2004, pela primeira vez uma telenovela teve como protagonista principal uma atriz negra, Taís Araújo. O fato foi inicialmente comemorado por parte da militância negra: enfim, a produção televisiva parecia estar deixando decididamente para trás eventos como o da novela *A cabana do Pai Tomás*, de 1969, em que o personagem que seria de o um ator negro foi interpretado por um branco pintado de negro (Sérgio Cardoso) e que tantos protestos gerou no meio artístico (Ibidem). Várias décadas depois, a

¹³ O essencialismo racial parece nunca deixar de trazer riscos à inteligência e à integridade física. No Brasil, a FNB inicialmente teria adotado medidas da extrema-direita racista porque a esquerda não compreendida a especificidade da luta por cidadania dos negros (RODRIGUES, 2001). Mas o essencialismo afeta grupos e indivíduos: em março de 2005, nos EUA um adolescente de 15 anos da reserva indígena de Red Lake, Jeff Weise, matou a tiros sete pessoas: o avô e a namorada, uma professora e quatro estudantes de seu colégio. Depois, se matou. Órfão de pai e com a mãe em estado vegetativo no hospital, vítima de um acidente de trânsito, Jeff era freqüentador assíduo de *chats* e foros de apologia ao nazismo. O adolescente defendia sua tribo “pura”, rechaçando a união com pessoas de fora da reserva (*Qué!*, 23 mar. 2005)

¹⁴ Das 25 telenovelas que foram transmitidas de 1993 e 1997 no Brasil, menos de 8% dos atores eram negros. Opta-se, entretanto, por escolher aqueles de cor de pele mais próximos aos matizes brancos para personagens servis ou de pouca importância. Este percentual não é muito diferente do da publicidade de então. Em 1995, em apenas 6,5% da publicidade veiculada em *Veja* e 4% na *Cosmopolitan* contavam com negros (VAN DIJK, 2003, p. 167-68).

mesma Rede Globo de *A cabana do Pai Tomás* voltava a reavivar o debate da inserção e representação, agora de uma maneira mais favorável ao negro, uma vez que a escolha de um protagonista de telenovela no Brasil tem tanta importância quanto nos filmes norte-americanos.

A escolha dos atores é central para o problema da auto-representação racial. O Terceiro Mundo e grupos minoritários em Hollywood foram muitas vezes representados não por si mesmos, mas por atores brancos com o rosto pintado de negro [*in blackface*] (...) A escolha de atores brancos para papéis de pessoas de cor evidencia a questão da discriminação racial. Nos EUA, principalmente, atores e atrizes negras tendiam a serem convidados para atuar apenas naqueles papéis previamente designados como “negros”, baixo a crença tácita de que papéis tais como astronauta, doutor, advogado não deveriam ser interpretados por negros a não ser os autorizados; a norma implícita era a branquitude [*whiteness*]. A situação brasileira é similar e distinta a este respeito (STAM, 1997, p. 347).

Logo a temática da novela, sobre a qual tantas expectativas foram depositadas em nome da mencionada auto-representação, produziria as inevitáveis críticas. Taís representava uma vendedora de ervas do Maranhão que se apaixonava por um botânico em férias vindo Rio de Janeiro, interpretado por Reynaldo Gianecchini, à época recente símbolo sexual brasileiro criado pela mídia. *Preta*, personagem de Taís, deixava para trás o antigo namorado: de baixo caráter, pobre, negro. O desconforto foi provocado desde a temática (a despeito do fato da “atriz principal” ser negra, lá estavam os velhos estereótipos do negro pobre e bandido, e do príncipe encantado branco, entre outras caricaturas) à abertura da novela: sobre a imagem das belas costas de uma negra fora posto os caracteres com o nome da obra: *Da cor do pecado* (*Isto é*, 1789, 21 jan. 2004). É assim que para alguns autores (GILROY, 1994; SANSONE, 2004) e em certo sentido o corpo negro continua sendo mercadoria. A Rede Globo, maior rede de TV em canal aberto do país, quarta maior do mundo, também trouxe neste mesmo ano uma novidade: pela primeira vez um negro, o jornalista Heraldo Pereira, apresentaria o mais importante telejornal da casa, o *Jornal Nacional*. Apesar do jornalista só cobrir férias e folgas de outros apresentadores, o fato foi comemorado pela própria empresa em páginas dos jornais de circulação nacional (*ibidem*).

Adictos de seus temas prontos – a mesma visão de mundo ocidental que deixou os “remanescentes de quilombos” quase ocultos dos debates nacionais até 1988 –, as novelas e os jornais brasileiros não costumam se reportar à enorme dívida histórica que o Estado brasileiro tem com a África¹⁵, uma dívida não “meramente” cultural, mas política também. Lembremos que os dois primeiros países a reconhecerem a independência brasileira do jugo português foram República do Benim e Nigéria. Por outro lado, em Benguela, na Angola, então colônia portuguesa, surgiu mesmo uma corrente política favorável a união daquele território ao Brasil. Até 1930, ainda havia membros da comunidade brasileira na Nigéria que importavam carne seca (charque) do Brasil (SILVA, 2003). Estes dados, porém, não constam nas pautas comemorativas em relação à Independência do Brasil na imprensa e nem mesmo – ao tempo em que este trabalho é redigido – nos livros escolares.

Em seu trabalho e nesta direção, Blondin (1990) tenta descortinar os fundamentos cognitivos do racismo, analisando sua versão condensada e simplificada de “nossa” cultura (*nossa*, dos ocidentais: brancos, cristãos, heterossexuais e não-fumantes), que são os inocentes manuais escolares – resumo fundamental do que uma sociedade julga digno e necessário para ser deixado às gerações futuras. É lícito supor que os funcionários do governo que elaboram esses documentos não são partidários da Ku Klux Klan ou de partidos racistas em Quebec, recorte geográfico da pesquisa de Blondin. Mas, para o autor, há um componente racista, uma visão de mundo característica da cultura de Quebec e, mais largamente, das culturas ocidentais. Porém, o Brasil seguramente só pode ser definido como Ocidental enquanto desejo de “progresso” ou de se relacionar com o mundo de maneira “civilizada”. Mas não é assim que o mundo civilizado ocidental enxerga-o, como constatou Blondin a partir das representações feitas nos manuais escolares: para o chamado Primeiro Mundo, o Terceiro não é Ocidente. Numa outra linha de pensamento, mas com resultado semelhante, Samuel Huntington, em *O Choque das civilizações e a recomposição da Ordem Mundial* vaticina: a América Latina, Brasil incluído, são os “Outros”.

¹⁵ Aqui e ali o cerco na mídia costuma ser furado, quase sempre pelas mesmas vozes, entretanto. Em julho de 2004, durante a Festa Literária de Paraty, o cantor, escritor, cineasta e compositor Caetano Veloso na palestra “África e Brasil: verdades tropicais” afirmou que o “Brasil tem uma dívida com a diáspora africana”. No mesmo debate, o escritor angolano José Eduardo Agualusa disse que “é fundamental para o Brasil redescobrir a África no vigor de sua cultura moderna”. Ambos “defenderam a importância de o Brasil lutar por um maior contato com o continente africano, ressaltando a necessidade de melhorar a conjuntura social do continente” (*Jornal do Brasil*, 09 jul. 2004).

Para estes autores, a crise da modernidade tem relação com a subordinação racial e a colonização. É assim que “o oriental, o africano, o ameríndio são todos componentes necessários da base negativa da identidade européia e da soberania moderna como tal”. Isolados, os grupos étnicos não-brancos são mais facilmente classificados como “Outros”. “A construção negativa de outros não-europeus é, finalmente, o que funda e sustenta a própria identidade européia (...) A diferença racial é uma espécie de buraco negro que pode engolir todas as aptidões para o mal, o barbarismo, a sexualidade descontrolada, e assim por diante” (HARDT e NEGRI, 2003, p. 132-141). O pensamento regulador brasileiro se quer europeu e, portanto, a existência de grupos como os quilombolas interagindo impunemente no país, chegando a serem identificados com a constituição da identidade brasileira (no pós-colonial, não algo “lá no passado”) fere poderosas representações identitárias.

Esta visão colonial é que pôs elevadores “sociais” e “de serviço” nos prédios brasileiros (prova de que, se o racismo é “importado”, a elite brasileira é inteligente o suficiente para continuar criando marcos “raciais” genuinamente nacionais), que mantêm negros limpando os aeroportos enquanto “brancos” embarcam nos aviões, que garante uma esmagadora maioria negra na cidade do Rio de Janeiro morando nos morros e a branca na sua zona sul, que possui grandes populações negras no pobre interior do Estado do Pará e um número indefinido em sua capital, Belém, e que mantém uma elite protestando contra as cotas para negros na universidade porque retira vagas de “muita gente” que “merece” ter um ensino superior. “O que de início parecia uma simples lógica de exclusão, revela-se dessa forma [a oposição do homem metropolitano ao colonizado, que faz o primeiro superior] uma dialética negativa de reconhecimento” (ibidem, p. 145). A injustiça do entorno não é percebido pela sociedade. É difícil levantar a cabeça, olhar em volta e enxergar o absurdo da lógica da exclusão. Mais uma vez a herança colonial se faz presente, como recorda Silva (2003): “O poder, no novo estado, tinha origem na classe agrária, e esta estava comprometida com a escravidão. Não perceberam, por isso, os que fizeram e consolidaram a Independência, quão contraditório era consagrar na Constituição a liberdade individual e a igualdade de todos perante a lei e, ao mesmo tempo, preservar intocada a escravidão. Poucos compreendiam a natureza intrinsecamente imoral do regime escravista” (p. 21). O negro escravo era um “Outro” inventando (história, natureza, caráter, inteligência, força física, predisposição sexual, etc.) pelas elites, na medida em que representado por ela; o negro do

quilombo e o da favela também são inventados – e, como se sabe, toda invenção do “Outro” é uma negação do “Outro” – e “despercebidos”. Sendo assim, o decantado processo civilizatório ocidental (justo, organizado, racional, evolutivo) fracassou. “Essa exclusão universalista moldou a consciência do ocidental”, argumenta Muniz Sodré para afirmar em seguida que o próprio corpo do negro representa para a consciência racista da burguesia objeto de medo, porque corpo desconhecido, e nojo, por violentar o efeito estético que o Ocidente atribui a si mesmo – “produtora de juízos em que o outro aparece como inumano universal” (SODRÉ, 2002, p. 178). O julgamento *estético* que o Ocidente faz do “Outro” parece ser diferenciado do próprio componente *ético* desse mesmo Ocidente, se entendido como abstração política-ideológica-cultural: essa mesma abstração que exclui é capaz, recordemos, de financiar ações de desenvolvimento no Terceiro Mundo latino-americano, asiático ou africano.

1.3 O negro “ganhou” a mídia?

*Não aceito ser chamado de artista
Sou favelado, incendiário, um terrorista
A luta é o coração de um guerreiro ativista*
MV Bill

O português foi o elo do primeiro contato do ocidente com a “invenção do Brasil”. Na crítica que faz a Gilberto Freire e seus elogios ao *Mundo que o português criou*, Omar Ribeiro Thomaz destaca que as paisagens observadas pelo autor de *Casa grande & senzala* eram o resultado do sonho lusitano: “Tratava-se de uma paisagem ‘luso-tropical’, semelhante à do Brasil em virtude da intervenção portuguesa, que promovera o intercâmbio de sementes entre a América, a África e o Oriente, alterando a paisagem e promovendo, de entrada, as bases do que se transformaria numa realidade luso-tropical plena”. Este é um trecho do discurso de Freire proferido em 1951 em plena Guiné Bissau. O projeto de ocidentalização de colônias e ex-colônias portuguesas deveria continuar sendo levado a cabo, em outras obras de Freire: em relação ao Brasil, pelo menos, a separação entre o país e Portugal “teria sido apenas política, visto que o Brasil seguiria lusitano no ‘espírito’ ” (THOMAZ, 2003, p. 280-2). A invenção do Brasil, como algo essencialmente português, continuava¹⁶. “A vontade de ocidentalizar o mundo, de torná-lo idêntico e uniforme, antes de ser um imperativo econômico, parece ser mais uma injunção de ordem psicocultural, uma ânsia de dominação e subjugação do Outro como meio de negação da sua diferença ameaçadora” (ELHAJJI, 2003, p. 2).

Denis Blondin deixa visível um dos modelos de representação do Ocidente: nós somos História, os outros são Geografia. Trata-se da afirmação da superioridade ocidental (branca e masculina). Mas há uma contradição “visível”: os ocidentais, donos de um espírito livre, racional e criativo, opõem-se às comunidades dos “outros”, de mentalidades irracionais e submissas às determinações climáticas. O paradoxo é que justamente a moral anti-racista tenha tido objetivamente por função favorecer a transmissão inconsciente e não-intencional

¹⁶ Na década de 70, o brasileiro Chico Buarque e o moçambicano Rui Guerra perpetraram *Fado tropical*, obra em que a violência do colonizador português era denunciada. Um famoso apresentador de TV salazarista quebrou um a um todos os exemplares do disco que chegara às suas mãos com um martelo. “A nação não podia suportar a violência revelada no poema” (THOMAZ, 2003, p. 86-7).

da ideologia racista (BLONDIN, 1990). O Brasil, como projeto ocidental e como desejo de o ser, desejo de sua elite, se desenvolve sob o signo da exclusão, aquele que isola o “Outro” que não se encaixa no modelo civilizador ocidental. “Ser e viver negro não é uma peripécia comum na vida ocidental” (ABDIAS NASCIMENTO citado por BORGES, 2002, p. 115). Comparativamente: as mesmas retinas homogeneizantes com que o Ocidente vê o Oriente Médio¹⁷ são emprestadas, por exemplo, à classe média carioca para observar a favela ao lado. Este olhar excludente não se voltou para o “interior” do país, foi surpreendido com a “súbita” aparição de quilombolas em pleno século XXI e com a existência de negros na Amazônia.

Parece-nos claro que só se pode compreender a dificuldade da mídia em trabalhar com o assunto negro no Brasil uma vez compreendida esta visão ocidental que norteia o país. Não é difícil entender que o racismo atua sobre organismo conscientes ou inconscientes de sua existência, atingindo de maneira combinada várias instituições, o que auxilia em sua negação. O que não afeta apenas aos meios de comunicação ao lidar com o tema, mas alcança setores da Justiça, da academia e da Polícia. Exemplifiquemos estas ramificações: em meio ao Carnaval de 2004, o Brasil foi surpreendido com a notícia de que um dentista recém-formado, negro, desarmado, sem antecedentes criminais, fora morto a tiros por homens da Polícia Militar de São Paulo. Flávio Ferreira Sant’Ana, de 28 anos, acabou sendo confundido com um dos bandidos que assaltaram um comerciante. Os policiais foram afastados das funções enquanto uma sindicância apurava o caso. O *Jornal da Globo*, de 09 fev. 2004, abriu o noticiário tendo naquela notícia a principal manchete e afirmando que o dentista morreu por ser negro. No dia seguinte, o *Fala Brasil*, da Rede Record, repercutiu o assunto, também falou em racismo, mas, talvez por sua programação depender muito de fontes policiais, no encerramento da matéria uma apresentadora negra ponderou que apenas uma pequena parcela da PM agia daquela maneira. A *Folha de São Paulo* tratou o assunto burocraticamente, sem chamada de primeira página ou mesmo na capa do caderno Cotidiano, que se detém sobre os problemas das cidades. Apenas na última linha da matéria de um quarto de página (manchete) é informado pelo jornal: “*Sant’Ana era negro*” (*Folha de São Paulo*, 10 fev. 2004).

No Rio de Janeiro, outro caso envolveu Luciano Ferreira da Silva, de 18 anos. Num sábado, 14 de fevereiro, ele foi expulso por um segurança do shopping Fashion Mall, sob a

¹⁷ Ou “Oriente Próximo” como grafam os jornais espanhóis e discursa a diplomacia do país, como se aquela região do mundo ainda não existisse “como nós queremos”, como se fosse um eterno devir.

acusação de estar vendendo drogas. O jovem é afilhado da atriz e empresária Paula Lavigne e Caetano Veloso, que à época eram casados. Ela voltou com o rapaz ao shopping e convidou o segurança a acompanhá-los até a delegacia para comprovar suas acusações. O segurança fugiu. O caso foi registrado na 15ª DP (RJTV 1ª edição, 16 fev. 2004). Descobriu-se depois, e foi publicado em pequena nota de jornal, que o agressor também trabalhava como segurança como um dos filhos do famoso novelista Manoel Carlos, que o demitiu. Ainda assim, o Movimento Jongo, grupo de ativistas da cultura negra, fez um protesto pacífico, com discursos, roda de capoeira e samba em frente ao prédio do escritor (*O Globo*, 23 abr. 2004). O que é se percebe é que seja lentamente ou pela da forma que são levados a público, os assuntos de natureza “racial” são minimizados ao longo do tempo (pouco) pela imprensa nacional. Seria cientificamente absurdo afirma que isso faz parte de uma orquestração consciente para que o racismo siga sem debate na sociedade brasileira, mas o fio discursivo da negação do problema ou, pelo menos, da intenção de minimizá-lo, é um fato claramente notado nos meios de comunicação. E essas críticas à mídia não partem apenas dos discursos da academia, também estão sendo feitas por profissionais conhecidos (e não negros) da grande imprensa, como Míriam Leitão:

A minha convicção profunda é que, sim, a mídia é racista porque o país é racista. A mídia sempre reflete o país. E nós optamos pela pior forma de racismo, o da invisibilidade. É como o país tem vivido desde o fim da escravidão: nós decidimos não ver o problema. Nós repetimos para nós mesmos várias mentiras ao longo dos últimos cem anos. E é impressionante como essas mentiras permanecem vivas” (LEITÃO, 2002, p.42).

A “invisibilidade” do negro é um ponto em comum no pensamento de muitos autores. Robert Stam, por exemplo, constatou que, comparado aos EUA, os negros brasileiros (estimados 45% da população brasileira contra 11% dos EUA) são sub-representados nos meios de comunicação de massa. “Enquanto os afro-americanos, uma minoria demográfica, são altamente visíveis na mídia dos EUA, os afro-brasileiros, uma maioria demográfica, são virtualmente invisíveis no Brasil. Não há um equivalente no Brasil para a Rede de Negra de Entretenimento, nenhum [Bill] Cosby, nenhuma Oprah [Winfrey]” (STAM, 1997, p. 342)¹⁸.

¹⁸ Araújo (2000) vê uma quase ausência de crítica por parte dos negros quanto aos programas de TV no Brasil que o retratam. Rodrigues (2001) e Stam (1997) concordam que nem sempre profissionais negros

Entender os mecanismos que levam a este comportamento dos meios é urgente por ser necessário combater o racismo midiático, observáveis nos fatores já descritos por Muniz Sodré: a mídia manifesta racismo quando tenta negar sua existência, com exceção dos conflitos raciais flagrantes; quando recalca aspectos positivos da cultura negra; quando estigmatiza por meio da desqualificação da diferença, “ponto de partida para todo tipo de discriminação, consciente ou não, do outro”; quando demonstra indiferença profissional do fazer midiático: não há mais causas pelas quais lutar, apenas os ditames comerciais da empresa. “Nenhuma verdadeira política anti-racista pode implantar-se num sistema discursivo como o dessa grande mídia. É a compreensão dessa realidade que hoje faz surgir, em determinados contextos (...) estratégias discursivas para resistir ao rebaixamento dos níveis de existência em termos econômicos, ecológicos e culturais. Trata-se de esforços com base comunitária (local), sem grandes investimentos financeiros e com um claro direcionamento político-ideológico” (SODRÉ, 1999, p. 245-47). Nesse sentido é que Joel Zito Araújo acredita que estamos entrando num momento novo da história das comunicações, “ou seja, nesta etapa intensa de globalização acontece um fenômeno inverso, de emergência das identidades étnicas, e de intensa pressão sobre as mídias pelo seu reconhecimento” (ARAÚJO, 2002, p. 70). Mas alerta:

(...) vejo limites nas ações do movimento negro, voltadas somente para os meios de comunicação alternativos, como os jornais, rádios e TVs comunitárias, a exemplo do programa TV Dumbali em São Paulo. Embora sejam importantes, é um tipo de ação com muitos limites, porque a TV comunitária é um canal que não tem nem um ponto de audiência. Quem faz programas para a TV comunitária, faz sem dinheiro; por isso ela não consegue disputar a qualidade dos programas da TV aberta e, portanto, não tem possibilidade de competir. Porque a comunicação é questão de qualidade e quantidade de recursos de produção. Por isso nós temos que lutar por recursos. Temos que disputar no patamar da qualidade, senão ficamos no gueto, falando para nós mesmos. Eu não estou aqui desestimulando nem criticando, quero apenas chamar a atenção para o fato que nesse momento nós temos que dar esse salto. Mas nós temos de brigar pela

manipulando os meios como atores ou diretores no cinema é garantia de amadurecimento em relação ao preconceito. Sansone (2004) diz que a América Latina de uma maneira geral tem sido marginalizada do debate intelectual sobre a negritude. “Em parte, essa marginalização pode ser explicada pelo fato que, na América Latina a identidade negra não costuma ter um caráter de confronto e, com poucas exceções, não desempenha um papel chave na arena das políticas partidária e eleitoral” (p. 32).

inserção e por cotas (...) fazer espetáculos lá no morro, no asfalto e também no Teatro Municipal do Rio de Janeiro (ibidem, p. 71).

A intervenção a que Joel Zito se refere pode ser política, mas também é econômica à medida que os mercados nacionais percebiam, efetivamente – como nos EUA, Inglaterra e Holanda –, o potencial de consumo da crescente classe média negra brasileira. O dado mais claro de que esse potencial é sub-aproveitado no campo da mídia foi o sucesso inicial da revista *Raça Brasil*, fundada em 1999, e que, em seu auge, teria obtido uma tiragem média de 200 mil exemplares (a revista é exemplo inevitável, tal a sua singularidade editorial, mesmo hoje no Brasil). Em 2001, o título deixou de ser mensal, passando para trimestral e correu o sério risco de fechar as portas. A editora da revista, a Símbolo, foi acusada de investir pouco na publicação (ALMADA, 2002), mas membros da militância negra e alguns jornalistas, negros ou não, acreditavam que a revista deveria mesmo era ter se politizado. É que, para muitos, *Raça Brasil* parecia ser uma revista *light* demais, com seus perfis de gente famosa, dicas de beleza e pouquíssimo espaço para a politização do negro. Autores como Downing (2001) acreditam que a revista adotava posições inspiradas em modelos americanos ultrapassados, mas outros, como Sansone (2004) ponderam que os negros estiveram excluídos do “consumo ostensivo”, como um marca de exclusão. Por esta leitura, nos tempos atuais, o consumo passou a funcionar como resistência e aceitação da própria identidade. Em 2004, a revista voltou a ser mensal. No número em que isso ocorreu (73) nenhuma grande mudança se fez presente, talvez apenas mais uma outra matéria com negros de destaque, para além de artistas e atletas e um grande personagem negro (Marther Luther King). Se admitirmos, como faz Sansone, que há *racismos* então podemos considerar que há maneiras distintas de enfrentá-los. *Raça Brasil* parece ter optado pela sua.

Ainda neste número de retorno à antiga periodicidade da *Raça*, uma chamada de capa curiosa: “*Ganhamos a mídia. Somos presença marcante nos meios de comunicação*” (*Raça Brasil*, nº 73, abr. 2004, grifo nosso). O que isso quer dizer? Atentemos para a matéria e aproveitemos para tentarmos uma discussão para além dela. Sob a vinheta “atualidade” a reportagem de quatro páginas de texto e muitas fotos tem o seguinte título: “*O descobrimento do Brasil*”. O subtítulo: “*Até bem pouco tempo, quando se ligava a televisão, ou abria-se uma revista, tínhamos a impressão que estávamos em algum país da Europa. Hoje, a*

realidade já é outra”. O texto, entretanto, não apresenta nenhuma pesquisa mensurando a participação negra na mídia, não há um percentual sequer que informe o tamanho dessa nova realidade apregoado pela revista. A reportagem informa apenas que, segundo pesquisa feita pela Grottera, uma agência de propaganda, “sete em cada dez negros sentem-se induzidos a comprar produtos que tenham protagonistas negros em sua propaganda”. Não é informado o universo da pesquisa, local em que foi realizada ou período de sua realização¹⁹. O texto começa citando um sucesso cinematográfico brasileiro, *Cidade de Deus* [2002], “um filme feito com orçamento modesto e intérpretes negros desconhecidos como personagens centrais”. Em seguida são citados os nomes de dez atores e atrizes que estavam atuando em novelas brasileiras. O que o texto não polemiza – trata-se de uma reportagem cujo tom é quase sempre de puro otimismo, típico da publicação – é que os artistas negros citados estão naqueles espaços tradicionalmente reservado a eles: o das artes anímicas (e não qualquer arte) e o que explora a sempre lembrada sensualidade do corpo negro nas passarelas da moda. O texto também tenta provar que os negros já vendem qualquer produto, como bancos (no exemplo fotográfico, a reprodução de uma campanha feita para o Banco do Brasil) e roupas, a exemplo do que faz o dançarino Sebastian, que promove no Brasil a marca holandesa C&A. No primeiro caso, há uma política de cotas na publicidade governamental brasileira; e no segundo sabe-se que não é de agora que parece ter caído no gosto da publicidade a utilização de certos elementos da cultura negra, e aqui podemos tomar emprestado por um momento uma formulação metodológica de Livio Sansone (2004). Reconheçamos, assim, dois tipos de identidade negra: “A *identidade negra* propriamente dita, como um fenômeno coletivo, e a *negritude*, entendida como comportamento e atitude individuais centrados nas manifestações

¹⁹ Dizer que os negros estão melhorando seu padrão de vida sem a divulgação da metodologia da pesquisa que leva a esta conclusão não é uma particularidade apenas da imprensa especializada no assunto negro. Em 1998, o n° 1.552 de *Veja* trazia a seguinte matéria de capa: “*Do preconceito ao sucesso. A discriminação racial vista por quem venceu a barreira e chegou lá*”. A capa da revista mostra imagens de negros de sucesso, a maioria jogadores de futebol, atrizes, cantores, há apenas um desembargador e uma modelo. Todos estão vestidos de maneira formal, como uma maneira de retirá-los visualmente do universo que estão inseridos, (com exceção do desembargador), do universo das profissões destinadas a eles. Dentro, a matéria: “*Da cor do sucesso. Ídolos negros contam como estão ajudando a romper a barreira do preconceito*”. O texto informa que os negros não atuam mais em novelas “como serventes e copeiras, outro traço da televisão do passado”. Diz que “*a maioria dos negros está em ascensão de renda e escolaridade*”, o que é verdade no segundo caso, mas não informa que a enorme desvantagem em relação ao branco permanece inalterada (HENRIQUES, 2001). A revista também cita pesquisa da mesma Grottera com negros da classe média, entretanto, uma vez mais, nada de informações básicas sobre metodologia (*Veja*, n° 1552, 24 jun. 1998). A imprensa parece, em alguns momentos, exagerar a imagem de sucesso de alguns poucos negros como para aos poucos fazer crer que, no Brasil, as chances são iguais.

do orgulho negro” (p. 267, grifo nosso). No caso específico dos produtos que os atores vendem no exemplo dado pela revista estamos diante do uso dos utensílios da identidade negra, no qual os consumidores de outros grupos étnicos deixam de assumir qualquer revés pela adoção de uma etnicidade que não a sua, não se trata – e nem é esta a proposta da grande mídia – de uma manifestação de *negritude*, personificação política da existência social do negro. Expliquemo-nos ainda mais claramente: não é difícil encontra em países europeus como Inglaterra, Portugal, Holanda, Espanha, mesmo na “Espanha profunda”, como Sevilha, jovens com cabelos rastafari, com roupas que lembram o colorido atribuído à África²⁰, fãs da *black music*, mas que estranham e temem a presença física, ao seu lado, do corpo negro. Para retornamos ao exemplo da reportagem de *Raça* temos uma apropriação da identidade negra pelos meios de comunicação, e não de sua negritude, no sentido proposto por Sansone. Tal apropriação não é uma má notícia, mas talvez, ainda que lentamente, fosse possível ousar um pouco mais e mais vezes, por exemplo, quando se vendem produtos para a pele negra. Mais do que a venda dirigida a um segmento étnico do país a existência e de uma classe média e informada à população, e não se trata de uma informação desprezível: o consumo força a mediatização do negro num mundo em que cada vez mais só se existe socialmente quando se existe na mídia.

Em relação ao filme *Cidade de Deus*²¹, feito para ganhar um Oscar, como se disse à época, talvez por isso tão cultuado, a despeito de sua violência exagerada à americana, os

²⁰ Não raramente, da América Latina à Europa, passando pelos EUA, encontramos pessoas, negras ou não, vestida com tecidos “tipicamente africanos”, coloridos, marcadores de uma africanidade dentro da identidade negra. Entretanto, tais tecidos são produtos de fabricação holandesa, “inspirado nos *batik* indonésios de Java, que os holandeses e ingleses começaram a produzir industrialmente para a África no século XIX” (FERNANDES DIAS, 2005, p.10) A partir da década de 1970, quase todo mundo, inclusive os próprios africanos, passou a ver tais tecidos como da África. Note-se mais uma vez a “África” como essa coisa reinterpretada e sua identidade negra reutilizada para ser a verdade de cada um.

²¹ O filme teve seus resultados extra-tela. Uma das atrizes foi convidada para interpretar uma empregada doméstica em novela de horário nobre, *Mulheres apaixonadas*, de 2003, da Rede Globo. Ela incorporou o estereótipo definido por Rodrigues (2001) como o de “mulata boazuada”, e acaba iniciando sexualmente (e cordialmente, no mundo da ficção) o filho adolescente do patrão. Outro ator se envolveu com drogas no Rio de Janeiro, cidade onde está localizada a favela que dá nome ao filme – chegou a roubar e ser preso para comprá-la. Depois foi internado numa clínica de recuperação de drogados no Pará, não se adaptou aos rigores do tratamento e voltou ao Rio. Dois outros atores adolescentes do filme passaram a protagonizar uma série inspirada em *Cidade de Deus*, *Cidade dos homens*. São dois meninos “que podiam estar roubando”, mas tentam sobreviver honestamente aos rigores de uma favela carioca. Muitos moradores reclamam até hoje da publicidade negativa e, segundo eles, injusta provocada pelo filme. Críticas contundentes foram feitas à película nos meios de comunicação principalmente pelo *rapper*, MV Bill, uma espécie de intelectual orgânico, que retira das ruas e expressa pela música a filosofia do pobre e, quase sempre negro, carioca e, portanto, uma voz autorizada: “Para muitos, morar dentro de uma comunidade é fazer parte de uma faculdade de marginal, de uma escola de bandido, mas quem vive lá dentro sabe que apenas 4% ou 2% de uma

“intérpretes negros” como “personagens centrais” estão enclausurados nos mesmos estereótipos de sempre: bandidos, violentos, sensuais, místicos, submissos. A matéria cita ainda o depoimento de um publicitário muito conhecido no Brasil, Nizan Guanes, em que ele afirma: “Quem fecha os olhos para o negro vira um fóssil. Hoje não há espaço para piadas ou posturas racistas²², o negro tem dinheiro e paga pelo produto que quer”. De fato, nota-se (desconhecemos, entretanto, pesquisas que afirmem percentuais) um maior respeito na mídia brasileira, mas ainda longe de ser o ideal, como reconhece o próprio texto da reportagem: “Um dos desafios dos negros brasileiros é conseguir se consolidar no mercado com uma imagem que é capaz de atingir a todos os públicos, como Sebastian. Quando conseguirmos acabar com a expressão de espanto na face das pessoas diante da figura de um negro em um anúncio de publicidade, aí, sim, estaremos mais próximos de superar realmente os preconceitos”. Mais adiante se reconhece indiretamente que a frase chamativa da capa (“ganhamos a mídia”) pode não ser precisa: “A questão da inserção na mídia é apenas um dos pontos em que já mostramos um considerável avanço e dispomos ainda de todo um horário nobre para ser conquistado”. Ainda que seja verdade que os negros brasileiros, por meio do mencionado “consumo ostensivo”, estão impondo silenciosamente sua presença na mídia²³, a

comunidade é realmente de bandido. Não é aquela coisa que está no filme *Cidade de Deus*. Dentro da favela tem muita carteira assinada, tem muita carteira de estudante que às vezes é confundida com fuzil, com pistola, com granada” (*Global*, out./nov. 2003)

²² Não é apenas uma frase para agradar ao público leitor da revista. Para se ter uma idéia do avanço em relação ao respeito social do negro. Em 1997, os cinemas brasileiros exibiram a comédia *O trapalhão no planalto dos macacos*, de J.B Tanko, paródia do norte-americano *Planeta dos macacos*. “Um dos maiores motivos de riso é quando a macaca principal cai de amores por Mussum... o único negro entre os atores principais!” (RODRIGUES, 2001, p. 122). Durante cerca de 17 anos o grupo cômico intitulado *Os trapalhões* fez rir milhões de brasileiros, crianças, jovens e adultos no início das noites de domingo na TV Globo. Um dos motivos de graça do programa era a contínua referência ao hábito de beber de Mussum (nome popular de um peixe, parecido com a enguia, mas preto) e a sua cor. Frequentemente era chamado de “grande pássaro” pelos colegas de riso, numa alusão ao urubu. Mussum morreu em 1994. Uma das versões para sua morte é que teria ocorrido em função de uma cirrose hepática provocada pelo consumo excessivo de bebidas alcoólicas. O programa se estendeu até 1997 (20 anos, portanto). Depois foi reprisado até o ano 2000.

²³ Exemplo: “A indústria de cosméticos brasileira foi quem mais lucrou com investimentos direcionado especificamente para os negros, cerca de mais de um 1 bilhão de reais, só em 2003. Com isso houve a necessidade de se aumentar o uso de representantes negros nas campanhas publicitárias desses produtos” (*Raça Brasil*, nº 73, abr. 2004). Na verdade, a existência no Brasil de uma classe média negra significativa para provocar mudanças em qualquer segmento industrial não deixa de ser surpreendente por vários motivos, mas fiquemos com os mais palpáveis, os econômicos. Segundo estudo do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), em termos absolutos e comparado aos demais países do mundo, o Brasil não é um país pobre, mas injusto na distribuição de recursos. Os negros recebem a menor parte do quinhão da distribuição de renda e são 70% dos 10% mais pobres do país. O estudo considera hipoteticamente a existência de dois brasis: um Brasil branco duas vezes e meio mais rico que o Brasil negro. Ao longo da década de 90, a população brasileira em geral aumentou o consumo de bens duráveis, um dos indicadores do padrão de bem-estar de cada um. Apenas para ficarmos no bem mais consumido pela população, sintomaticamente, o

matéria é mais a expressão de um desejo do que já uma realidade para além do discurso militante. Mas o negro brasileiro passou, a partir dos anos 80, depois da proclamação da Constituição de 1988 – que entre outras coisas tornou o crime de racismo inafiançável – da quase invisibilidade para uma súbita assunção midiática. Isso parece provocar uma sensação de descontinuidade que faz com que ativistas e acadêmicos, e não apenas a mídia, proclamem que o negro está ganhando a mídia.

A consulta de alguns dados brutos em poucas pesquisas em Comunicação já realizadas sobre o assunto “negro” revela que se erra ao dizer, por exemplo, que o debate quilombola chegou a “ganhar a imprensa” brasileira. Citemos alguns dados de como anda a “questão negra e quilombola” na pauta nacional. Tome-se como principal exemplo a III Conferência Mundial contra o Racismo promovida pela ONU em 2001. Levantamento feito pela revista *Tempo e Presença* constatou que houve encontros preparatórios na Ásia, Europa, África e América Latina e vários eventos nacionais, mas o assunto só entrou na pauta da imprensa brasileira dias antes de sua realização. O foco central da cobertura jornalística foi a adoção de cotas para negros nas universidades públicas. Os cinco maiores jornais do país manifestaram sua opinião sobre o assunto, leitores e intelectuais se posicionaram com cartas e artigos, mas deixou-se de debater como ocorrem as relações raciais no Brasil, os embates étnicos nas escolas e universidades, nas relações pessoais, mitos, preconceitos e estereótipos que orientam essas tensões. A discussão “virou enquête do contra ou a favor”, mascarando-se a falta de um verdadeiro debate nos jornais brasileiros²⁴.

Outra pesquisa sobre o mesmo tema (IRACI e SANEMATUSU, 2002), considerando que “o horizonte cognitivo da maioria da população é determinado, quase completamente, pelo conteúdo veiculado nos meios de comunicação” (Idem, p. 122), monitorou por 21 dias (antes, durante e depois da conferência) os jornais *Correio Braziliense*, *O Estado de São Paulo*, *Folha de São Paulo*, *O Globo* e o *Jornal do Brasil*, além das revistas semanais *Veja*, *Época* e *Istoé*. Neste período foram produzidas 458 matérias, aí incluídos cartas dos leitores, artigos, editoriais, não necessariamente reportagens. Sugestivamente, “os temas menos freqüentes foram o Estatuto dos Povos Indígenas e as questões de classificação, união civil de

aparelho de TV, os brancos compraram 12% mais aparelhos do que os negros. Só há uma equivalência na posse de rádio e fogão. O estudo considera que, ao longo da década de 90, não houve redução da desigualdade entre brancos e negros no Brasil (HENRIQUES, 2001).

²⁴ *Tempo e Presença*, no. 319. Rio de Janeiro, set./out., 2001.

homossexuais e posse da terra para remanescentes de escravos” (Idem, p. 131). Não trabalhamos com a hipótese de que a mídia moderna deliberadamente atue para excluir o negro da sociedade brasileira. Mas seus motivos, segundo sugere van Dijk (1993), são ainda mais difíceis de lidar que a simples consciência da discriminação midiática. Para este autor, a mídia não deve ser vista como um porta-voz passivo das elites, mas como algo que desempenha um papel ativo e poderoso entre outras instituições da sociedade. Também é fato que a maioria dos jornalistas que lidam com as “questões raciais”, são esmagadoramente brancos, tanto no seu universo de análise, Europa e EUA, quanto em qualquer mercado jornalístico brasileiro, não importa se na negra Salvador ou na branca Florianópolis: quase não há negros nas redações dos jornais brasileiros²⁵.

van Dijk cita pesquisas informando que, se por um lado a maioria dos jornalistas tem um ponto de vista liberal, mesmo quando lidam com minorias; de outro, estes mesmos jornalistas tem de produzir notícias todos os dias, coletar e interpretar informações sobre os eventos que acreditam deva ser notícia num curto espaço de tempo e com recursos limitados. Este jornalista só pode confiar na sua visão de mundo, só pode ver a partir do seu lugar, ele quase nunca tem disponibilidade para se pôr no lugar do “Outro” sobre o que escreve, e utiliza isso, seu próprio desconhecimento sobre esta ou aquela comunidade, para forjar sua “imparcialidade”, e é através de sua interpretação que o leitor que desconhece os problemas de grupos negros, para ficarmos com apenas um dos segmentos tradicionalmente marginalizados pela mídia. “(...) para tipos específicos de eventos políticos e sociais, incluindo aqueles no campo das relações étnicas, as notícias da mídia são as principais fontes de informação e crenças utilizadas para formar um padrão interpretativo de tais eventos” (VAN DIJK, 1993, p. 242). Em seguida, o autor conclui muito claramente:

Em resumo, nós assumimos que a mídia desempenha um papel central na reprodução do racismo, por causa de sua relação com outras instituições de elite e em função de sua influência

²⁵ O tema merece pesquisa de fôlego: os cursos de Comunicação, principalmente em universidades públicas brasileiras, estão entre os mais concorridos nos processos de seleção para entrada no ensino superior, ao lado dos chamados cursos de elite, com Direito, Medicina ou Arquitetura. Este futuro profissional vem das classes média e alta. Entretanto, o mercado ainda ensaia a saída de sua mais longa e séria crise, não há garantia de emprego imediato nem de boa remuneração, pelo menos não apenas com um emprego. Há a hipótese de que o curso estaria sendo utilizado como trampolim para profissões de maior evidência midiática individual, desde a política a apresentadores de programas de auditório, cantores, atores, fundamentalmente no Rio de Janeiro – onde se concentra a maior produção cinematográfica e televisiva do país –, esta “cidade dos artistas”.

estrutural na formação e mudança da mente social. Nós sugerimos que o poder da mídia é especialmente proeminente nas questões étnicas por causa do fato de grandes segmentos do público branco tem uma pequena ou nenhuma alternativa de fontes de informações sobre as questões étnicas (idem, p. 243).

E quanto ao questionamento freqüente de que estas considerações têm mais a ver com os EUA e a Europa, basta não se esquecer que é no Brasil que o público que procura informações sobre as cotas para negros nas universidades, sobre a titulação das áreas remanescentes de quilombo ou sobre a participação do negro na publicidade institucional dos governos muitas vezes é desinformado pela mídia, que pré-julga sem, entretanto, fornecer os dados para um debate público consistente. São elementos que acabam por justificar o clamor “por uma outra mídia”, que se ainda não tem fórmula visível, pelo menos precisa virar debate.

Este clamor parece ainda mais urgente se consideramos a principal conclusão do grupo “A Violência e sua superação no âmbito da mídia”, da VII Conferência Nacional sobre Direitos Humanos promovida pela Câmara dos Deputados, em maio de 2002, em Brasília: “Em síntese, a mídia não apenas propaga a violência, como constitui, ela própria um componente da violência organizada pelas elites contra a nação” (ARBEX JR., 2003, p. 386). Para Arbex Jr., há um mundo fabricado como caricatura todos os dias pela mídia. Há violência é um exemplo desse mundo caricatural: “(...) a violência aparece como ‘um dado da natureza’, algo causado por razões raciais ou genéticas. Com freqüência, os atores de ações violentas são negros ou ‘mulatos’, e isso aparece nas imagens e fotos, implicitamente reforçando o racismo, já que nunca se diz que os negros são ‘naturalmente’ violentos, mas que há uma coincidência total – de resto, apontada pelas estatísticas do IBGE – entre os mapas das áreas brasileiras mais miseráveis e aquelas mais densamente habitadas por negros. Isto é, negros não são violentos por serem negros, mas por serem vítimas preferenciais da discriminação social e racial” (Idem, p. 387). A mídia não se identifica com o negro, até porque esta identificação passa por um processo de apreensão afetiva.

O mundo Ocidental se identifica mais com os problemas da Europa e da América do Norte do que com os dramas do continente negro porque foi produzida uma identificação anterior. As construções sociais no passado e a mídia no presente ergueram uma rede de identificação afetiva que excluiu os problemas de muitos segmentos do Terceiro Mundo. E é

preciso a ocorrência de algo fora do comum para chamar a atenção do planeta mídia para o além-ocidente. Mesmo uma *tsunami* que deixa 300 mil mortos na Ásia provoca atenção temporária da mídia ocidental, atenção que reduzia a mesma velocidade que os europeus – ou depois da identificação de seus corpos – voltavam para casa²⁶. Os países pobres procuram se identificar (idealizar) mais com os congêneres do Norte do que olhar em volta, solidarizar-se, tentar alternativas (vide a relação Brasil-África mencionada mais acima).

É nesse contexto que a discussão sobre o negro pode mudar de rumo: não importa saber se o negro aumentou sua participação na mídia – o que, visivelmente, parece ser verdadeiro –, mas como se dá está maior presença negra em jornais, cinema, música, televisão, rádio. O negro “ganhou” a mídia ou a mídia se readequou para receber as benesses de uma classe média negra, ávida de consumo ostensivo, mas deixando-a detrás da cerca de estereótipos historicamente erguida? Após a rápida descrição acima de como a mídia vê o negro, vamos a seguir tentar compreender suas visões sobre outra “abstração” nacional: a Amazônia.

1.4. A mídia “vê” a Amazônia

Pulmão do mundo. Celeiro do mundo. Patrimônio da humanidade. Paraíso na terra. Inferno verde. Floresta impenetrável. Terra selvagem. São muitos os enunciados encontrados no discurso midiático para “definir” a Região²⁷ Amazônica, conceitos

²⁶ Como escreveu o articulista português Sérgio de Andrade: “Estamos nós, europeus, ocidentais, brancos, em estado de choque porque muitos dos ‘nossos’ morreram lá longe. Ouço as televisões apontar números: uma dezena de belgas, uma centena de finlandeses, um milhar de suecos. E pergunto-me: por uns tantos alemães, quantos milhares de indianos ou tailandeses? Por uns tantos italianos, quantas dezenas de milhar de indonésios ou cingaleses? Largos minutos dedicados a odisséia de um menino nórdico louro de olhos azuis. E os milhares de meninos asiáticos, morenos e de olhos escuros?” (ANDRADE, 2005).

²⁷ Nosso trabalho é desenvolvido procurando sempre entender a “Região” nos contextos nacionais e internacionais. Por isso, nessa sessão, concordamos com a observação da brasilianista Bárbara Weinstein sobre a necessidade de “desestabilizar as categorias de região e nação”. Para ela, a divisão entre regional e nacional é um erro metodológico, uma vez que as histórias nacionais são “sempre ligadas a uma perspectiva regional, ou várias perspectivas regionais concorrentes”. Ou melhor: “Embora muitos historiadores continuem escrevendo a história do Brasil como se existisse objetivamente um ‘centro’ nacional (isto é, o eixo Rio-São

encravados no senso comum e que estão no discurso midiático, e não por exclusiva invenção da mídia, que recupera tais conceitos de outros campos discursivos e os re-elabora na construção de seu próprio discurso. Quando o assunto é Amazônia tais enunciados surgem como que tirados de um arquivo, estanque no tempo, eivado de fichas que apresentam uma preguiçosa rigidez interpretativa – como se as transformações sociais externas e internas à Região ocorressem numa realidade diferente da do mundo real. E, como sabemos, o “real” externo a nós, social, só existe contemporaneamente por meio da midiaticização. Ou para usar a noção mais elementar de agendamento, concorde-se com McCombs, citado por Traquina (2002, p.22), para quem quando os *media* não se referem a um acontecimento, ou fato, tal tópico só existirá em nossa intimidade porque a mídia não o tornou conhecido (idem). O acontecimento passa assim a existir dentro de uma cultura que só existe por meio da hiper-realidade dos media. Como notou Rodrigues (1997, p. 196) acerca da gestão política da cultura:

Os acontecimentos estão assim, doravante, votados ao arquivo da máquina informativa e aí sobrevivem indefinidamente, criogenizados pelo tratamento jornalístico da sua forma narrativa e da sua figuração retórica, não ao esquecimento mas no esquecimento. São mensagens informatizadas, reduzidas a cifras eletrônicas, destinadas imaginariamente a qualquer sobrevivente interplanetário. Tarefa imensa de tudo museificar antes que desapareça, desde o testemunho do artesanato em vias de extinção até à máquina industrial substituída pelo computador, desde a aldeia soterrada por uma barragem à poesia ingênua do aldeão, desde o ritual da tribo perdida na floresta amazônica até à festa patronal, desde o arado trasmontano até o computador da 2ª ou da 3ª geração.

Nosso objetivo com esta sessão é tentar entender como se formaram as visões “atuais” da mídia sobre Amazônia, principalmente a partir do jornalismo impresso, aqui entendido como um dos elementos que formam a mídia atual, sabedores de que o jornalismo possui campo de estudo sabidamente particularizado. Entretanto, para continuarmos nossa investigação, não podemos fugir a uma pergunta que pressupõe,

Paulo) e uma ‘periferia’ regional, há sinais de uma renovação de abordagens. Apenas uma rápida consideração do que estudos recentes das terras fronteiriças (*borderlands*), pelo norte e pelo sul, indicam até que ponto é problemático dicotomizar a região e a nação, ou usar o nível de desenvolvimento econômico ou localização geográfica para medir o que é ‘nacional’ e o que é ‘regional’ ” (WEINSTEIN, 2005, p. 8-11).

necessariamente, uma resposta mais geral: como se dá a produção de sentidos especificamente a respeito da Amazônia na mídia?

Num trabalho recente sobre reiteraões discursivas acerca da Amazônia, Manuel Sena Dutra (2003) na busca de respostas às perguntas como a formulada acima, se debruça primeiramente sobre o processo de auto-legitimação do discurso colonial. O autor demonstra como práticas discursivas, encravadas no imaginário, são utilizadas pela mídia e devolvidas à experiência coletiva sob a forma de bens destinados ao consumo no mercado simbólico. Para isso, ele analisou os discursos sobre a Amazônia de quatro programas de TV distintos, da mesma emissora, a Rede Globo (*Globo Ecologia*, *Globo Repórter*, *Telecurso 2000*, *Brasil por Natureza*). Ele recorda que o *ethos* brasileiro foi formado sob o discurso do “descobrimento”, a materialização do pensamento do colonizador: o que não era conhecido pelo Ocidente estava por ser descoberto, independente de já povoado por outras culturas. “Dessa forma, é também óbvio que ao colonizado seja vedada a competência para materializar, no discurso, os sentidos que produz já que na relação colonizador-colonizado somente ao primeiro compete a prática do poder, lembrada aqui a visão foucaultiana (1998, p.10) de que o discurso é aquilo pelo que se luta, é poder do qual nos queremos nos apoderar” (DUTRA, 2003, p. 53-54).

O colonialismo precisava se justificar moralmente (da mesma maneira que fora preciso justificar a escravidão, como o visto anteriormente). Para tanto, o objetivo da invasão de terras que serviriam ao processo expansionista europeu teria o fim último de expandir a fé, que, em tese, teria a mesma importância da expansão do império. Esse discurso já estava afinado, quando os portugueses chegaram aos “vastíssimos países do Pará e Maranhão”²⁸. Assim, em 1751, por meio das Instruções Régias Públicas e Secretas destinadas a Francisco Xavier de Mendonça, capitão-general do Estado do Pará e Maranhão, o rei de Portugal aconselha que os índios não sejam forçados ao trabalho, mas *persuadidos* a isso, e que tal tarefa possa ser executada pelos colonos já instalados ao Norte do que viria a ser o Estado brasileiro. Mas mesmo aí é possível ver a distinção entre conquistador e conquistado, elemento constituinte do “projeto persuasivo” do colonizador,

²⁸ Para Salles (1988, p. 3) a fundação de Belém, capital do Pará, em 1616, “marca a incorporação definitiva do Amazônia ao espaço geográfico português na América”. A cidade foi fundada por Francisco Caldeira Castelo Branco que o fez provavelmente para “desalojar os estrangeiros que na região haviam se instalado, praticando escambo com os indígenas. (...) O Eldorado estava ali perto. E, suposto inexistente, lendário, a posse de terras inexploradas já era um fator determinante”.

uma vez que se tal persuasão em determinado momento desaconselhava a violência física – a escravidão – seguia se dando em meio a uma persuasão simbolicamente coercitiva.

No mesmo documento observa-se uma das primeiras interpretações da Região, que se cristalizaria nos séculos subseqüentes e que por tantas vezes seria repetida pela mídia atual: o da Amazônia celeiro do mundo – diante da “abundância de gêneros”, o rei recomendava que o Pará e o Maranhão deveriam ser povoados o mais densamente possível²⁹. Os tipos humanos também haviam sido definidos ao gosto da crônica colonial. “Na cronologia da colonização do Brasil, com o passar do tempo, os textos dos relatos vão como num crescendo discursivo, no sentido em que vai se estabelecendo, sempre com maior nitidez, o processo de diferenciação entre o conquistador e o conquistado” (DUTRA, 2003, p. 55). Tal discurso não está parado, lá atrás, na “História”, vive hoje seja nos textos escolares, seja nos textos da mídia, como já alertara Dutra. “Tanto quanto nos textos da crônica colonial, quanto nos textos contemporâneos da mídia, o índio e demais grupos subalternos continuam desfocados, suas imagens são as do cumprimento de papéis ‘passivos’ no jogo discursivo. Ou podem produzir o discurso co-adjuvante, o da colaboração, focalizados nos momentos em que sua narrativa é utilizada, como discurso passivo, para realçar a posição do enunciador ‘ativo’” (ibid., p.52)³⁰. O que para nós parece fundamental ressaltar no trabalho de Dutra não é a reconstrução do passado colonial, mas a “reiteraões discursivas” por ele demonstradas em sua pesquisa – as representações que se perpetuaram formando uma “massa de elementos pré-construídos”, ainda hoje recorrentes, que fundamenta as interpretações que resultaram de uma construção histórica calcada na desigualdade, tanto na relação do Brasil com o exterior, quanto no ato do país ver-se a

²⁹ Cf. DUTRA, 2003, p. 55. Instruções regias publicas e secretas, para Francisco Xavier de Mendonça, capitão-general do Estado do Pará e Maranhão. Dada em Lisboa, 1751. Ap. AZEVEDO, João Lúcio d’. Os Jesuítas no Grão Pará: suas missões e a colonização [1901], fac-sim. Belém, Pará; Secult, 1999, p. 348-356.

³⁰ Tal enunciador ativo e externo continua a ter importância fundamental sobre a produção de sentido sobre a Amazônia. Na introdução do livro *Viagem pelo Amazonas* (1735-1745), em que o explorador parisiense Charles-Marie de La Condamine faz seu relato de viagem pela América Meridional, Hélène Minguet (1992) escreveu: “A descoberta do Novo mundo representou o primeiro contato da Europa com um universo *exótico e cheio de promessas*. Durante todos os anos em que a exploração das terras americanas se desenvolveu, os aventureiros [e não invasores] estiveram convencidos de que haviam descoberto o paraíso terrestre. A avidez lhes deu força para galgar montanhas hostis e explorar mares desconhecidos, *florestas impenetráveis* e rios imensos, à procura de tesouros e produtos fabulosos” (p.1, grifos nossos). E mais adiante: “A viagem de La Condamine à América inaugura um novo período da história das *descobertas* [e não invasão] no continente; não são mais conquistadores, missionários ou aventureiros que ocupam o prosaíco. O século XVIII vê desenvolver-se um interesse realmente científico pelo Novo Mundo, como aliás pelas *outras partes do globo* [“outras”, aquelas não-européias], ainda *desconhecidas* ou *pouco conhecidas*, [dos europeus] especialmente o oceano Pacífico” (p.8, grifos nossos).

partir do olhar externo que, afinal, o formou. Este olhar, este projeto interpretativo, ecoou em muitos autores do meio científico e literário, refletindo e influenciando várias gerações ainda sob a égide da ideologia do colonialismo (DUTRA, 2003, p. 59). Nesse sentido, Rodrigues (1997, p. 132) considera que todo processo interpretativo está inscrito de antemão num projeto humano com sentido, “implica a co-presença do mundo a interpretar ao mundo do intérprete”. Ele chama atenção, assim, para o erro metodológico de separar a narrativa e o ato de enunciá-la, ao lhe conferirmos autonomia.

Ao separarmos estas duas temporalidades, a da narrativa contada e a da sua enunciação, esquecemos que é precisamente no processo enunciativo que o processo narrativo se gere e que é pelo fato de partilharmos com o narrador um mesmo universo de sentido que somos capazes de compreender o sentido do universo narrado. Paul Ricoeur chamou a atenção para o fato de esta exigência inescapável não ser apenas própria da narrativa; a narrativa histórica, mesmo aquela que dá conta de acontecimentos, fatos e fenômenos humanos distantes de nós, não pode prescindir dessa exigência.

Quando nos atemos mais detidamente no imaginário sobre a Amazônia construído pela mídia, vemos que a “massa de elementos pré-construídos” sobre a Região originária do arquivo da máquina informativa midiática, quase sempre não permite a existência de nenhuma outra visão em contraponto. Como já fizemos na sessão referente ao “negro na mídia”, tomemos como exemplo mais uma vez a maior fonte de difusão conceitual massiva sobre o que é o Brasil – pelo menos o Brasil conhecido pela mídia nacional –, a telenovela. Como esse construto da indústria midiática brasileira aborda, quando e se e aborda, a Amazônia?

Um caminho possível é nos dado por Luiz R. Busato: “Uma das realidades dominantes da geografia e da história nacionais do Brasil, a Amazônia está ausente das telenovelas. A primeira é, entretanto, uma poderosa produtora de mitos narrativos, e a segunda é o mais importante produto de massa cultural do país” (BUSATO, 2000, p. 295). O texto não esclarece, entretanto, o que entende por uma “realidade dominante” (frequência com que o assunto é abordado? A escala geográfica da Região? Efetiva relevância histórica?), uma vez que, a julgar pelo que é propagado via mídia sobre a Amazônia, não

nos parece que, num primeiro momento e no Brasil, o tema possa ser chamado de “realidade dominante”. De qualquer maneira, esta não é a questão maior do autor.

Para tentar explicar a ausência da Amazônia na telenovela, Busato pesquisou “mais de 400 novelas programas no Brasil entre 1963 e 1995”. Este levantamento fez com que o autor deixasse de, como pretendia antes, analisar a presença da Amazônia na telenovela brasileira, mas descobrir os motivos do silêncio sobre a Região. O estudo partiu do pressuposto que todo brasileiro, de maneira adequada ou não, foi e é atingido por algum discurso (militar, ecológico, idílico) sobre a Amazônia. Para a pesquisa, o importante foi considerar que a Amazônia está “representada na cultura global brasileira”, admitindo que tais representações “constituem a base mental dos comportamentos individuais, nos quais se incluem, normalmente, os comportamentos de consumo da mídia”. Segundo Busato (2000), o imaginário nacional da Amazônia parece funcionar como o dos povos europeus e norte-americanos que se pasmam diante desse espaço exótico. Ao nosso ver, a constatação do exotismo não é uma afirmação simplista. Basta fazermos uma comparação entre alguns discursos midiáticos sobre a Região e observamos que cada veículo parece utilizar a visão que mais lhe convém sobre a Amazônia para a atingir seus objetivos (“informativos” ou de entretenimento).

O cinema norte americano, por exemplo, produziu *Anaconda* (EUA, 90 min, aventura) em que uma cobra que de fato existe na floresta é reinventada, reforçando o ideário exótico que o público consumidor espera de uma produção hollywoodiana: o réptil é mostrado como um insaciável e mítico devorador de seres humanos, com seu tamanho incrivelmente aumentado pelos autores da película, sem contar que o elemento humano nativo da Região, desde autoridades constituídas aos “povos da floresta”, inexistem na obra, como que constatando o vazio amazônico. O cinema criou a sua *Amazônia*, e nessa criação a Amazônia existe porque é possível transformar em commodities seu exotismo natural e violento.

Poder-se-ia, é claro, argumentar que é de ficção a que nos referimos antes e, portanto, que deveríamos levar em consideração o fato que o compromisso maior desse discurso midiático é com o entretenimento. Mas, e quando textos semelhantes são lidos na ordem do discurso jornalístico sobre o tema Amazônico? Não é difícil demonstrar que o olhar ocidentalizante, etnocêntrico, sobre a Amazônia não foi ultrapassado, que as redações

jornalísticas ainda têm dificuldade para esboçar reações contra o uso fácil do fazer comunicação entre audiências distintas através da manutenção de estereótipos, que, como se depreende de qualquer estereótipo, são acríticos e conservadores. É assim que começamos a conversar com a conceituação de estereótipo desenvolvida por Bhabha (2003) – originalmente utilizada para dissecar o discurso colonial sobre o negro, o asiático, o não-branco, mas aqui apropriada por nós para tentar definir as representações midiáticas oriundas de um discurso sabidamente ocidental-colonizante. Argumenta Bhabha que o estereótipo é a principal estratégia discursiva do discurso do colonialismo, “é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre ‘no lugar’, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido” (p.105).

Os exemplos dessa repetição do discurso da mídia sobre a Amazônia são vários, mas selecionaremos, inicialmente, um texto da quarta maior revista do mundo, a semanal mais vendida no Brasil e em vários momentos acusada de ser “a porta vez da direita” no país (o que não deixa de ser outro estereótipo): recentemente, a *Veja* (nº 1.903, mai.2005), apresentou a seus leitores matéria abordando o conflito entre posseiros, fazendeiro e índios em Roraima intitulada “Uma guerra sem vencedores”.

A matéria de quatro páginas (60-64), fartamente ilustrada, critica a criação da reserva Raposa/Serra do Sol (área que fica entre a Serra da Raposa e Serra do Sol), “uma imensa reserva indígena, de 1,75 milhão de hectares, algo como doze cidades de São Paulo, destinada a ser a moradia de 16.400 índios de sete etnias”. A revista critica a forma e a extensão com que a reserva fora criada (de maneira contínua e englobando as fazendas da Região). Uma das ferramentas para a argumentação discursiva da revista é a polarização étnica. A matéria simplifica, de uma única vez, dois problemas inerentes ao conflito – os equivocados projetos de desenvolvimento para a Amazônia elaborados por sucessivos governos brasileiros e os interesses econômicos envolvidos na demarcação – por meio do binômio “brancos”/“índios”, nós e os “outros”. E “branco” deve ser entendido no conflito em Roraima como qualquer um que não seja índio e que se visse como vítima após a oficialização da reserva.

O texto procura manifesta preocupação com os colonos que foram atraídos para o local (“o pedaço mais inóspito e desabitado do país – a Região Norte, *com seus rios e matas intermináveis*”, grifo nosso) durante o regime militar. E assim o texto se refere aos atores

não-índios do conflito: *“E como ficam os brancos que acreditaram nos sonhos de desenvolvimento, atenderam aos apelos do governo e ali derramaram seu suor e arriscaram seu futuro?”*, *“Os brancos reclamam que a reserva não deveria ter sido demarcadas em terras contínuas, mas em grandes ilhas”*, *“(...) os brancos têm prazo de um ano para deixar a região e receber sua indenização”*, *“Os brancos dizem que, dos 16.400 índios, cerca de 10.000 seriam contra a demarcação”* (grifo nosso). Para além de algumas fotos dos personagens do conflito que, visualmente, confirmam a tese da disputa entre “brancos” e “índios”, em nenhum momento a revista apresenta qualquer levantamento comprobatório sobre a composição étnica do que insistentemente chama de “brancos” (o censo do IBGE, para ficarmos no óbvio). Mais uma vez, audiências geográficas e sociais que estejam distantes física e politicamente do problema se acercam da questão por meio de estereótipos facilmente manejáveis no imaginário nacional. Ora, o estereótipo é, sim, um elemento comunicante. Assim, no Brasil, o branco desbravador não marcha para o Oeste, como seu invejado homônimo cultural norte-americano, cinematograficamente idealizado; no Brasil, o branco marcha para o Norte, adentrando a floresta, a “última fronteira”.

A oposição entre “brancos” e “índios” é ainda mais reforçada quando a revista deixa identificar, não muito sutilmente, os “brancos” como os brasileiros de fato: *“Os brasileiros e seus descendentes que acreditaram na pregação dos militares estão agora em Roraima perdidos na contramão da história, insistindo em vão em ser cidadãos produtivos, integrados à economia moderna, quando tudo a sua volta – governo, igrejas e ambientalistas – conspira para devolver a mata a seu estado prístino”* (ibid.) Os brasileiros que não foram à Amazônia se identificam com os “brancos” que para lá se dirigiram, uma vez que parece estar subentendida uma equação na matéria (brasileiros=brancos). Este “lá” coloca a Amazônia num distante ponto geográfico, no sentido posto por Denis Blondin (1990)³¹, já referido anteriormente, uma distância socialmente representada pelo discurso.

³¹ A Geografia é uma categoria tomada emprestada de seu sentido original e reutilizada por Blondin, ressignificando-a: passa a funcionar como uma categoria que permite a possibilidade de explicar a distância afetiva, cultural e religiosa entre “nós” e os “outros”, entre e inter culturas, entre diferentes filiações ideológicas – é possível, por isso, explicar a enorme distância entre o morador das “áreas de invasão” da Região Metropolitana de Belém e o abastado morador da área central, entre o morador do Leblon e aquele que habita o morro do Vidigal. Cria-se um espaço teórico entre e na mesma cultura passível de análise. E isso é bem mais do que uma abstração acadêmica. A rede de televisão norte americana Fox, em seu canal a cabo, criou um seriado ficcional que estreou no final de julho de 2005. Foi a primeira vez que os americanos assistiram a dramatização de uma guerra (13 capítulos), no caso, a do Iraque, enquanto ela ainda ocorria. O nome do seriado: *Over There* (“Lá”). *O Globo*, 28 jul. 2005.

Mas o texto escrito com uma orientação branca ocidental ainda mostra-se mais explícito na sua posição anti-demarcação, pró “brancos”, informando que só haveria 17% do território de Roraima destinado à agricultura depois da criação de sucessivas reservas indígenas: “Isso mostra que, com o tempo, talvez Roraima passe por uma inversão histórica: os índios vão se expandindo, e *os brancos*, seguindo-se na marcha atual, acabarão reduzidos a um pequeno naco de terra. *Será, assim, uma espécie de reserva da civilização em um estado indígena*” (Ibid., grifo nosso). Independente de quem tem razão no processo do complicado processo de demarcação da reserva Raposa Serra do Sol, o texto de *Veja* utiliza, para além da argumentação política e econômica, os estereótipos da formação do senso comum brasileiro sobre os índios e a Amazônia (como a confirmar que deve ser natural que índios aceitem o confinamento em pequenas reservas).

Existem índios que quase não têm do que reclamar, como os 4.700 que habitam o Parque Indígena do Xingu, uma vasta área, quase do tamanho da Bélgica, situada na divisa entre o Mato Grosso e Pará. Os povos do Xingu dispõem de uma ilha de fauna e flora intocadas e salva da cobiça alheia. Ao mesmo tempo, *são brindados com algumas dádivas da civilização que, por sinal, eles adoram*: assistência médica, motores de popa, telefonia por satélite e comida farta. Essas benesses, somadas ao *ócio endêmico das populações tropicais*, estão fazendo da obesidade um dos poucos problemas de saúde das populações indígenas do Xingu. São *índios vencedores da guerra cultural com os brancos* (ibid, grifo nosso.).

Sabemos que não são necessárias explicações profundas neste ponto para se depreender os objetivos de um texto com considerações como as do trecho acima – a discordância dos critérios de demarcação da reserva – como as de um Huntington à brasileira, com suas metáforas bélicas e oposição étnica e exotização dos hábitos alheios ao que o texto de *Veja* entende como “civilização”³². O mais importante, nos parece, é tentar

³² Há uma lógica discursiva nos textos de *Veja*, apropriando-se sempre de concepções que não admitem a possibilidade da auto-revisão. Analisando texto do início da década de 80 da revista, Moura (2002, p. 245) investigou o que “chamara de discurso de caráter colonizador da revista veja sobre a floresta Amazônica”: “A floresta Amazônica brasileira tem, em sua história, um vasto campo de mitos e imagens que foram sendo formados. Imagens estas relacionadas à forma como o seu território foi sendo incorporado e usado pelas populações, no contexto geopolítico e, ainda, à forma como ela tem sido compreendida na relação entre as nações. Desde 1500, a floresta tem sido alvo de debates sobre a sua propriedade (os litígios de fronteira) e seu uso (exploração extrativista – borracha, madeira, minério castanha, etc. –, preservação ambiental, projetos de colonização agrária, reserva da diversidade biológica do planeta, etc.). O discurso de *Veja* aponta vários sinais

observar os construtos pré-existent, que condicionam o discurso midiático sobre a Amazônia e sua gente. Como nota Dutra ao se referir sobre a representação da sociedade cabocla amazônica:

(...) índios e seus descendentes, pescadores, coletores, pequenos agricultores das zonas ribeirinhas, enfim, aqueles aos quais a antropologia categoriza como tradicionais, ou como caboclos, são discursivamente mostrados como tendo sido no passado, e sendo no presente, incapazes de dar racionalidade aos recursos em meio aos quais vivem. A mídia busca estrategicamente re-produzi-los como exemplos de uma certa imanência de sua inaptidão, como ineptos foram seus predecessores desenhados pela crônica colonial (CASTRO, 1997 apud DUTRA, 2003, p.34)³³.

Desta maneira, se entendermos que os discursos ao que o país tem acesso sobre a Amazônia, comunicam-se entre si (polifonia)³⁴ e que ajudam a formar o discurso midiático em relação à Região, da ficção à “realidade”, podemos voltar à análise de Busato – a ausência da Amazônia na telenovela brasileira. O maior número de espectadores das telenovelas é encontrado na Região Sudeste do Brasil, onde há um tipo de espectador acostumado a se ver na tela, da mesma maneira que os colonizadores europeus reproduziam fisicamente seus espaços nas terras que ocupavam, construindo, para citarmos apenas um caso, uma paisagem lusa nos trópicos. O pensamento ocidental garante a oposição negativa do outro e a formação do seu entorno a sua imagem e semelhança. As telenovelas, como vimos no capítulo anterior, são narrativas populares “embranquecedoras”, urbanas, modernas no sentido que as elites nacionais projetam para a Nação: urbanizada, industrializada, ocidental. As telenovelas, “preferem alimentar-se do urbano, de suas massas, da abundância industrial e do cotidiano de proximidade. O que nos leva a supor que a Amazônia não chegará encarnar-se, a não ser com raras exceções, em roteiros

da presença desses mitos sobre a Amazônia, e a maioria deles repousa sobre o discurso oficial a respeito do uso e o destino da floresta Amazônica”.

³³ Cf. CASTRO, Edna. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In: CASTRO, Edna; e PINTON, Florence (orgs.). **Faces do tropico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. UFPA/NAEA/CEJUP, 1997, p. 221-242.

³⁴ Como entende Pinto (2002, p. 17, grifos do autor): “A idéia de *polifonia*, tão presente nas análises atuais pela influência de Mikhail Bakhtin, já se encontra na primeira parte da *techné rhetoriké*, denominada *invenção*, mas que de invenção, na acepção da palavra, não tem nada. Os argumentos a serem usados num determinado discurso são copiados de discursos anteriores, tirados da tradição, onde haviam funcionado bem, e costumavam ser reunidos em listas e classificados quanto ao tipo de público a que deveriam ser aplicados, ficando à disposição dos interessados, como na *Tópica* de Aristóteles”.

populares enquanto ela não estiver urbanizada, banalizada, isto é enquanto ela não tiver deixado de ser o que ela é” (BUSATO, 2001, p. 299). É o que nos faz concordar com Dutra quando afirma não haver ações casuais ou sem ligação do universo consumidor dos centros hegemônicos; seria, na verdade, o resultado de uma estratégia norteadora do contrato de leitura: “Se assim fala e escreve a mídia, é assim ou mais ou menos assim que seus leitores/ouvintes/espectadores desejam e esperam que seja dito e escrito” (DUTRA, 2003, p. 37). Isso quer dizer que a mídia não existe para ajudar a quebrar os estereótipos sobre a Amazônia, pelo contrário: existe para reforçá-los, para vender, mais facilmente uma idéia de Região, sem ter de lutar contra um imaginário tão convenientemente estabelecido desde o período colonial, que facilita um diálogo com o mercado.

Antes de prosseguirmos, porém, recorramos à reflexão de Bhabha sobre a cristalização do estereótipo como força verdadeiramente política: “(...) é a força da ambivalência que dá ao estereótipo colonial sua validade: ela garante sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes; embasa suas estratégias de individuação e marginalização; produz aquele efeito de verdade probalística e predictabilidade que, para o estereótipo, deve ser sempre em excesso do que pode ser provado empiricamente ou explicado logicamente” (2003, p. 105-6).

Os primeiros narradores ou viajantes alimentaram a idéia do eldorado amazônico, o paraíso na terra, o celeiro de recursos inesgotáveis para toda a humanidade. O problema, para os usos midiáticos, é que a Amazônia não é assim, o que torna difícil enquadrá-la num folhetim novelesco da forma como o produto é feito hoje. “Do nosso ponto de vista a epopéia amazônica não pode acomodar-se ao gênero da telenovela. Ou então este é que deve mudar. A telenovela precisa sempre de um final feliz, e os finais felizes são raros nas grandes aventuras recentes do ciclo da borracha, da Fordlândia, da Madeira-Mamoré, do Jarí, de Carajás... Inutilizáveis (ou muito pouco) para uma telenovela de modelo atual!” (BUSATO, 2001, p. 310). É claro, poderíamos ponderar, que tais empreendimentos tiveram finais felizes, mas não para todos, da mesma maneira que os finais felizes das novelas não são para todos, mas para um recorte, um grupo social. Assim também poderia ser para uma novela na Amazônia, recortando, inventando a sociedade, de que vez o gênero não tem um compromisso primeiro com a realidade.

O que também investigamos aqui é se a Amazônia está distante demais dos grandes centros, e é claro que não estamos nos referindo apenas a uma distância física, mas política, social e cultural³⁵. Em um ensaio compilador, quase militante, o geógrafo Carlos Walter Porto Gonçalves, discorre sobre algumas das freqüentes imagens que se tem sobre a Amazônia. Desde a Amazônia Eldorado, celeiro do mundo até sua imagem mais recente – a de uma Região depredada e palco da violência agrária. Para o discurso da mídia jornalística, é quase como se a violência na floresta tornasse mais amena a violência urbana, porque na Amazônia se dá em uma paisagem anímica, selvagem, em uma outridade que não o Brasil das telenovelas e dos telejornais ditos *nacionais*. Este estranhamento midiático em relação à Amazônia não é uma constatação que nos deveria surpreender; e ainda assim, o faz.

Para quem defende que essas são imagens anacrônicas, já superadas pela mídia contemporânea, basta voltarmos ao já mencionado texto de *Veja* sobre a demarcação da reserva Raposa/Serra do Sol. Diz a revista que durante o surto desenvolvimentista militar um grande número de trabalhadores foi “*atraído pela doação de enormes extensões de terra e pela distribuição de incentivos em Roraima, Rondônia e no Pará. A idéia era fazer a Região Amazônica dar um salto em seu desenvolvimento econômico e, com isso, incorporá-la ao resto do país*” (*Veja*, 4 mai. 2005, grifo nosso). Ora, se algo ainda precisa ser integrado a Brasil é porque não faz parte dele³⁶. E o discurso da integração da Amazônia ao resto do país segue até hoje, um problema que a Belém-Brasília, ponte física da Amazônia, com o “Brasil de fato” aparentemente não conseguiu resolver (como se constroem pontes de identificação afetivo-cultural através de uma grande mídia como essa?). É que, para Bhabha (2003), “o discurso colonial produz o colonizado como uma

³⁵ Esse distanciamento cultural do Brasil continua a ocorrer na atualidade. A dificuldade, por exemplo, de escritores de se fazerem conhecidos nos grandes centros do país, mesmo em dias atuais, atestam o desconhecimento sobre a produção literária oriunda de sua enorme porção mais ao Norte. Como atesta o crítico Fábio de Souza Andrade: “Passando ao largo dos regionalismos nordestino e sulista, ao largo das dobradinhas e rixas do eixo Rio-São Paulo, a desmensurada paisagem amazônica ainda segue em busca de uma cidadania literária à altura do papel mítico que a floresta e o rio desempenham no imaginário contemporâneo brasileiro e planetário. Para além do interesse antropológico pelo mosaico de narrativas e lendas que acompanham a vida das populações ribeirinhas – os ‘tricksters’, botos e cobras-grandes em profusão, regidos pelo pêndulo das cheias e das vazantes –, os nomes do Norte chegam esparsos, insulares, em meio à enxurrada dos relatos de viajantes” (ANDRADE, 9 jul. 2005, p. E2, *Folha de São Paulo*)

³⁶ O que é mais um indicador da coerência discursiva e conceitual de *Veja*. Moura (2002, p.355, grifo nosso) notou na matéria “O futuro abre clareiras na floresta”, de 18 de agosto de 1982, o seguinte subtítulo: “A Amazônia deixa de ser apenas um paraíso natural e começa a incorporar-se ao Brasil”.

realidade social que é ao mesmo tempo um ‘outro’ e ainda assim inteiramente apreensível e visível” (p. 111).

Este discurso de fora para dentro da Região, como o da integração da Amazônia ao Brasil, é que freqüentemente faz surgir os textos dos pregadores da iminente e midiaticizada “invasão da Amazônia” (Como em *Carta Capital*, nº 251, 30 jul. 2003; ou *Istoé*, nº 1801, 14 abr.2004, entre tantos exemplos). Logo, conecta-se a imagem dos ianques armados nos trópicos – imagem sem texto, ou com texto subentendido, quase sempre oriundo de cabeças ‘de fora’ da Região. E assim chegamos à ironia afiada na frase proferida por um especialista em Amazônia, o jornalista Lúcio Flávio Pinto: “O maior problema da Amazônia é que o país mais próximo é o Brasil. E, o pior, é que fala a mesma língua” (citado por GONÇALVEZ, 2001, p. 19-20). Para Gonçalves: “O jornalista amazônida³⁷ procura chamar a atenção para o fato de o Brasil, sobretudo o Brasil não-amazônida, continua a ter uma visão sobre a Região como se ela fosse uma colônia, cuja importância se deve às riquezas naturais que podem ser exploradas (pelo colonizador). Nesse sentido, o Brasil ‘fala a mesma língua’ do colonizador”. Culturalmente, para a maioria dos brasileiros, a Amazônia é algo que está encostado no Brasil, é e não é parte de seu território, está mais “longe” que os centros europeus e norte-americanos, porque longe do que o projeto de Nação branco ocidental entende como “civilização” – há uma distância cultural. Nesse sentido, para a mídia, a Amazônia está em um permanente estado natural, pré-civilizatório. “Queremos destacar, no entanto, que essa visão da Região como natureza imaginária tem impedido que a consideremos, e as suas populações, nas suas dimensões reais. Podemos dizer que essa visão externa é, em grande medida, parte dos problemas com que se defronta a Amazônia” (GONÇÁLVEZ, 2001, p. 21). A Região é assim institucionalizada pelo discurso, quase dissociada da Região Norte, como se Norte e Amazônia fossem duas coisas ao gosto do enunciador. Dito de outro modo, a Amazônia é mostrada como uma abstração a-geográfica, a-histórica, a-social, abaixo ou ao lado, aquém ou além da “nação” brasileira, mas não *no* Brasil, ainda que exista uma identidade amazônica não abordada pela mídia.

³⁷ Principalmente nos textos circulantes fora da Região Amazônia, consagra-se mais o termo amazônico. Mas a palavra amazônida existe, é reconhecida pelo Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (2001, p. 182), como aquele (a) proveniente da Região Amazônica (também amazoniense). Amazônida é, em certo sentido, quase uma oposição à palavra amazônico por seu sentido político, o da consciência de se saber *ser da* Amazônia, para além mesmo de ter nascido nela.

Trata-se de uma visão externa que enxerga seletivamente, porque vê apenas o que é conveniente³⁸. Noutras palavras, “o estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a *representação* do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais” (BHABHA, 2003, p. 117).

O jornalista Lúcio Flávio Pinto³⁹ avalia que o que se quer da Amazônia são fatos bombásticos, como o que pode “render” uma manchete sobre os riscos da “internacionalização da Amazônia”. Para ele, “a Amazônia mudou muito. A visão da imprensa brasileira sobre a Amazônia é que não mudou”. Ele lembra que na edição histórica da extinta revista *Realidade* sobre a Amazônia, na década de 60, 140 pessoas estiveram envolvidas no projeto durante seis meses. O jornalista teve um desentendimento sério com um dos editores da revista porque estava querendo “levar a revista à uma visão paulista” (a Amazônia como algo exótico)⁴⁰. “Na *Realidade* todas as pessoas envolvidas escreveram sobre aquilo que viram – isso é jornalismo”, diz Lúcio Flávio. “Um repórter de *Veja* hoje não sabe porque há só duas ou três pessoas envolvidas. Ninguém vê mais: a mídia quer histórias à parte”.

A realidade da Região é, desta maneira, mascarada por meio de metáforas totalizantes. Isso porque é fato que o país já demonstrou ter uma visão auto-centrada, quer dizer, é uma Nação, mas não uma Nação efetivamente integrada porque não vê suas bordas, não enxerga a própria periferia, não se identifica nela⁴¹. Assim, quando se fala de Amazônia a maioria dos brasileiros a apreende com uma abstração. Poucos são os que

³⁸ Ou, mais uma vez, estereotipado. Em 1997, a revista *Veja* publicou uma edição especial que pretendia ser “*um retrato da Amazônia brasileira*”. A revista apresentava em sua capa uma foto de uma famosa flor encontrada na floresta, a vitória-régia que, embora nasça sobre um rio, foi apresentada em chamas. O lado urbano da Amazônia é deixado de lado e apenas os índios são os representantes dos “povos da floresta” mencionados pela revista. A publicação reforça o imaginário que os brasileiros em geral têm da Região (*Veja*, nº 1527, dez. 1997).

³⁹ Entrevista concedida ao autor (Sout. 2004).

⁴⁰ Ou seja, quase a mesma coisa de quando o desbravador espanhol chegou à Região e viu o que quis ver: as gregas amazonas. A Amazônia tem um valor atribuído desde quando é nomeada.

⁴¹ Em junho de 2005, diversas organizações governamentais fizeram uma manifestação na Praça dos Três Poderes e entregaram uma carta ao presidente Luiz Inácio Lula da Silva pedindo “a presença efetiva do Estado na Amazônia”. Reclamavam as entidades que o poder central só parecia notar a existência da Região em casos extraordinários, como o assassinato da missionária norte-americana Dorothy Stang, mais uma vítima da luta pela posse da terra na Amazônia (disponível em www.amazonia.org.br, acesso em 07 jun. 2005).

realmente têm uma noção correta da vasta Região, que, no entanto, compreende 60% do território nacional – um dos elementos que nos permite afirmar que não existe uma mídia verdadeiramente nacional.

E não é um problema apenas da grande mídia produzida externamente à Amazônia, a que existe dentro dela é formada por concepções discursivas oriundas de fora da Região, resultado da pressão do discurso hegemônico midiático sobre o que é a Amazônia. A mídia ainda vê o Brasil em recortes, não conseguiu produzir os laços afetivos tão importantes para uma verdadeira apreensão de todo o país pelo debate midiático. E que tipo de laço afetivo pode ser criado entre a população brasileira e Amazônia se a população vê “aquilo lá” como algo exótico? – Sim, é *nosso*, mas é externo. Isso ocorra talvez porque “o estereótipo é ao mesmo tempo um substituto e uma sombra” (BHABHA, 2003, p. 126). Substitui o que é, e mascara o que não é. “O processo pelo qual o “mascaramento” metafórico é inscrito em uma falta, que deve então ser ocultada, dá ao estereótipo sua fixidez, sua qualidade fantasmática – *sempre as mesmas histórias (...) têm de ser* contadas (compulsivamente) repetidamente, e são gratificantes e aterrorizantes de modo diferente a cada vez” (p. 120, grifo nosso).

Uma dessas histórias repetidas compulsivamente no caso amazônico é sobre a imensidão da natureza e a quase ausência de seres humanos que, quando existem, são apenas índios ou/e ociosos, como “informa” o texto de *Veja*. Assim, analisa Dutra: “Exuberância de riquezas naturais, de um lado, e pequenez humana, de outro, são os dois pólos geradores do campo no interior do qual se fixam as noções estereotipadas que dão substância à fabricação de diversificados modos de fala sobre a Amazônia” (2003, p. 64). O estereótipo, as visões pré-construídas, nesse caso servem para tornar invisíveis aos olhos da sociedade brasileira os chamados “povos da floresta”. Estes povos são formados por pessoas que têm modos de vida avessas, em muitos casos francamente contraditórias, da forma capitalista de existência no mundo.

Na Amazônia, aqueles grupos aos quais a mídia chama de ‘povos da floresta’ conservam, por exemplo, uma referência, na linguagem, as imagens da mata, rios, igarapés e lagos, definindo tempos e lugares de suas vidas na relação com as concepções que construíram sobre a natureza. Suas práticas, porém, vistas como improdutivas pela sociedade moderna, cujos apelos comunicacionais lhes chegam maciçamente pelos meios eletrônicos. Essas comunidades encontram-se no meio das

profundas mudanças de nossa contemporaneidade marcada pela lógica de mercado e pelas estruturas burocratizantes” (DUTRA, 2003, p. 68).

Stephen Nugent em seu livro *Amazonian caboclo society*, analisou como emerge o conceito de caboclo no discurso antropológico e amazonista. Para tratar da invisibilidade do caboclo, Nugent fez-se a pergunta: a sociedade camponesa (cabocla)⁴² amazônica é realmente o vazio social que a pequena literatura sobre o tema sugere? Não foi difícil perceber logo inicialmente que por receberem menos atenção, historicamente os camponeses da Amazônia, para os quais questões de “sustentabilidade” têm de ser inseparáveis da reprodução social, tendem a serem mal representados. Ao invés de serem atores sociais, são meros números (NUGENT, 1993, p. 21-23) Tratava-se de uma má representação todavia reconhecida oficialmente. Nugent encontrou definições pejorativas do caboclo em várias enciclopédias brasileiras, entre as quais a de serem apresentados como portadores de uma origem étnica indefinida. Para o autor, favelados, bóias-frias e caboclos são marginais somente na medida em que refletem a inaceitável face do (impreciso e permanentemente mutável conceito) de desenvolvimento. O autor considera que da mesma maneira que o senso comum de origem colonial, discursos etnográficos contribuíram igualmente para a equivocada representação das ligações entre as sociedades pré e pós-coloniais. A atomização da idéia sobre a Amazônia, a de que é uma única coisa e dessa maneira deveria ser apreendida, leva a concepção de que a Região é um vazio porque a sociedade tem falhado em inscrever a si mesma nesse local. Para além disso, os amazônidas têm sido excluídos dos debates nacionais que discutem o futuro da terra onde vivem. Por exemplo, um debate não encontrado nos textos da grande mídia sobre a extração dos recursos naturais da Região é o que fazer com quem não se enquadra nas modernas técnicas de produção capitalista.

“Para extrair tais recursos lucrativamente, modernas empresas na Amazônia tem tido – e vão ter cada vez mais – de se

⁴² Escreve Nugent (1993, p. 23): “A Amazônia é uma grande e complexa paisagem social e muitos dos habitantes da Região referem a si mesmos como habitantes de Estados ou cidades e vilas (ex., paraense ou santareno) ou como moradores de uma eco-zona particular (ex., *ribeirinho*). E ainda se há a pan-Amazônia arquetípica, esta é o caboclo. Apesar de muito usado, o termo possui muitas conotações (incluindo aquelas não-amazônicas), e o fato é que isso aumenta a dificuldade de precisar a idéia de cultura e sociedade caboclas. Para meus propósitos, caboclose refere a um camponês amazônico histórico que emerge em meio ao abandono do aparato colonial do império e do Estado”.

impor sobre a existência das sociedades amazônicas e há duas maiores conseqüências que os amazônidas já se dão conta: de um lado, a extração de larga-escala os leva para as margens, e de outro lado, tais empresas são naturalmente incapazes de absorver os despossuídos trabalhadores amazônidas” (NUGENT, 1993, p.36).

Tais medidas dão impressão de um vazio social ocupado por sociedades irrelevantes, sejam índios, caboclos ou “quilombolas”. Nugent conclui:

“Em sua mais impiedosa forma, o discurso do mercado diz que os amazônidas podem ter o direito de viver tanto quanto possam gerir o próprio sustento entre as demandas do mercado e da conservação do meio ambiente. Ante o atual assalto aos recursos da Amazônia, eles têm sido transformados em nota de rodapé” (idep. 255).

É por isso que Busato afirma que não se pode analisar a representação midiática da Amazônia sem falar das representações que tem dela o público nacional, uma representação, acredita o autor, de origem não-brasileira, porque vista como os europeus imaginam ser a Região – exótico e tendo de ser colonizada. “Nessa base seria pois legítimo concluir que a ausência da Amazônia nas novelas indica claramente que essa representação específica da alma e do espaço nacionais ou não existe, ou é tão fraca que não tem por enquanto massa suficiente para atingir a mídia popular” (BUSATO, 2001, p. 325-326). As representações externas sobre a Amazônia também são encontradas na mídia local, que acaba funcionando como órgão interno da visão externa produzida sobre a Região. E como o negro se insere nessa visão sobre a Região Amazônica? Como e se ele é representado como cidadão amazônico pela mídia? É o que tentaremos responder a seguir.

1.5. A invisibilidade midiática do negro na Amazônia

Discutimos na sessão 1.2 (“O negro na mídia”) a maneira guetificadora, implícita ou explícita, consciente ou inconsciente, que a mídia trata o não-branco no Ocidente e suas repercussões no Brasil; de outro lado, identificamos alguns estereótipos, conceitos pré-construídos retirados do arquivo da mídia nacional para comunicar (“explicar”) a Amazônia (sessão 1.4). Tentemos agora entender com estas duas abstrações conceituais – o negro e a

Amazônia – têm o seu encontro representado pelo discurso midiático, fundamentalmente dentro da ordem do discurso jornalístico, para depois seguirmos e aprofundarmos nossa argumentação ao longo dos capítulos subseqüentes.

De uma maneira geral, o negro na Região ainda é pouco estudado pelas Ciências Humanas, ainda que haja um recente e reinterado interesse da Antropologia e da História pelo negro na Amazônia, notadamente pelo negro “quilombola”. Em parte, essa relativa ausência de levantamento sobre o negro na Região pode ser creditada a uma “certeza” científica: a “reduzida presença negra na Amazônia” durante os séculos que antecederam a abolição. Como apontou Reis (1988, [prefácio, s/p]) na introdução do hercúleo *O negro no Pará*, de Vicente Salles: “A presença do negro na Amazônia constituiu, durante muito tempo, assunto desprezado, em termos de importância insignificante que teria essa mesma presença. O que se sabia não permitia a verificação mais ampla do papel que o negro africano pudesse ter desempenhado na Região, onde as lavouras – do tipo daquelas do Nordeste nos ciclos da cana, algodão e do tabaco, das províncias fluminense e paulista, no ciclo do café, como era no Brasil-Central (Minas, Mato Grosso e Goiás)”. Sua análise encontra eco na reflexão de Vergolino-Henry e Napoleão Figueiredo (1990, p. 27).

Por que a Amazônia foi tão pouco investigada? Talvez porque, durante muito tempo, não se relativizou a razão histórica-econômica que sustentava a tese de que a presença do negro na Região fora inexpressiva porque o ciclo das drogas do sertão havia repousado sobre a mão-de-obra indígena. Uma razão refletiu o viés de um modelo de historiografia brasileira que não aprofundou a análise dos diferentes empreendimentos agrários (lavoura do arroz e da cana) entre outras atividades (obras de fortificação militar) desenvolvidas na área no decorrer do século XVIII, e nas quais a participação da mão-de-obra escrava foi essencial. Ou ainda, que tentou explicar a Amazônia à luz de um modelo traçado a partir da sociedade escravocrata do Nordeste. Nesse sentido, à proporção que a lavoura de cana não se organizou e portanto não se enquadrou no esquema de *plantation* açucareira, o negro se tornou um elemento ausente na construção da sociedade amazônica. Conseqüentemente, a bibliografia sobre o tráfico, escravatura e relações raciais, por exemplo, tornou-se escassa, especialmente quando comparada à que foi produzida em outras regiões do país, não somente no campo da História e da Sociologia, mas também da Antropologia.

Assim, Salles (1988) e Vergolino-Henry e Arthur Napoleão (1990) produziram estudos que convergiram no auxílio à desmistificação da escassez do negro na Amazônia.

Porém, ainda antes destes autores, no momento mesmo em que a Antropologia reforçava o discurso sobre o “vazio” negro na Região, Nunes Pereira (1938 e 1952) produzia ensaios que versavam sobre a significativa presença dos negros no Norte do país. Em 1961, Arthur Cezar Ferreira Reis apresentou estudo revelando que a presença de escravos na Amazônia era bem maior do que se pensara (*apud* VERGOLINO-HENRY; NAPOLEÃO FIGUEREDO, 1990). Mas as concepções totalizantes sobre os modelos de colonização afastaram, por muitas décadas do século passado, pesquisas mais aprofundadas. Em relação ao Pará, por exemplo, junto com a idéia de que era reduzido o número de escravos arrastados a toda Região, aceitava-se que o negro introduzido no Estado era oriundo do Maranhão, que desenvolvia a cultura do Algodão. Mas, depois de um ano de consultas de documentos no Arquivo Público do Pará (1966/196, selecionados em 388 volumes de Códices, num total de 706 volumes consultados e de 48.816 documentos manuseados) que refletiam a comercialização legal e ilegal de escravos durante a era pombalina (1751-1759), Vergolino-Henry e Napoleão Figueiredo (1990, p. 28) mostravam a necessária reinterpretação da presença negra na Amazônia colonial: “Do ponto de vista cultural tinha-se como certo que, uma vez explicadas as sobrevivências religiosas maranhenses, ter-se-iam explicadas igualmente as sobrevivências amazônicas”.

Essa, denunciam os autores, é a idéia presente no clássico de Arthur Ramos (1951), *Introdução à Antropologia brasileira*. A Amazônia só passaria a interessar de fato aos africanistas em 1960, com Roger Bastide, e 1964, com Édison Carneiro. Mas o primeiro ainda via o negro na Amazônia como importância reduzida se comparada às outras regiões tal o interesse pelo estudo dos cultos afro. É que, para Bastide, na Amazônia não havia uma religião genuinamente africana, mas algo prenhe de uma religiosidade banto somado a pajelança indígena. No pensamento de Roger Bastide, para além disso, o legado banto era “inferior” ao nagô; e, ao mesmo tempo, a verdadeira pajelança era promiscuída com as tradições banto. Mas a exaltação do modelo de “pureza” nagô se estava inserida na lógica do mito da democracia racial – com a reabilitação do “africano” em sua “essência” – também foi valorizado por ajudar a distinguir uma Região, o Nordeste, e o próprio Brasil, num movimento teórico coerente com a ideologia regionalista e nacionalista do período (*ibid.*, p. 28-30).

É desta maneira que “parece válido supor que a exclusão da Amazônia do pensamento africanista se explique mais por uma razão de ordem ideológica, ou seja, na medida em que a Amazônia foi dada e/ou percebida como uma área de pouco ou nenhuma ‘africanidade’, ela deixou de ser o objeto de estudo porque não era o melhor centro fornecedor de símbolos que ajudassem a legitimar os diferentes interesses políticos-ideológicos em jogo, naquele momento (ibid., p. 31). Para este autores, porém, a “Amazônia, enquanto região cultural, é tão ou mais ‘africana’ do que o Nordeste Agrário do Litoral”. E deve-se questionar essa ausência de pesquisas justamente sobre o ‘vazio humano’ que existiria na Região” (ibid., p. 31). Entretanto, a demasiada importância dada ao que fora considerado como legitimamente ‘africano’ ou como indígena, numa palavra, essa preocupação *essencialista*, é o que nos permite ler essas visões estereotipadas sobre o negro na Amazônia – coerente com o pensamento herdado do colonialismo – da maneira análoga à sugerida por Bhabha (2003, p. 115), como fetiche: “O mito da origem histórica – pureza racial, prioridade cultural – produzido em relação com o estereótipo colonial tem a função de ‘normalizar’ as crenças múltiplas e os sujeitos divididos que constituem o discurso colonial como consequência de seu processo de recusa”.

Mas que África autêntica era aquela, *ainda que* com a “superioridade” nagô? “Os povos da África têm muito menos em comum, culturalmente, do que se costuma supor (...): o que os negros do Ocidente, tal como os judeus secularizados, mais têm em comum é o fato de serem percebidos – por eles mesmos e pelos outros – como pertencendo a uma mesma raça, e dessa raça em comum ser usada pelos outros como fundamentos para discriminá-los” (APPIAH, 1997, p. 38). E essa discriminação sugere uma justificativa para o discurso ideológico que norteia a escolha de um objeto de estudo enquanto outro é preterido: dever-se-ia estudar a África transplantada *em essência* do Nordeste ou a que foi “contaminada” pelos modos de vida na Amazônia?

Sabe-se há algum tempo que a escravidão, elemento fundamental no projeto colonial português, também acompanhou a caminhada do colonizador luso na Amazônia, deixando marcas de sua pisada forte. Duas décadas depois da fundação de Belém (1616), há registros que entre seus 200 moradores a capital paraense apresentava “muitos escravos”. Na negociação entre colonos portugueses, que queriam a escravidão dos índios, e os jesuítas, que queriam evangelizá-los, a ação do padre Antônio Vieira foi considerada

decisiva e os negros escravos começaram a substituir os índios com o seguinte argumento: “A raça nativa era fraca e só pela segregação poderia servir, como a experiência havia demonstrado. O negro fora escravo em todos os tempos e já o era entre os seus. Pela organização do trabalho colonial, não podia ser dispensado o braço servil. Que se sacrificasse, portanto, o africano em benefício da raça que os jesuítas queriam redimir e que já lhes houvera custado sacrifícios sem par! [Antônio Vieira] Propunha, pois, uma troca” (SALLES, 1988, p. 5).

Como se sabe, a proposta foi aceita, e era tanta terra inexplorada que esta “praticamente não tinha valor: a riqueza era medida pelo número de escravos. Quando as leis da metrópole aboliram finalmente a escravidão indígena – a escravidão africana tornou-se, quase exclusivamente, a medida do valor dessa riqueza (ibid., p. 8). No ano da Independência do Brasil, os negros escravos compunham 45,9% dos moradores da capital paraense, sem acrescer a isso os 8,9% de libertos (índios, negros e mestiços). São números que, entretanto, devem ter sua precisão posta em dúvida porque o levantamento foi feito pela então Secretaria de Governo em apenas dois bairros (freguesias) da cidade e porque a prática de ocultar escravos para sonegar impostos era generalizada (ibid., p. 71-2). “Todavia, apesar da precariedade dos dados conhecidos, tudo nos leva a crer que pelo menos 53.000 escravos entraram na Amazônia durante o período colonial” (VERGOLINO-HENRY, NAPOLEÃO FIGUEIREDO, 1990, p. 65).

De outro lado, se a ciência deixou por muito tempo o estudo do assunto na Amazônia por causa de filiações ideológicas sazonais, aceitando os estereótipos sobre a Região e sua “ausência negra”, a mídia, incluindo a imprensa, parece não ter contribuído para um entendimento distinto dessa normalização: à rendição a idéia de ausência ou insignificância do negro na Amazônia. De alguma maneira, há mesmo uma articulação discursiva entre as filiações ideológicas da academia e mídia, um entendimento semiótico que leva a uma coerência sigüínica entre diferentes discursos para se chegar a uma normalização narrativa, de modo que, em contexto determinado, no caso, midiático, o negro na Amazônia (isto é, a sua “presença insignificante na Região”) também é um signo. E poderíamos lembrar: “Os signos não são realidades externas a nós; que, muito ao contrário, povoam nossa mente. Constituem o alimento que respiramos ou do que nos nutrimos nessa semiosfera que é mais do que uma metáfora cultural. Através dos signos

circulam o poder e a violência” (VÁZQUEZ MEDEL, 2004, p. 101). E a exclusão e a ausência são formas de representação simbólica que tem o fim último de isolar ou de impedir a auto-representação. “Intolerância e sectarismo se manifestam por igual entre os que desejam manter os seus às vezes desmedidos privilégios na sociedade e muitos dos que lutam por alcançar os direitos que lhes têm sido negados. Evidentemente, os meios utilizados e as ações de uns e de outros podem ser bem distintos. A exclusão é a forma mais manifesta de sua dinâmica e o imaginário social de ‘pureza’ (e o conseqüente temor a ‘contaminação’) seu motor mais poderoso. Não em vão a pureza vem de *pyr*, ‘fogo’, instrumento de limpezas étnicas e violência” (ibid., p.105-5). Por isso, o discurso midiático que hoje explica (ou ignora) o negro na Amazônia não pode ser lido desarticulado da configuração signíca, polifônica, que forma a concepção hegemônica da manutenção do senso-comum, convenientemente manejável em favor da sobrevivência de um estado de coisas estanque. Lembremos, mais uma vez, o alerta de Foucault: “O discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 1998, p. 10).

Reprodutora de discursos sociais – como a idéia cristalizada da Amazônia do vazio humano, e de uma presença negra sem força simbólica na formação do projeto de Nação (branca, urbana, industrial, Ocidental) pretendido para o que se entende (ou para o que se pretende?) como Brasil -, a mídia também é produtora de textos que existem em função dos próprios interesses. “Os meios de comunicação social (imprensa, rádio, televisão) tem um papel determinante na erradicação ou na consolidação de atitude e comportamentos excludentes e sectários. São eles os que constroem – ainda que na maior parte das vezes sem desenhos explícita e intencionalmente elaborados – os valores sociais dominantes, os imaginários sociais. São eles, também, que para o bem e para o mal os põem em crise” (VÁZQUEZ MEDEL, 2004, p. 105).

Ciente da importância dos meios de comunicação nesse papel de “erradicação”, “consolidação” e instalação da “crise”, Miguel (2000) fez uma análise da tendência de muitos historiadores e sociólogos de estudarem a História recente do país não levando em conta a influência da mídia sobre as transformações sociais: fica evidente nos textos desses pesquisadores a quase total ausência da mídia nas narrativas da história política do Brasil, e a influência das empresas de comunicação nos rumos políticos de um Estado ou do país.

Este não é um dado isolado às fronteiras nacionais. A ausência dos meios de comunicação como objeto de estudo das Ciências Sociais tem precedentes preocupantes em vários países, inclusive naqueles em que os estudos da sociedade têm mais tradição do que em incipientes democracias, como a brasileira. Numa crítica aos colegas de profissão, Thompson (2002, p. 12) manifesta sua surpresa:

É talvez surpreendente que, entre os trabalhos dos teóricos sociais que se interessam pelo surgimento de sociedades modernas, há muito poucos que tratam a mídia com a seriedade que ela merece. Há um corpo substancial de trabalho de historiadores sociais e culturais sobre o impacto da imprensa nos primórdios da Europa moderna de outros lugares, e há uma abundante literatura sobre os mais recentes desenvolvimentos da indústria da mídia; mas nos escritos dos teóricos sociais, o interesse pelos meios de comunicação prima pela ausência. Qual a causa desse esquecimento? Parte é devida, sem dúvida, a uma certa suspeição para com a mídia. Para teóricos interessados em processos de mudanças sociais de longo prazo, a mídia pode parecer como uma esfera superficial do efêmero, a respeito da qual muito pouco de alguma importância se pode dizer. Mas há outras razões, mais profundamente enraizadas histórica e intelectualmente, que nos ajudam a explicar este descuido.

Para Thompson, muitos teóricos sociais que escrevem sobre o desenvolvimento da modernidade o fazem inspirados no pensamento social clássico, de autores que escreveram no século XIX e início do século XX, tentando explicar as sociedades industriais que cresciam à sua volta. Muito raramente os pensadores sociais clássicos davam alguma importância ao desenvolvimento dos meios de comunicação. Thompson entende, todavia, que o desenvolvimento dos meios de comunicação enredou-se complexamente com outros processos de desenvolvimento social, formando o que hoje chamamos de modernidade.

(...) o uso dos meios de comunicação implica a criação de novas formas de ação e interação no mundo social, novos tipos de relações sociais e novas maneiras de relação do indivíduo com os outros e consigo mesmo. Quando os indivíduos usam os meios de comunicação, eles entram em formas de interação que diferem dos tipos de interação face a face que caracterizam a maioria dos nossos encontros quotidianos. Eles são capazes de agir em favor de outros fisicamente ausentes, ou responder a outros situados em locais distantes. De um modo fundamental, o uso dos meios de comunicação transforma a organização espacial e temporal da vida social, criando novas formas de ação e

interação, e novas maneiras de exercer o poder, que não está mais ligado ao compartilhamento local comum (THOMPSON, 2002, p. 13-4).

O equívoco em manter a tendência de se estudar os fatos sociais da modernidade e mesmo da contemporaneidade sem considerar o impacto da mídia tem sido demonstrado em levantamentos empíricos e reflexões teóricas. Há uma preocupação com o esta ausência fora da academia: Jimena Beltrão (1996), em pesquisa sobre o papel da mídia na Amazônia Brasileira, entrevistou vários “formadores de opinião” (jornalistas, ativistas ambientais, cientistas) sobre o desenvolvimento sustentável da Região. Apesar da discordância em vários pontos, em relação ao papel da imprensa para a compreensão do desenvolvimento sustentável, os 48 entrevistados coincidiram numa conclusão: os veículos de comunicação são arena de diálogo público para o esclarecimento de questões fundamentais relativas a Amazônia. A importância da existência dessa arena apresenta-se cada vez mais relevante por um motivo reverso – por sua ausência: o debate sobre a importância do hoje amazônico é quase inexistente, inclusive no seio da mídia enraizada na própria Região, reprodutora de um discurso produzido de fora para dentro da Amazônia.

É por isso que a indiferença da mídia e/ou dificuldade dos “quilombolas” – entendidos por nós como membros de um grupo negro, mas não *essencialmente* negro, no sentido étnico, como veremos no próximo capítulo – em garantir sua visibilidade junto a essa grande mídia é também verificável na imprensa Amazônica. Cite-se um caso paraense. A Base de Dados de Informações Jornalísticas em Ciência e Tecnologia do (BDIJAM) do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPGE) contou somente 18 notas, matérias e artigos nos dois maiores jornais diários do Estado, *Diário do Pará* e *O Liberal* juntos, de 1997 a 2001, sobre o assunto quilombo. Neste último ano, a BDIJAM registrou apenas uma matéria em *O Liberal*, nenhuma no *Diário*⁴³. O Centro de Defesa do Negro no Pará (Cedenpa) contou, em 2001, mais três matérias e uma carta sobre o assunto quilombo, em *O Liberal*. Em 2002, o jornal, ainda segundo o levantamento do Cedenpa, publicou uma matéria e uma nota sobre o tema. Mas apenas em 1995, ano em que foi concedido o primeiro título de

⁴³ O levantamento é incompleto, porém é o mais organizado na imprensa do Pará até o momento: fornece uma indicação sobre carência dessa notícia nos jornais da capital paraense. E da falta de rigor no acompanhamento do assunto, mesmo por instituições de pesquisa de excelência, como é o caso do MPGE.

terra no Pará⁴⁴ aos “remanescentes de quilombos”, foram contabilizadas dez matérias sobre o assunto. Em 2002, de acordo com o Programa Raízes, a autarquia do Governo do Estado que acompanha e auxilia no processo de titulação das terras paraenses quilombolas e indígenas, mais cinco títulos foram concedidos, atingindo 17 comunidades, outros quatro títulos estavam previstos para aquele ano. Os jornais praticamente ignoraram o assunto. O presidente da Associação dos Remanescentes de Quilombos Bailique-Centro, no Baixo Amazonas, Josiel Barbosa, que recebeu o título de posse coletiva em 2002, em entrevista a nós concedida (03 nov. 2002), disse que a divulgação na imprensa ficaria a cargo do Instituto de Terras do Pará (Iterpa) ou do próprio Programa Raízes. Mas, em muitas oportunidades, as notícias não são vinculadas nem mesmo nos jornais dos municípios onde os quilombos estão localizados⁴⁵. Parece cada vez mais lúcida e presente a observação de Silva (2001, p.354), em sua crítica aos órgãos governamentais no trato do caso quilombola: “O não ter dados, a desinformação não é uma liturgia própria da ingenuidade, pois afinal, o

⁴⁴ Aproveite-se para esclarecer a polêmica sobre a primeira área quilombola titulada no país que, para muitos do movimento negro e da pequena parcela da imprensa que se atém ao assunto, foi na região de Trombetas, no Pará. Segundo o professor de Direito Constitucional da Universidade Federal do Maranhão, Dimas Salustiano da Silva este é um dado errôneo: “Aqui é necessário corrigir informação veiculada pelo jornal ‘Folha de São Paulo’ (BIARCARELLI, Aureliano. ‘Quilombo recebe terra 150 anos depois’. São Paulo: 04 de junho de 1995, C-01, p. 22); com chamada de primeira página, sobre ser a comunidade negra de Boa Vista, no Alto Trombetas, a primeira no país a ser reconhecida institucionalmente. Em verdade, a de Flechal, com nove mil quinhentos e quarenta e dois hectares na Baixada Ocidental Maranhense, conforme parecer técnico da Fundação Cultural Palmares/MINC, de 30 de março de 1992 e com o Decreto-Federal no. 536, de 20 de maio de 1992, que criou a Reserva Extrativista do Quilombo Flechal (conforme equívoca designação publicada no Diário Oficial), o qual trazia menção expressa sobre os direitos que deveriam ser respeitados pelo IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis) concernentes aos remanescentes das comunidades dos quilombos que na área do Decreto estivessem, marca nacionalmente o primeiro reconhecimento em razão do art. 68 do A.D.C.T da Constituição Federal de 1988, que se tem notícia” (SILVA, 2001, p. 355-6).

⁴⁵ Assim, a sociedade paraense fica sem saber que funcionários do Iterpa, ainda segundo Josiel, incentivavam a titulação individual (o que dividia os “remanescentes de quilombo”, principalmente quanto à sua “identidade quilombola”), da dificuldade do escoamento da produção, permitindo com que atravessadores façam com que os produtos cheguem às mãos do consumidor final por até o quádruplo do preço, da pressão e ameaça de empresários e madeireiros locais que gostariam de ver os negros ou longe dali ou dentro do esquema de trabalho sub-assalariado. Faltam educação de qualidade e energia elétrica 24 horas ao dia, ao mesmo tempo em seria grande o número de pessoas que morrem vítimas do câncer de estômago (resultado da alimentação à base de amido e de comida salgada). Também há ocorrência de hanseníase, derrames, tuberculose, além do desrespeito à cultura dos “grupos negros”. São denúncias confirmadas pela líder da Associação Bailique, Deonata Baía Machado Ramalho. Nem a imprensa nem a sociedade amazônica, principalmente a concentrada nos núcleos urbanizados sabem disso. Não chega a ser surpreendente, portanto, que pesquisadores da Fundação Osvaldo Cruz (Fiocruz), em Manaus, tenham começado a pesquisar em junho de 2003 as condições de vida e de saúde de seis comunidades quilombolas em Santarém, no Pará: “*Em expedição realizada em março, eles encontraram grave quadro de desnutrição infantil entre os cerca de 2 mil habitantes e casos de osteoporose e artrose precoces, verminose e hipertensão*”. *O Estado de São Paulo*, 30 abr. 2003.

desconhecer pode também ser considerado um refinado modo de dominar. Uma vez que é assim, não é sabido quantos são, sua importância e sua história, ou quem sabe mais grave, negar aquilo que lhes cabe por direito e justiça”.

Na sua ação de produzir sentidos, a imprensa cria uma fantasia quando aparenta tratar em quantidade e profundidade todos os assuntos que aborda. Mesmo Silva, citando apenas cinco matérias e artigos em publicações brasileiras e uma no exterior (*New York Times*) considerou que a temática quilombola “vem adquirindo maior visibilidade, em razão dos espaços conquistados na imprensa nacional e internacional”. Entretanto, o próprio autor apresenta uma distorção à afirmação tão categórica: “Porém, observa-se um indisfarçável tom de descontinuidade das discussões, além de atividades fragmentárias nas especificidades das lutas desenvolvidas em diferentes ocorrências de casos dos ‘remanescentes de quilombos’ no país” (Ibid., p. 353). Essa descontinuidade parece característica de uma imprensa que ainda trata determinados assuntos como exóticos, carentes de uma identificação com o Brasil “desconhecido”. É o que justifica que os assuntos “quilombo” e “índio” sejam mencionados preferencialmente em datas “comemorativas” ou quando tensões entre estes grupos e os interesses externos garantam a notícia-espetáculo. A problematização desses assuntos não parece coincidir com os interesses contemporâneos da grande mídia, justificando que alguns jornalistas e cientistas não se casem de defender “uma outra comunicação”.

Além disso, recorrer a estes temas apenas nos momentos datados torna mais fácil à mídia a utilização das ferramentas do que Rodrigues (1997) chama de “imaginário mítico primitivo” que os campos dos media, que tem sua legitimidade oriunda de outros campos sociais, se alimentam permanentemente. “É o fato de os *campos dos media* ser predominantemente regido pelo princípio da mediação que lhe permite utilizar dimensões arqueológicas particularmente inesgotáveis, indos buscar no fundo arcaico que serve de princípio constitutivo dos campos pré-modernos a fonte de suas modalidades expressiva e pragmática, depois de enterrada na memória e reciclada de acordo com as regras dessacralizantes da modernidade. Este fundo primitivo presta-se, assim, a novos reflexos e a novos efeitos de sentido que são lançados no quotidiano efêmero da experiência coletiva (...) É a partir deste seu retorno ao campo dos media que os mais antigos mitos são hoje lançados no espaço público (ibid., p. 154, grifo do autor).

O fundo mítico só pode existir, explicita Rodrigues, depois de um processo específico de esquecimento e ocultação, forçando um constante relembrar, como nos ritos de instituições de origem. Sem a ocultação não se poderia haver esta reciclagem midiática, a utilização de mitos que estão enterrados na memória. Desta maneira, o campo dos media naturaliza uma certa tradição (ib., p 154). Se considerarmos que a linguagem produz realidade e cria mundos (SODRÉ, 2003; MEDEL, 2004) não deveríamos achar estranha a idéia de completude proporcionada pela mídia quando aborda esporadicamente, e freqüentemente de maneira superficial, o negro na Amazônia somada a “questão quilombola”. É um tema que está no fundo mítico da construção de origem do Brasil, mas bem pouco acionado pelos mecanismos de reciclagem midiática a que se refere Rodrigues, ou, de outro modo, são acionados para mantê-los lá atrás, na História ou isolados na distância da Geografia. Os efeitos de sentido produzem uma realidade que leva o receptor a não ver o quilombola, e o quilombola na Amazônia, como um elemento da modernidade, como se não integrassem a planetarização formada por uma rede comunicativa, tecnológica e economicamente, que nos fala Morin (2003): a sociedade-mundo, ainda que lhe falte todas as coerções de uma sociedade organizada, como uma sociedade civil mundial, esta sim, ainda inexistente. É por isso que, como bem atentaram Paiva e Sodré (2004, p. 148) que não basta contrapor a distância simbólica com a simples idéia de proximidade proporcionada por uma suposta “visibilidade” por meio da arena da mídia: “Não obstante, não devemos ver a proximidade com o encurtamento da distância psíquica, mas algo como um parentesco ético. *As pessoas podem estar física ou eletronicamente próximas umas das outras e não ter nenhuma proximidade entre si. De fato, a proximidade tem a ver com a participação no processo simbólico que conduz à identidade e ao sentido coletivo de um grupo social.* Indica que a comunhão não resulta da comunidade, mas ao contrário, a comunidade pode resultar em algo que podemos chamar comunhão. *Trata-se, pois, de uma aproximação simbólica, em absoluto de um conceito espacial.* Através da proximidade, as diferenças culturais se seduzem umas as outras, como notas musicais sobre uma partitura, para ajudar a produzir uma conciliação ou, pelo menos, um equilíbrio razoável de termos opostos” (grifos nossos).

Tentar entender o que leva a essa distância/proximidade psíquica, ou como se dá a participação simbólica do “quilombo contemporâneo” na sociedade por meio da mídia a

partir da reatualização do próprio conceito de quilombo, e o seu impacto no discurso da mídia, é o que investigaremos no próximo capítulo.

*A história desse negro
É um pouco diferente
Não tenho palavra
Pra dizer o que ele sente
Tudo aquilo que você ouviu
A respeito do que ele fez*

*Serve para ocultar a verdade
É melhor escutar outra vez*

(Trecho de Uma história diferente, de Paulinho da Viola, composta para a extinta “Escola de Samba Quilombo”).

2. O QUILOMBO

Lugar isolado de negros fugidos no tempo da escravidão: é o que ecoa no senso comum, “definição” incontáveis vezes repetida pela mídia, resultado de um mosaico discursivo historicamente construído sobre o *quilombo*, este conceito perdido *no* (e reiteradamente resgatado *do*) passado colonial sem maiores questionamentos, de vez que o quilombo *foi*, não é mais. Que imagem o quilombo produziu, ou melhor, teve produzido, junto à sociedade brasileira por meio da mídia em geral – mas principalmente através da *ordem do discurso jornalístico* em particular – é o que investigaremos neste capítulo. Em seguida, buscaremos entender o discurso fundante daquilo que hoje a militância negra e acadêmicos chamam de “remanescentes de quilombo”, e como este novo conceito identitário, este novo sentido de comunidade⁴⁶, emerge especificamente da mídia jornalística. Assim, para se entender os discursos sobre o que *é* o “remanescente de quilombo” cabe a perguntar primeira: o que *foi* de fato um quilombo, ou dito de outro modo, como se desdobraram os discursos midiáticos sobre o quilombo? O que torna tão difícil, ou pelo menos distorcida, a mediação Brasil/quilombo – isto é, a apresentação do país a uma parte “desconhecida” (ainda que presente) de si por meio da mídia? É preciso concordar inicialmente que a própria noção de quilombo foi ocidentalizada, tendo sido o resultado dessa ocidentalização midiático, como tentaremos demonstrar a seguir.

Kabengele Munanga explica que “quilombo” é uma palavra originada dos povos de línguas bantu – *Ki-lombo*, aportuguesado para Qui-lombo. Trata-se de uma palavra de língua *umbundu*, mas seu conteúdo é o resultado de associações sociais, políticas e militares entre vários grupos. O bantu designa uma área geográfica e um nicho cultural específico na África negra porque é o resultado de estudos de lingüistas ocidentais que

⁴⁶ Tentaremos aprofundar os sentidos de comunidade midiaticamente representados no próximo capítulo.

puseram várias línguas sob o guarda-chuva bantu, palavra que passou a representar os povos que falavam esta língua-tronco. O quilombo como proveniente dos povos bantu envolveu áreas do Zaire e Angola. A tradição oral informa que, por discordâncias familiares, o líder Kinguli partiu do Zaire rumo a Angola. Ali, uniu-se aos Jaga, que adotaram a experiência do quilombo para fortalecer seu exército, formando mais tarde novos estados mbundu. “A palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem (...) O quilombo amadurecido era uma instituição cultural que recebeu contribuições de diversas culturas: Lunda, Imbangala, Mbundu, Kongo, Wovimbundu, etc” (MUNANGA, 2001, p. 25).

No caso brasileiro, segundo Munanga, o quilombo se transformou numa “democracia *plurirracial*” (idem, grifo nosso), uma vez que abrigava negros, índios e brancos. É que o quilombo é transcultural em sua origem, não um ponto isolado em áreas rurais povoadas única e exclusivamente por negros, como os discursos que compõem o senso comum fazem supor: ainda são pouco conhecidos os estudos revelando a forte relação econômica e social entre os quilombos e sociedades “brancas” e índias das proximidades, e isso mesmo na Amazônia, cuja principal cidade, Belém, registrou vários quilombos ao seu redor ao longo da história colonial, freqüentemente combatidos pelas forças militares, até porque abrigavam “criminosos” e soldados (SALLES, 2001).

Ainda hoje, a cidade abriga uma área de “remanescentes de quilombo” em sua região metropolitana, área conhecida como Abacatal, no município de Ananindeua. Curiosamente, muitos belenenses desconhecem a existência da comunidade, da mesma maneira que a área quilombola que existe no bairro da Lagoa, área nobre da cidade do Rio de Janeiro, também é uma história desconhecida dos cariocas, num permanente processo de invisibilidade. Quando não há desconhecimento, há a distância cultural, psíquica, talvez a forma mais eficiente de se isolar o “Outro”: negando-lhe o reconhecimento externo de sua existência. Quer dizer, os grupos de “remanescentes de quilombos”, deveriam existir enquanto grupo com possibilidades de trocas de consumo, como querem muitos, inseridos na lógica do capital (quando comercializam sua produção agrícola ou contratam serviços de terceiros, como atravessadores, comerciantes, profissionais liberais), mas não enquanto grupo identitário capaz de se relacionar culturalmente com a sociedade envolvente. “Com efeito, entre os indicadores maiores das patologias sociais atuais, que poderíamos

compreender a partir da metáfora das patologias individuais, encontra-se essa tendência ao isolamento de indivíduos e grupos e a quase impossibilidade de contato e comunicação com os outros (autismo)” (VÁQUEZ MEDEL, 2004, p. 105).

Esta distância cultural ganha força ontológica com as definições historicamente consagradas no Brasil do que é um quilombo, conceituado de maneira completamente diferente da de sua história originária na África, não um lugar de reunião de vários grupos étnicos, mas o de negros (quaisquer negros) fugidos, sem contato com o branco – um lugar com outra lógica cultural, política e econômica, o quilombo em si já era um “Outro” político, que ameaçava o que a coroa portuguesa entendia como legalidade. Ainda na segunda metade da década de 90 do século passado, muitos autores ecoavam a definição elaborada pelo Conselho Ultramarino, em 1740, ao rei de Portugal: Quilombo foi formalmente definido como “toda habitação de negros fugidos, que passe de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenha ranchos levantados e nem se ache pilões nele”. (ALMEIDA, 2002, p. 47). Almeida chama atenção para um elemento fundamental nessa definição formal, que influencia até hoje uma interpretação estanque sobre o quilombo – o seu suposto isolamento. Os quilombolas optariam por situarem-se (...) “numa localização sempre marcada pelo isolamento geográfico, em lugares de difícil acesso e mais perto de um mundo natural e selvagem do que da chamada ‘civilização’. Isso vai influenciar toda uma vertente empirista de interpretação, com grandes pretensões sociológicas, que conferiu ênfase aos denominados ‘isolados negros rurais’, marcando profundamente as representações do senso comum, que tratam os quilombolas fora do mundo da produção e do consumo” (ibidem, p. 48).

Mas a historiografia moderna tem sugerido em alguns momentos e provado em outros que dificilmente os quilombos se manteriam existindo se o isolamento que se verifica nesse tipo de discurso oficial se desse na prática (FRY e VOGT, 1996; GOMES, 1996; ACEVEDO e CASTRO, 1998 ALMEIDA, 2002;). Salles (1998) informa que em algumas oportunidades os negros fugidos no Pará estabeleciam relações de convivência amistosa com os índios. Depois de conhecerem a região, as fugas se tornavam cada vez mais freqüentes. Os quilombos, ou mocambos, formaram a mais perfeita organização de defesa do período colonial, o acontecimento mais singular da vida nacional. Aqueles lugares de afronta a ordem vigente causava temores, principalmente quando próximo das

capitais das províncias. (p. 203) “Numa representação que a câmara de Belém endereçou ao governador Marquinho de Souza Albuquerque a 27 de novembro de 1788, menciona-se a força e número dos mocambos existentes em torno de Belém e pede-se tropa para os desbaratar” (idem, p. 205). De outro modo, tal como na África, o quilombo na Amazônia não se constituía um abrigo para apenas uma etnia *em essência*. Entre os quilombos que afligiam as autoridades belenenses naquele final de século XVIII, estava um que “se localizava no rio Anajás, na Ilha de Marajó, e se compunha não apenas de escravos, mas de soldados desertores e criminosos foragidos”, segundo a mesma representação endereçada ao governador. Também era informada a existência de quatro outros mocambos no rio dos Macacos, todos “combinados entre si” (ibid., p. 206). No século seguinte, a união interétnica prosseguiria, como é possível apreender neste relatório de um presidente da Província do Pará, José da Silva Carrão, datado de 7 de abril de 1858.

É sabido que existem na província quilombos consideráveis, em que vivem acoutados não somente escravos fugidos, mas também desertores, criminosos, malfeitores de todo o gênero. Segundo as informações que tenho colhido, o número de escravos que neles existem é superior a 2 mil. Fazendeiros possuidores de escravos têm-me comunicado o estado anormal, em que a existência conhecida de tais quilombos os têm colocado, impossibilitando a disciplina, pelo fundado receio da fuga, e acoutamento certo nesses lugares, onde os fugitivos encontram segurança contra qualquer tentativa de apreensão.... (idem, p. 216).

É importante atentar que o discurso da desqualificação do quilombo (lugar que abrigava *desertores, criminosos, malfeitores de todo o gênero*, segundo a regras jurídicas e morais da época), encontrava campo de manifestação não apenas nas declarações e demais documentos oficiais, também nas páginas da imprensa, produtora e reprodutora do sentido moral (branco) de então. Mas esta imprensa representava interesses bem específicos, por vezes contraditórios – de resto, como a própria sociedade em permanente mudança de então –, às vezes num mesmo periódico, como os que expressavam os argumentos daqueles que eram a favor ou contra a manutenção da escravatura. “Havia jornais abertamente abolicionistas e veículos que, embora divulgassem debates sobre o escravismo, eram predominantemente conservadores do ponto de vista social. Imprensa e escravidão estavam

intimamente ligadas à dimensão de mercadoria; a bem dizer, notavam-se diversas marcas deixadas pelos próprios escravos na imprensa, como agentes históricos ou possíveis leitores” (BARROS e MOREL, 2003, p. 86).

Segundo estes autores, alguns escravos ao longo do século XIX exerciam atividades similares aos dos trabalhadores livres, às vezes, como estes, recebendo salários. Os escravos de ganho tinham algum acesso à alfabetização; os domésticos podiam se aproveitar da proximidade física do lar dos senhores; os que desenvolviam atividades artesanais também deveriam ter mais facilidade à informação, sem contar com os negros forros e seus descendentes que se avolumavam desde o século XVIII (idem, p. 96-7). “Logo, a partir desses dados, meramente indicativos, é possível questionar o estereótipo do escravo *ignorante*, isto é, sem nenhum acesso à imprensa ou à cultura letrada. Pode-se sugerir que os escravos, ainda que não aparecessem como sujeitos com voz própria nas páginas impressas, podiam ser leitores, diretos ou indiretos, da imprensa, fazendo leituras próprias, recebendo, elaborando e retransmitindo as notícias e os informes” (idem, p. 97, grifo dos autores). Ou seja, apesar dos meios de produção não estarem nas mãos dos negros muitos deles podiam interpretar o mundo, o próprio mundo feito em linguagem, paralela e diferentemente dos senhores.⁴⁷

2.1 A construção midiática do quilombo contemporâneo

O Paraense é tido como o primeiro jornal publicado em Belém, ainda na primeira metade do século XIX. Este jornal manifestava bem a contradição referida acima: ao mesmo tempo em que descrevia a luta dos escravos por liberdade, apresentava a publicação de determinações oficiais que refletiam a manutenção do sistema escravista, como o anúncio do aumento do número de soldados para a captura dos escravos fugidos (SALLES,

⁴⁷ E isso mesmo com uma interpretação de mundo por meio das letras ser evidentemente limitada, uma vez que o acesso à alfabetização dos escravos era quase sempre punido, às vezes com pena de morte. Entre as alternativas culturais toleradas aos negros a música, tida como primitiva pelos ideólogos do racismo científico ao final do século XVIII (GILROY, 2001).

p. 207-8). A fuga de escravos, por outro lado, tornara-se rotineira, e parece ter aumentado depois que os escravos foram atingidos pelo discurso da Independência, que tinha pretensões de liberdades, que era encontrada nos quilombos (idem, p. 208-10). Os proprietários de escravos regiam discursivamente por meio da sua imprensa, pressionando o governo, chegavam a ameaçar autoridades acusadas de proteger os quilombos. Como neste trecho retirado por Salles (1988, p. 210-1) do *Velho Brado do Amazonas*, em exemplar da década de 1850 (s/n):

Não é desconhecido à polícia a notícia de existirem dois grandes quilombos entre Epinagé e Arauaia, e outros lugares assim infestados de semelhante mal, que diariamente se acoutam escravos fugidos e desertores, tanto que há dias foi capturado uma porção de escravos fugidos, e um desertor, que se dirigiam para o supradito Epinagé seduzidos por um José Sapateiro que se acha também preso. Esperamos ao bem conhecido zelo da polícia, que mande sem demora alguma assaltar o dito quilombo, com gente armada de pólvora e bala, fazendo aprender todos os que nele se acharem, destruindo e arrasando para nunca mais ter serventia alguma, pois não só deve ser garantido a propriedade dos cidadãos deste distrito, como gozar da segurança pública, que lhe é devida, e pela qual é responsável a mesma polícia perante o país.

De seu turno, o discurso dos abolicionistas procurava qualificar os escravos de *passivos, resignados, pobres, necessitados e infelizes* (MACHADO, 1999, p. 14 *apud* BARROS e MOREL, 2003, p. 88, grifo dos autores). Esses discursos da passividade também podem ser interpretados com uma tentativa dos abolicionistas em tentar convencer a sociedade de que os escravos não representavam a ameaça social que os senhores queriam fazer crer. Tais discursos auxiliaram na manutenção da idéia clássica de que os escravos no Brasil se comportaram passivamente, esperando pacientemente pelo fim oficial da escravidão. Não é o que a leitura dos jornais da época demonstra. Salles (1988, p. 215), citando edição de *O Planeta* 143, de 27 de novembro de 1851, revela, por exemplo, “a notícia de que o preto Cirilo, de propriedade do fazendeiro João Antônio Luz Coelho, comandante militar da vila e possuidor de muitos escravos, matou o feitor, esfaqueando-o e mutilando o cadáver”. Ainda segundo o mesmo jornal (26 abr. 1851), os que dão guarida aos escravos fugidos “são invariavelmente outros pretos” (ibid.).

As fugas também eram incentivadas por meio dos discursos libertários que chegavam aos negros no Pará, principalmente os discursos oriundos de Caiena, que ecoavam as idéias da Revolução Francesa, a ponto do governo do Grão-Pará mandar vigiar os indivíduos “que por palavras ou por conciliábulos e especialmente pela manifestação dos falsos e desastrosos princípios que têm infestado toda a Europa, pudessem de qualquer modo desassossegar o governo”(idem, p. 240). Para os senhores, o poder dos discursos mobilizava negros escravos no perigoso caminho que poderia conduzir à liberdade de maneira não pacífica.

Sabe-se que as idéias liberais difundidas pela Revolução Francesa a partir da última década do século XVIII chegaram, de alguma forma, à Amazônia. A voz de Montesquieu, um dos filósofos que se colocaram a favor da abolição da escravatura, teve ressonância em toda parte. Arthur Cezar Ferreira Reis admite que a vizinhança do Pará com a Guiana Francesa ‘explica perfeitamente o fato’ e lembra que ‘a grande revolução ecoou violentamente em Caiena’, levando a multidão escrava a tentar a liberdade com a supressão do elemento branco. E Baena, que testemunhou esse período, informa que alguns brancos da praça de Caiena, possuidores de bons estabelecimentos rurais, como Mrs. Carmell, Grenouiller, Salut, receosos dos escravos que se declaravam iguais aos brancos, pediram a permissão de transmigrar para o Pará, e o conseguiram do governador; o qual determinou ao Tenente Lázaro Valente Marreiros que os transportasse para a Vila de Bragança, onde esses franceses passaram residir (idem, p. 241-2).

A escravatura foi restaurada na França, mas os efeitos discursivos da Revolução sobre o Pará já eram indiscutíveis, tanto que, da mesma maneira que brancos fugiram para a província com medo da rebelião escrava em Caiena, negros da província rumavam para a Guiana, uma constante até meados do século XIX (p., 247-8). Os discursos da independência, a Revolução Francesa, o exemplo de Caiena, o entendimento de que a liberdade poderia ser alcançada por meio de lutas sangrentas, mas também políticas, levaram muitos negros a participarem ativamente na Cabanagem (1835-1839), manifestação violenta da revolta popular contra os desmandos das classes superiores, quase todas formadas por portugueses, síntese da história colonial do Pará: a luta dos colonos contra a metrópole – movimento que foi discursivamente montado na cidade, mas que

explodiu nos campos. O negro, forro ou escravo, identificou nessa revolta a possibilidade, com sua participação, de efetiva e permanente liberdade.

Mas os líderes da rebelião não alcançavam, de fato, o ideal negro por liberdade. Para eles, os negros teriam cometido “abusos”, principalmente quando assassinaram feitores e senhores. Para frear a marcha republicana e abolicionista, o último comandante cabano, Eduardo Angelim, mandou fuzilar os dois maiores líderes dos escravos – Joaquim Antônio e Patriota (ibidem, p. 270). “E o negro, na sociedade de classes, no regime escravista, cessada a guerra popular, teve de voltar aos métodos tradicionais para a busca da liberdade não consentida: a fuga e posterior agregamento nos mocambos [quilombos] que, a partir de então, se multiplicaram em quase toda a Amazônia” (p. 271).

Em todo o país, a campanha abolicionista ganha as páginas dos jornais paralelamente ao recrudescimento da crise do escravismo, não sem os já mencionados paradoxos discursivos dos veículos abolicionistas, frutos que eram, enfim, de uma sociedade escravocrata: os jornais que publicavam apologias da escravidão em determinados casos eram os mesmos que publicavam os textos abolicionistas (BARROS e MOREL, 2003, p.88-9). “A maioria dos jornais publicava também – até as vésperas da Lei Áurea – anúncios da venda de escravos, uma das fontes de renda da imprensa ao longo de suas oito primeiras décadas de existência no Brasil” (idem, p. 90).

A abolição, a substituição da mão-de-obra negra pela do branco europeu, a tentativa de inventar um futuro branco ocidental para a Nação nos trópicos, o surgimento da fábula das três raças, da democracia racial, a partir dos anos 30, levou com que a “questão negra” e, mais especificamente o quilombo deixassem de fazer parte da agenda de debates da sociedade. Foram assuntos empurrados para trás, para a História. Frequentemente, as reivindicações dos negros desapareciam em nome da “luta maior”, contra as sucessivas ditaduras e golpes que vitimaram o Brasil ao longo do século XX. Eram reivindicações em nome das quais todos os movimentos sociais do país teriam de unir forças para atingir aquilo que os negros sabiam o quanto, para eles, fora difícil alcançar – mais uma vez, a luta era por liberdade⁴⁸.

⁴⁸ No final da década de 40, Abdias Nascimento, verdadeira lenda-viva da militância negra brasileira, tentou sediar o Teatro Negro na União Nacional dos Estudantes. Seu depoimento: “Então começaram as divergências, porque a maioria dos estudantes – naquele tempo o PC [Partido Comunista] era completamente contra essa luta do negro aqui, diziam que a luta era do povo e do trabalhador – discordava da nossa posição

Como veremos mais adiante, o termo “quilombo” em várias oportunidades aportou em discursos de diferentes enunciadore, mas sempre como metáfora de resistência, um devir libertário. Mas a mídia gerou discursos (em forma de imagem, textos, sons) que influenciaram na forma como o quilombo foi apreendido pelo imaginário brasileiro. Para se entender esse processo um caminho possível pode começar com a compilação de João Carlos Rodrigues sobre a presença do negro no cinema brasileiro tendo como cenário o período colonial. Os filmes, telenovelas e especiais televisivos ambientados no tempo da escravidão reúnem vários ingredientes de empatia com o público contemporâneo. “Nudez ou semi nudez, torturas sadomasoquistas, possibilidades de atitudes heróicas, exotismo, bela cenografia e personagens bem delineados no inconsciente coletivo. Além dos já citados [arquétipos e caricaturas] Pretos-Velhos, Mãe-Preta, Mártir, Nobre Selvagem, Negro Revoltado e Mulata Boazuda – podemos acrescentar outros, representados pelos brancos: o Velho Escravocrata, o Feitor Malvado, o Padre Bondoso e o Jovem Abolicionista (Sinhazinha ou Sinhozinho). Por meio deles, uma obra ficcional ambientada 150 anos atrás pode facilmente comentar a sociedade brasileira atual” (RODRIGUES, 2001, p. 62). Além disso, a ficção passou ao largo de todas as considerações sobre a origem do quilombo quando o representou ao brasileiro do século XX. Como em alguns filmes sobre os negros fugidos.

(...) [o filme] **Quilombo**, através do meio século da história de Palmares, trata do relacionamento entre sociedades desiguais. Como na maioria dos filmes de Carlos Diegues, a ficção impera sobre a realidade, e até sobre a verossimilhança. Assim, embora “quilombo” seja uma palavra da língua angolana quimbundo, e

de que o negro tem coisas específicas que não passam pelos outros trabalhadores, inclusive a luta negra nunca teve o respaldo e a solidariedade das classes trabalhadoras organizadas. Assim, tínhamos que tratar da nossa luta sem estarmos engajados em outras lutas. Tínhamos solidariedade, tanto que estávamos na luta pela anistia, mas não queríamos que a nossa luta ficasse imobilizada por outras lutas. (...) Então, o pessoal ficou muito incomodado conosco e nos despejaram da UNE, o que foi um grande golpe contra o movimento, porque não tínhamos realmente sede. (...) Depois, um dos dirigentes da UNE, o Paulo Mercadante, veio confessar, isso é muito triste mas a gente tem que, num depoimento desses, dizer a verdade. Ele disse: ‘Nós tivemos que expulsar vocês de lá porque recebemos ordens do exterior’. A diretoria era toda do Partido Comunista e eles receberam ordens que deviam acabar com esse negócio... Então passou fogo de todo o lado: da direita, que é ostensivamente racista e persegue, e desse tipo de esquerda, que não compreendeu que o próprio fato de se questionar e de se combater as estruturas de dominação significava que éramos automaticamente aliados, é óbvio. Mas eles não queriam. Nós queriam subordinados e não aliados” (NASCIMENTO, 2003, p. 20-1).

Palmares tenha sido estabelecido por negros bantus, a canção tema de Gilberto Gil fala do “fogo santo de Olorum” e, em dado momento, o personagem Ganga Zumba é possuído por Xangô – dois orixás do ioruba (que nessa época mal existiam no Brasil). O filme é mais bem-sucedido nas suas belíssimas imagens pagãs cromatizadas, influenciadas pelo **Kagemusha**, de Kurosawa, e pelas fotografias de Leni Riefenstahl entre a tribo africana dos nuba. São também dignas de nota as intervenções do sobrenatural. Esse delírio estético cria analogias com uma grande escola de samba antropofágica, caldeirão de uma civilização tropical, geléia geral brasileira. Isso no entanto não atrapalha a transmissão do que me parece ser o verdadeiro tema subjacente do roteiro: como muitas vezes o radicalismo é inevitável, ainda que signifique o fim do sonho e da utopia. Uma minissérie televisiva de 1996, **Zumbi, rei de Palmares** (direção Walter Avancini), falada em dialeto com legendas em português, seguiu o mesmo enfoque (idem, 2001, p. 66).

O quilombo se apresentava como uma força política que a mídia cinematográfica não conseguiu alcançar no século XX. Talvez porque o quilombo ainda não tenha ganhado às ruas, não tenha uma identificação como o todo do povo brasileiro sem a mediação da militância ou da academia. E, para a mídia, é mais fácil manter os estereótipos do que a incômoda reflexão que leva ao questionamento do *status quo*; com a poderosa representação do que poderia ser os quilombos não é diferente, como se depreende do depoimento da atriz Carmen Luz.

Desde 1978, quando comecei a trabalhar, até 1988, eu tive a fantasia de que o único trabalho real para um ator era o mundo da televisão. Então andei passando pela Globo e fiz duas novelas onde representava uma escrava. Aquilo, para outra pessoa, pode não ser um problema, mas para mim era e é. Eu não agüentava. Eu não me relacionava bem *com a perspectiva de que só se pudesse mostrar a imagem das negras e dos negros através das novelas de época, em que a gente só apanhava, ou beijava o mocinho*, ou apenas passava de um lado para o outro e às vezes a câmara focalizava, para que o público em casa visse e você se sentisse atriz. Com “Pacto de Sangue” eu sofri um choque muito grande. Em uma das cenas eu vi um fato horroroso. Primeiro, porque eu era do núcleo da casa grande, e ainda não tinha feito uma

cena de quilombo. De repente eu vi, nessa gravação, um quilombo enorme, com mais de 200 negros. Aquilo me pareceu um filme de terror, porque a reprodução da cena era muito real. Era muita gente apanhando, muita gente cambaleando... *Se nós estivéssemos questionando isso, eu aceitaria, mas estávamos só reproduzindo.* E eu pensei naquele instante: “Eu não quero esta história para mim, *eu quero contar a história de um negro contemporâneo. Eu quero contar uma história de um negro sabedor de ontem, mas aqui, agora. Pensando para frente.*” E naquele momento decidi que não queria ser mais atriz, queria ser diretora (LUZ, 2002, p. 74, grifos nossos).

Nota-se no depoimento de Carmen Luz a capacidade mantenedora de estereótipos da teledramaturgia, a ausência de questionamento da condição negra e de vontade de se pensar um negro contemporâneo, que dizer, fazer com que finalmente o negro brasileiro tenha o seu momento pós-colonial e seja, de fato, do “aqui, agora”. É preciso trazer esse negro do passado, enfrentar o presente midiaticamente esterotipado, levando-o a um futuro a ser construído por ele próprio, de vez que a cinematografia do século XX ainda reproduz o discurso colonial. “O estereótipo, então, como ponto primário de subjetificação no discurso colonial, tanto para o colonizador como para o colonizado, é a cena de uma fantasia e defesa semelhantes – o desejo de uma originalidade que é de novo ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura” (BHABHA, 2003, p. 117).

Por várias vezes os negros organizados, primeiro em São Paulo depois no Rio, tentaram combater os estereótipos produzidos pela mídia por meio da chamada “imprensa negra”, num período que se estendeu, segundo Clóvis Moura (2002), de 1915 a 1963. Eram jornais que demonstravam preocupação com a educação do negro, que condenavam vícios como o alcoolismo e a boemia, tentado determinar regras morais à população negra. “Mas o núcleo básico de pensamento é o mesmo: a posição do negro diante do mundo branco. Algumas vezes eles assumem um caráter reivindicativo, outras vezes, um conteúdo pedagógico, mas sempre procurando a integração do negro” (MOURA, 2002, p. 6). Os negros procuravam fazer uma releitura do termo “raça” (acreditamos que, da maneira como era utilizado, não se pode falar, neste caso, de conceito), como algo que pudesse unir os negros em geral – o que, em verdade, nunca ocorreu. Na maioria das vezes, os jornais se mostravam apolíticos no sentido partidário, preocupando-se quase exclusivamente com a

“questão negra”, característica que só foi alterada a partir de 1945. Os negros enfrentavam uma batalha discursiva na tentativa da auto-qualificação.

Mas foi no Rio de Janeiro que surgiu o talvez mais importante jornal da imprensa negra. O militante negro e ativista cultural Abdias Nascimento parece ter compreendido a força que a metáfora quilombola carregava consigo. Em 1948, o Teatro Experimental do Negro, grupo também fundado por Nascimento, publicava *Quilombo*, periódico bem diferente daqueles jornais negros impressos anteriormente. *Quilombo* é por alguns considerado a primeira manifestação erudita da cultura negra no Brasil (GUIMARÃES, 2002, p. 12). “O *Quilombo* reuniu um elenco de grandes nomes de nossas artes e ciências, brancos e negros, num projeto inédito e único, nunca depois repetido, de luta contra o racismo no Brasil” (idem, p. 11). O projeto (1948-1950), mesmo em tempos atuais, tem caráter vanguardista, que ainda hoje se faz notar quando se lê este trecho do editorial do primeiro número do jornal, assinado por seu idealizador.

O nosso trabalho, o esforço de Quilombo é para que o negro rompa o dique das resistências atuais com o seu valor humano e cultural, dentro de um clima de igualdade democrática que assegura a todos os brasileiros igualdade de oportunidades e obrigações. Os atentados a essa paridade jurídica, e de fato praticados frequentemente em nosso meio, são anti-democráticos, separatistas e lesivos à integração nacional da qual o negro é um dos principais protagonistas. Nós recusamos o “gueto”, a ‘linha de cor’ que dia a dia vem se acentuando em nossas relações sociais tentando exilar-nos em nossa terra e em nosso espírito. Nada temos com os partidos, nem os chamados democráticos, nem da direita, nem da esquerda – que sempre exploram o negro eleitoralmente (Edison Carneiro). Muito menos advogamos uma política negra, mas sim uma vontade negra de ser brasileiros com as mesmas responsabilidades de todos os brasileiros (NASCIMENTO, p. 19 e 24).

Nas décadas seguintes, junto com caminhada do Brasil rumo à industrialização, o crescimento acelerado dos aglomerados urbanos, a imagem de um quilombo parecia estar definitivamente colada à História, ao Passado, mais especificamente ao passado puramente extrativista do Brasil, o mesmo passado que a República e sua manifestação ideológica, positiva, a modernização, tentava superar, e esquecer⁴⁹. E isso, inicialmente, com o auxílio

⁴⁹ É certo que em alguns momentos e situações pontuais a metáfora sempre mítica do “quilombo” voltava a ser utilizada como sinônimo de luta e de “retorno” às tradições. Na década de 70, Paulinho da Viola e

de sua mídia impressa. Como teoriza Rodrigues sobre a “amnésia da temporalidade moderna”: “O passado é revivido ou ‘revisitado’ sob o modo da reanimação museiforme e não como continuidade de um conteúdo axiológico. O que o retorno do antigo marca é a ruptura tanto em relação ao que antecede como em relação a modernidade logo que ela se institui. Aliás, o passado é retomado como modelo e só retorna depois de apagada a memória do seu uso. É desta amnésia da função concreta originária que se alimenta a mais valia gerada com o retorno de sua forma” (1997, p. 56).

A tentativa de ruptura material com o passado colonial é um dos fatores que explica a supressão da existência física do quilombo na ordem do discurso jornalístico. Ainda que encontrados em quase todo o território nacional, os quilombos foram invisibilizados. Foi só no final da década de 70, com a “descoberta” de uma comunidade formada majoritariamente por negros que o quilombo (o conceito de “remanescente” só viria a ser trabalhado, e reconhecido, uma década à frente, com a promulgação da nova Constituição) voltou efetivamente às páginas da mídia no Brasil. Mas não sem “o fundo arcaico que os *campos dos media*⁵⁰ se alimenta em permanência, constituído por todo um conjunto de estratos subterrâneos, por um imaginário mítico primitivo” (idem, p. 153, grifo do autor). A mídia fora surpreendida e expressou sua surpresa com a descoberta do Cafundó, comunidade formada majoritariamente por negros, em Salto do Pirapora, Região de Sorocaba, a mais de 150 quilômetros de São Paulo. Fry e Vogt (1996, p. 15), assim referem-se à “novidade” representada por aquele povo que parecia ter saído das páginas dos livros da histografia oficial de então: “A sua ‘descoberta’ é relativamente recente. Data de 1978. Para ser mais exato, do dia 10 de março de 1978, quando lá estiveram os primeiros

Candeia, cansados de compor sambas enredo simplesmente para o espetáculo criaram o Grêmio Recreativo Arte Negra Escola de Samba Quilombo. Na análise de Coutinho (2002, p. 157), “o termo quilombo se ajustava perfeitamente à estratégia dos sambistas, pois, tal como os antigos quilombos criados pelos negros em luta contra a escravidão, a escola de Candeia e dos sambistas revoltados contra a expropriação da cultura negra era um espaço de resistência, isolado no interior do sistema, onde se buscava reorganizar a cultura negra. (...) A criação de uma nova escola implicava a invenção de uma nova tradição. Talvez se deva atribuir a vida curta da Escola de Samba Quilombo o fato de não haver entre seus participantes o sentimento de co-pertencimento a uma comunidade transcendente”.

⁵⁰ Na definição de Rodrigues (1997, p.152-3, grifos do autor): “(...) *campo dos media* é a designação que aqui utilizamos para dar conta da instituição de mediação que se instaura na modernidade, abarcando, portanto, todos os dispositivos, formal ou informalmente organizados, que têm como função compor os valores legítimos divergentes das instituições que adquiriram nas sociedades modernas o direito a mobilizarem autonomamente o espaço público, em ordem à prossecução dos seus objetivos e aos respeito dos seus interesses. Por estes motivo, nem todas as funções dos meios de comunicação social ou dos *mass media* se inscrevem na lógica institucional dos *campo dos media*, assim como muitas funções de mediação são asseguradas por dispositivos distintos dos meios de comunicação social”.

jornalistas. As primeiras notícias apareceram no jornal *Cruzeiro do Sul*, de Sorocaba, e em *O Estado de S. Paulo* no dia 19 de março do mesmo ano. Nesse dia também estivemos no Cafundó pela primeira vez”.

Chamou a atenção da sociedade midiaticizada o fato de os moradores do Cafundó supostamente falarem uma “língua africana”, o que lhe conferia a ligação *essencial* com a África, e ao mesmo tempo lhe garantia o componente exótico, autêntico, mais do que palatável ao gosto do jornalismo de espetáculo, ou, dito de outro modo, que faz da exotização do “Outro” um espetáculo, a exemplo de manchetes freqüentes e de cunho essencialista e simplista fazendo referências de uma “África no Brasil”, mas sem pretensão de uma união política negra.⁵¹

O que chamou a atenção dos acadêmicos e da mídia foi o fato de alguns moradores falarem uma suposta “língua africana”. A notícia da “descoberta” do Cafundó, depois de veiculada no *Cruzeiro do Sul* e em *O Estado de São Paulo*, continuou no *Jornal da Tarde*, *Folha de São Paulo*, *Veja*, *Istoé*, no programa *Fantástico* da Rede Globo, entrevista na TV Bandeirantes. A BBC também se interessou pelo “autêntica tribo africana localizada nas proximidades de São Paulo, a maior e mais industrializada cidade do país!” (VOGT e FRY, 1996, p. 17). Mas a rede inglesa desistiu do projeto. Na hipótese dos dois pesquisadores isso teria ocorrido, porque, afinal, o Cafundó não era assim tão autenticamente africano. “Na imprensa, o Cafundó tem recebido as mais diversas designações. Ora trata-se de um ‘povo distante da chamada civilização’, ora é apenas ‘um grupo negro’, às vezes é uma aldeia, quando não uma aldeia angolana, outras vezes ‘terra preta’ (...) e, mais recentemente [segunda metade da década de 90 do século passado], tem sido um quilombo” (idem, p. 264). Mas por que o termo voltou a ser utilizado?

2.2 A construção social do discurso “remanescente de quilombo” na mídia

⁵¹ Na definição lapidar de Guy Debord (1997, p. 17): “O espetáculo não deseja chegar a nada que não seja ele mesmo”.

Muitos discursos puderam ser construídos ou re-construídos a partir da Constituição de 88, que já nasceu calcada no discurso da “Constituição Cidadã”. Um dos discursos construídos no Brasil pelos movimentos sociais, pela academia e pela imprensa foi o do “remanescente de quilombo”. O que, para muitos, antes poderia ser visto como uma noção até mesmo criticável em função de sua carga histórica foi reordenada, recebeu uma nova roupagem conceitual, transformando-se em sinônimo de luta das minorias – e não apenas dos moradores dos quilombos pós-coloniais (o próprio termo pós-colonial, não se ignora, ganhou um grande peso nos meios acadêmicos, termo que, aos poucos, vai se ajustando aos discurso dos movimentos sociais e de parte da esquerda, como se atesta nas leituras de jornais). Nosso objetivo aqui é, por meio da análise de discurso, apontar como esta transformação conceitual, ou melhor, este novo conceito (“remanescente de quilombo”) foi trabalhado. A análise de discurso utilizada é aquela definida e atualizada por Pinto (2002): que procura explicar, descrever e avaliar de maneira crítica a produção de textos (produtos culturais) que circulam na sociedade produzindo sentidos; está prática analítica concebe o modelo dependente do contexto, crítico-explicativo, desconfia da letra do texto e observa as formas sociais que o engendraram, evita a interpretação de conteúdos, utiliza os conceitos de discurso e ideologia e faz comparações (p. 13-4). Nesta sessão, utilizamos as ferramentas da análise de discurso que consideremos mais importantes para a análise deste ponto de nosso objeto de pesquisa – a construção social do discurso “remanescente de quilombo” na mídia. Para tanto, são necessárias mais algumas linhas explicativas quanto ao problema.

Após a ditadura militar, o Brasil parecia disposto a corrigir o maior número possível de injustiças sociais, ao mesmo tempo em que procurava criar garantias aos empregados, direito às mulheres, o pagamento de dívidas sociais aos índios e demais “comunidades tradicionais”. Estavam criadas as condições sociais para o surgimento da “Constituição Cidadã”, que menos de duas décadas depois seria responsabilizada, principalmente em críticas neoliberais, por engessar as relações trabalhistas, entre outros ataques políticos. Porém, mais do que isso, o texto constitucional foi o resultado possível do jogo que finalmente deslocava nichos de poder e de ideologia no país numa outra *semiose social*. O ideológico é analisado como um conceito que está presente no texto através das regras formais de geração de sentido deixadas na “superfície textual” – ali estavam todas as

interferências e pressuposições que necessitaria o coemissor, a quem o texto se dirige, para a conexão entre frase, o texto e o sujeito no mundo: em teoria – é saudável pensar assim – o texto constitucional se dirige ao povo brasileiro. Quanto ao poder, naquele primeiro momento de euforia pós-constitucional, parecia que os movimentos sociais, que tanto haviam influenciado o texto constituinte, conseguiram dar “a última palavra”. O poder frise-se, é definido, para efeito de análise de discurso, “como ferramenta analítica, e não o poder concreto” (PINTO, 2002, p. 44-7).

O ano de 1988 foi marcado pelos trabalhos da Assembléia Constituinte e as comemorações do centenário da Lei Áurea, o que provocou um *boom* revisionista sobre a história da escravidão/abolição no Brasil. Vinham à pauta discussões sobre relações raciais e as condições sociais do negro brasileiro como nunca antes havia acontecido em debate público. “Esse contexto permitiu que o artigo que atribui direitos territoriais à ‘comunidades remanescentes de quilombos’ fosse inserido sem maiores discussões na Carta Constituinte, mais como um ato de reparação de erros históricos, que como um elemento de transformação ou de ordenamento do presente. Foi apenas em 1995, quando se comemorou o tricentenário de morte de Zumbi dos Palmares, que o tema dos quilombos, da rebeldia negra e de sua herança, prolongando os debates de 1988, se autonomizou com relação àquela vasta pauta, começando a produzir seus impactos” (ARRUTI, 2002, p. 3).

O autor explica que o debate sobre “remanescentes de quilombos”, até então restrito à atuação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e do Ministério Público Federal (MPF) em um único caso no sertão baiano, o caso de Rio das Rãs, expandiu-se por vários estados (entre eles, os da Amazônia brasileira, notadamente o Pará, Estado que mais concedeu títulos definitivos de terra aos “remanescentes”), ganhando destaque na imprensa e se tornando objeto de debates políticos e análises acadêmicas. Uma mobilização cada vez mais ampla pela “busca de direitos” com base no “artigo 68” iniciou um largo processo de recuperação do que é ser um quilombola, de sua identidade. Ora, sabemos que o que chamamos de identidade é construído nos discursos. E naquele momento o embate discursivo das comunidades negras visava aproveitar os discursos favoráveis que se aglutinavam em torno da perspectiva de uma nova constituição, de novas práticas sociais por tanto; e, como observa Pinto (2002, p. 28):

Definir os discursos como práticas sociais implica que a linguagem verbal e as outras semióticas com que se constroem os textos são partes integrantes do contexto sócio histórico e não alguma coisa de caráter puramente instrumental, externa às pressões sociais. Têm assim papel fundamental na reprodução, manutenção ou transformação das representações que as pessoas fazem e das relações e identidades com que se define numa sociedade, pois é por meio dos textos que se travam as batalhas que, no nosso dia-a-dia, levam os participantes de um processo comunicacional a procurar “dar a última palavra”, isto é, ter reconhecido pelos receptores o aspecto hegemônico do seu discurso (2002, p. 28).

Arruti argumenta que a noção de “remanescente”, pensada como categoria etnológica e legal, surgiu como um marco fundamental naquele contexto, em função de sua inegável referência à “temporalidade” e ao jogo estabelecido entre continuidades e descontinuidades sociais. A mesma categoria que o “artigo 68” estabeleceria para dar conta de uma questão originalmente tão distinta como a das comunidades negras rurais (2002, p.3). Noutras palavras, o termo quilombo carregava em si a resistência às injustiças econômicas, políticas e sociais, a História, e a África – uma retórica negra. Não queremos pôr em dúvida a reivindicação destes grupos rurais negros, de vez que o peso da palavra “retórica” poderia até mesmo sugerir atos de fingimento dessas comunidades – as críticas feitas aos praticantes da retórica por Sócrates e Platão atravessaram os séculos e até hoje lhes imputam uma carga negativa. Porém, é fato que os movimentos negros de todo o país foram apanhados de surpresa pela inclusão do artigo 68 na Constituição que garantia os direitos de posse coletiva às terras já ocupadas pelos negros, e não tiveram tempo de discutir a lei como queriam (ARRUTI, 2002). Desta maneira, estes grupos efetivamente utilizaram “uma técnica de produção discursiva centrada mais na emoção do que na razão” (PINTO, 2002, p. 17) para se fazer visíveis. E isso ocorreu principalmente no início dos anos 90, antes, durante e depois, por exemplo, da concessão do primeiro título de terra aos remanescentes na Amazônia, em Oriximiná, no Pará, em 1995.

Antropólogos e juristas passaram a julgar o que era uma área de remanescentes de quilombos porque eram necessários laudos comprobatórios definindo se determinada área era ou não de “remanescente de quilombos”. O discurso do remanescente surgia assim de fora para dentro, vindo da academia, da militância negra, surpreendendo moradores de muitas comunidades. Os negros aquilombados passaram sua existência no país sendo

definidos pelos “Outros”, numa ação que continua nos dias atuais: o conceito de remanescente de quilombo ainda está sendo construído mais pela academia e pela militância negra do que pelos próprios “remanescentes”. Tal discurso, claro, de maneira atabalhoada ou não, está sendo utilizado e requalificado pelos “remanescentes de quilombos”. Ora, o artigo 68 foi parar na Constituição sem o suficiente debate com as pessoas mais interessadas no assunto. O artigo oferece definições vagas e margens para mais de uma interpretação: à época de sua redação, era a pressa necessária – o país precisava reparar injustiças ainda que sem uma reflexão pontual e prévia. Na análise que fazem do desenvolvimento do conceito de “remanescentes de quilombo” Carvalho, Schmitt e Turrati (2002, p. 4), constata-se: “(...) foi a produção científica ainda atada a exegeses restritivas e pouco plásticas que subsidiou a luta política em torno das reivindicações da população rural negra que, sofrendo expropriações incessantes, se colocava como um segmento específico no palco dos movimentos sociais. Desta forma, a denominação quilombo se impôs no contexto da elaboração da Constituição de 1988”.

Atualmente, muitos são os fatores para se determinar o que é uma “área de remanescentes de quilombos”, desde a herança, a doação de território, sentimento de pertença a um grupo, reprodução do modo de vida em um determinado lugar. Mas outro fator: a auto-atribuição, ou seja, o grupo se reconhecer como “remanescente de quilombo”, o que provocou a ira de setores conservadores e mesmo de alguns acadêmicos que tiveram o seu poder de produção de sentidos, à medida que sua mediação para a definição do grupo foi em muito relativizada. O Partido da Frente Liberal (PFL) chegou a ajuizar uma ação direta de inconstitucionalidade no Supremo Tribunal Federal citando o presidente da República pela publicação do decreto nº 4887, de 20 de novembro de 2003. O documento determina que o critério para a identificação, reconhecimento, delimitação e titulação das terras ocupadas por grupos de remanescentes de comunidades quilombolas é o da auto-atribuição. A ação, que ainda aguarda decisão judicial, tem a ver direta e indiretamente com a luta pela posse de terra. Ninguém sabia exatamente quantas áreas de remanescentes de quilombos havia no Brasil quando da aprovação do artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição de 1988. Estima-se que as 2.228 áreas⁵² conhecidas até 2005 ocupem cerca

⁵² CADASTRO dos Territórios Quilombolas do Brasil. Brasília: Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica/UNB, 2005.

de 5% do território nacional: algo como 40 milhões de km². E, como sabemos, território é poder⁵³.

Quando um partido conservador se esforça para barrar o direito de auto-representação de um grupo, isto é, quando tenta impedir que este grupo produza sentidos sobre si mesmo, estamos diante de um problema de enunciação de um discurso claro e com objetivos práticos, definidos, terrenos. Trata-se de um discurso político, isto é, de produzir enunciados contra outro discurso político que tenta se instalar. “O discurso como prática política estabelece, mantém e transforma as relações de poder e as entidades coletivas (classes, blocos, comunidades, grupos), entre os quais existem relações de poder. O discurso como prática ideológica constitui, naturaliza, mantém e transforma os significados do mundo de posições diversas nas relações de poder” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 94). O que os defensores da auto-atribuição pretendiam era efetivação de um novo campo social, resultado de práticas políticas, mas agora em plena elaboração discursiva. Como explica Rodrigues (1997, p. 146): “O processo instituinte de um determinado campo social realiza-se através de processos rituais. De uma maneira geral, um processo ritual é um encadeamento de discursos e de gestos publicamente visíveis que se desenrolam num espaço e numa temporalidade próprios, separados, por conseguinte, dos espaços e dos momentos de vida quotidiana. Mesmo quando a sua origem é funcional, a memória desta funcionalidade originária é cuidadosamente apagada, de modo a originar uma forma específica de investimento, a forma simbólica”. A reação a um novo campo natural é quase sempre esperada pelos agentes da batalha discursiva, já que o que está em jogo é a construção social da realidade, da ação sobre uma regularidade e inteligibilidade das coisas. É por isso que, para Foucault (1996, p. 53) “deve-se conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo o caso; e é nesta prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade”.

Em 1998, a cultura dos projetos de gabinete afetou diretamente as vidas daquelas comunidades tradicionais que tiveram, e têm, de aprender a lidar com a nova realidade. O Brasil, mais uma vez, se planejou de cima para baixo. Mas essa parece ser uma atitude

⁵³ A relação entre território e poder há muito vem sendo discutida na Geografia, como em RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

coerente com a herança da experiência da colonização brasileira que, para Silviano Santiago, é basicamente uma “operação narcísica, em que o *outro* é assimilado a imagem refletida do conquistador, confundido com ele, perdendo, portanto, a condição única de sua alteridade”. E mais: “A cultura oficial assimila o outro, não há dúvida; mas, ao assimilá-lo, recalca, *hierarquicamente*, os valores autóctones ou negros que com ela entram em embate. No Brasil, o problema do índio e do negro, antes de ser questão do silêncio, e a da hierarquização de valores”(SANTIAGO, 1982, p. 15-17, grifos do autor).

É por isso que a retórica teve de ser um instrumento discursivo utilizado porque, como vimos acima existem muitos outros discursos de interesses díspares envolvidos. São críticas, contra a titulação das áreas dos “remanescentes de quilombos” feitas por: a) latifundiários, que desejam ver as terras dos negros fatiadas, o que tornaria mais fácil adquiri-las aos poucos e por preços irrisórios – portanto, eram contra o discurso das “terras coletivas” como defendem os “remanescentes” politizados; b) mineradoras, desejosas de explorar áreas ricas em minério ocupadas pelos negros, que afirmaram, ao lado mesmo de órgãos oficiais como o extinto IBDF, que os remanescentes agrediam “a natureza” e funcionavam como enclave ao desenvolvimento; d) e de comerciantes que não raramente se irritam com a concorrência da produção agrícola excedente dos negros, forçando-os a corrigir seus preços para baixo.

Todos esses discursos tiveram de ser apreendidos, passando a integrar o discurso do “remanescente”, mas dessa vez utilizados ao seu favor pelo dispositivo do contraditório (tão querido aos juristas e já praticado pelos mestres gregos da Antigüidade). Nesses “discursos negros” foram apresentados argumentos *éticos* e *patéticos*, que se destinavam a capturar a aprovação da chamada opinião pública *também* pelo lado emocional. Modernamente, Mikhail Bakthin mostrou que todo texto – aqui o texto do “remanescente” – se constrói por meio de um debate com outros, o que o autor russo chamou de *dialogismo*. Mais do que isso, para Bakthin: “A palavra, como fenômeno ideológico por excelência, está em evolução constante, reflete todas as mudanças e alterações sociais. O destino da palavra é o da sociedade que fala” (1999, p. 194). Nesse sentido, é necessário ter em mente a ampliação do conceito foucautiano de ordem de discurso feito por Fairclough, passando a entendê-lo também como uma seqüência em que cada discurso substitui o anterior – e aí refletindo as alterações sociais descritas por Bakthin. Não por acaso, após o

conceito de “ordem do discurso”, a análise de discurso passou a dar mais atenção às transformações que os textos sofrem frequentemente através de redes sociais de práticas discursivas (PINTO, 2002).

O discurso dos remanescentes de quilombo foi surgindo em meio a essa polifonia (termo cunhado por Bakhtin representando o discurso que traz muitos discursos consigo) pós-constitucional. Em maior ou menor grau, em várias partes do país, o discurso do remanescente edificado por militantes, negros rurais e, principalmente, pela academia, ganhou corpo na sociedade e, como não poderia deixar de ser, na imprensa, ou como prefere Pinto (2002), na ordem dos discursos jornalísticos. Vamos ver como estes discursos são produzidos e consumidos pelos jornais em dois pequenos exemplos a seguir:

Quilombolas reivindicam um plano de desenvolvimento para as suas comunidades – 17 jul.2003 – Ministério do Desenvolvimento Agrário

Seis integrantes da Comissão Nacional de Quilombolas, de diversas regiões do País, estão em Brasília até amanhã (18) para discutir um plano de desenvolvimento para as suas comunidades. Eles estão participando de reuniões junto aos órgãos federais que integram um grupo de trabalho criado especialmente para esse fim. A principal reivindicação é a demarcação dos territórios remanescentes de quilombos e a publicação de um novo decreto que redefine as competências para a regularização dessas áreas. O último decreto sobre o tema, publicado em setembro de 2001, delega a competência à Fundação Cultural Palmares e uma portaria, da mesma época, impede o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) de atuar nas comunidades. O grupo já discutiu o assunto com a coordenação do Programa de Ações Afirmativas do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA).

A titulação das terras remanescentes de quilombos significa a verdadeira libertação da escravidão para o paraense Silvano Silva Santos. Integrante da comunidade Oriximiná, ele garante que essa luta não é apenas sua, mas representa o ideário dos quilombolas brasileiros. Na sua opinião, a Lei Áurea significou apenas um artifício para a manutenção do regime de escravidão. "Esta é a primeira vez na história do Brasil que temos a oportunidade de discutir e trabalhar para a criação de um decreto de lei que venha beneficiar as nossas comunidades", enfatizou. "Queremos que a titulação de terras volte para a competência do Incra".

Gonçalina Almeida que é da comunidade Mata Cavalo, de Mato Grosso, considera subumanas as condições de vida em algumas comunidades quilombolas. Por isso, além da demarcação das suas terras, também buscam o desenvolvimento de outras políticas públicas voltadas às suas singularidades. A capacitação de professores para atuar nas comunidades é um dos exemplos, além de outras conquistas nas áreas de educação, saúde e cultura. "Estamos tendo a oportunidade de apresentar para cada ministério os pontos que defendemos", disse Gonçalina. "Antes as decisões vinham de cima para baixo e agora a gente, que realmente sente na pele a discriminação, está podendo apresentar estas políticas para a promover a igualdade social".

A inclusão de representantes dos quilombolas nos fóruns de consulta do Plano Plurianual 2004-2007 e no Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável são algumas ações já concretizadas pelo MDA neste ano para o desenvolvimento de políticas públicas voltadas a essas

comunidades. Segundo a assessora do Programa de Ações Afirmativas, Renata Leite, as políticas estão voltadas para a organização e apoio à produção, promoção do acesso à terra e a equipamentos de infra-estrutura, fortalecimento e ampliação da cidadania e articulação integrada entre órgãos oficiais. Também integram o grupo de trabalho que discute o plano de desenvolvimento para os quilombolas os Ministérios da Educação, Saúde, Justiça, Defesa, Assistência Social, Segurança Alimentar e Combate à Fome, Casa Civil, a Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Social e a Advocacia Geral da União.

O título da matéria deixa claro que, aparentemente, o termo “quilombola” não é mais estranho aos leitores que se interessarem por essa notícia produzida pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário. Ninguém discute o que os quilombolas são, demonstrando-se assim que esse problema – o da identidade de grupo – foi superado. Ou seja, há um contexto situacional que pressupõe *saberes anteriores à enunciação* (MAINGENEAU, 2002, p. 27), aqui especificamente a luta por reconhecimento dos moradores das áreas dos remanescentes de quilombo ou das *terras de preto*, como preferem alguns antropólogos. O discurso quilombola é, assim, processo discursivo em permanente construção, principalmente por meio de discursos midiáticos, que precisam ser codificados. Entendemos esta codificação feita como nos termos propostos por Stuart Hall: é sob a forma discursiva que o texto quilombola, visto aqui como produto de circulação na mídia para diferentes destinatários (audiência), se realiza. Consumido, o discurso é transformado mais uma vez em prática social para que produza efeito. O destinatário é ao mesmo tempo fonte e receptor da mensagem midiática (estendo para os textos impressos a argumentação de Hall para a compreensão da mensagem televisiva), pois há um determinado número de *feedbacks* indiretos e estruturados no processo de produção do discurso na mídia. Ora, a representação do quilombola na mídia não é propriamente o quilombola, mas uma apropriação da imagem do “quilombola”; e, como alertou o jamaicano em relação a este tipo de pesquisa (por exemplo, as representações sobre a violência), é preciso compreender esta distinção epistemológica. Nesse sentido, “a realidade existe fora da linguagem, mas é constantemente mediada pela linguagem ou através dela: e o que nós podemos saber e dizer tem de ser produzido no discurso e através dele”. O teórico esclarece que não há grau zero em linguagem – a aparente fidelidade da representação à coisa ou ao conceito representado é o resultado de uma prática discursiva (HALL, 2003, p. 388-93). Os “remanescentes de quilombo” pretendem se fazer visíveis junto à sociedade brasileira. Por meio da produção dos discursos está sendo possível influir no processo de classificações do mundo social,

cultural e político, que constituindo o que Hall chama de *ordem cultural dominante*. A estrutura do discurso de dominância pode ser posto abaixo na medida em que um acontecimento novo (a noção de “remanescente de quilombo” criado pela Constituição de 88 é um desses acontecimentos), vai contra os “construtos do senso comum”; o conhecimento “dado como certo” é alocado para seus nichos discursivos para que possa fazer sentido. Os quilombolas organizados, aliados a acadêmicos e à militância, pretendem intervir na montagem das “definições dominantes” – mais aceitas pela sociedade – que são utilizadas pela mídia, levando as “interpretações hegemônicas” dessa mesma sociedade. Hall acredita que é possível contrapor-se a esse ponto de vista hegemônico (tido como “natural”, “óbvio”, “inevitável”) por meio de uma *versão negociada*, que reconhece a legitimidade das definições hegemônicas, mas em nível localizado funciona com exceção à regra, fazendo uma aplicação mais negociada às “condições locais”. Hall vê aí uma visão atravessada de contradições (ibidem, p. 396-402). O *código de oposição* para explicar o objeto desta tese poderia ser exemplificado por meio do discurso quilombola posto em oposição ao discurso do progresso, da modernidade.

Continuando com a análise do texto jornalístico mais acima, o verbo do título encontra-se no presente do indicativo na suposição de que o enunciador vai motivar o destinatário a tomar conhecimento dos acontecimentos “recentíssimos”. Mas a verdade é que, desde meados dos anos 80, o debate em torno da questão da titularidade das terras de preto ganhou corpo no país, recrudescido pelo advento da Constituição de 88. Como o enunciador é o próprio Ministério, a notícia ganha um ar oficial, uma vez que se deixa claro quem é o sujeito da enunciação ainda que este sujeito não seja uno, em seus discursos estão presentes vários outros, como é possível detectar: o discurso do quilombola está presente logo no primeiro parágrafo – ninguém duvida que aquelas terras lhes pertencem, trata-se apenas de acelerar processos burocráticos para a demarcação de terras, mas o *ser quilombola* é apresentado como um fato, por motivos que acreditamos ter explicitado acima. O parágrafo seguinte é eivado de frases amplamente aceita pelos coenunciadores a quem o texto preferencialmente se destina (integrantes de movimento sociais, antropólogos, membros de outras áreas de “remanescentes de quilombos”, uma certa parte da esquerda brasileira). Pincemos algumas delas: *A titulação das terras remanescentes de quilombos significa a verdadeira libertação da escravidão para o paraense Silvano Silva Santos*. Esta

é a construção do enunciador, o Ministério, que obviamente não tem interesse em polemizar conceitos, tanto que, na mesma oração há a aceitação da construção “remanescente de quilombo” e a nada inocente frase “verdadeira libertação da escravidão”, dando a entender (a nosso ver, corretamente) que soltura dos escravos em 1888 não foi uma libertação de fato. Há nessa frase por tanto elementos que constituem as provas *ética* e *patética*.

Ainda no mesmo parágrafo e seguindo esta mesma linha de raciocínio pautada pela análise retórica, encontramos novas orações que procuram ser simpáticas a um provável sentimento de justiça do público leitor: "Queremos que a titulação de terras volte para a competência do Incra", afirmou Silvano da Silva Santos ao Ministério que tem o Incra sobre sua área de influência, ou seja, fragmento de uma totalidade mais ampla também conhecida em análise do discurso como *cotexto*, da mesma maneira que havia um contexto situacional (MAINGENEAU, 2002) favorável às declarações daquele “remanescente de quilombo” que continuava a escrever a “ordem do discurso do remanescente de quilombo”: nota-se que, por meio de Silvano (e *com* ele), fala antropólogos, juristas, parte do Governo Federal, lideranças negras do campo e da cidade, acadêmicos. Voltemos, pois, ao discurso de Silvano: "Esta é a primeira vez na história do Brasil que temos a oportunidade de discutir e trabalhar para a criação de um decreto de lei que venha beneficiar as nossas comunidades". Mas como isso é possível (“é a primeira vez”), se 17 anos atrás, foi a Constituição de 88 que proporcionou o debate que hoje se trava em nível institucional e social em vários cantos do país? E mais: por que não há nenhum esclarecimento da assessoria de imprensa do Ministério do Desenvolvimento Agrário, que produziu a notícia, quanto a estas pequenas inverdades? Talvez porque o discurso do “remanescente do quilombo” tenha se tornado, enfim, poderoso junto aos organismos oficiais do Brasil; numa palavra, em alguns organismos institucionais tornou-se *hegemônico*. “Além disso, a prática discursiva, a produção, a distribuição e o consumo (como também a interpretação) de textos são uma faceta da luta hegemônica que contribui em graus variados para a reprodução ou a transformação não apenas da ordem de discurso existente (por exemplo, mediante a maneira como os textos e as convenções são articulados na produção textual), mas também das relações sociais e assimétricas existentes” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 124). Em seguida, o repórter desconhecido cita palavras como “singularidade”, “conquistas”, e ainda frases

como “**inclusão** dos representantes dos quilombolas”, assumindo uma posição pró-quilombola – nada disso escrito neste texto jornalístico por acaso: o *coenunciador*, aquele que se identifica com os personagens a quem o emissor se dirige: é a ele que cabe interpretar o texto produzido. Também fica claro quem é o *sujeito da enunciação* ou *enunciador*, definido pela a imagem ou lugar enunciativo que inclui tanto a imagem que o emissor faz de si mesmo, quanto à imagem que faz do “mundo” ou universo do discurso em jogo. O conjunto de enunciadores com os quais o emissor (repórter, entrevistados) se identifica é que define sua imagem ou lugar enunciativo.

A consciência desse “lugar enunciativo” proporcionou às lideranças quilombolas a formação de novos discursos, entendidos por isso mesmo como processos, cujo objetivo é a manutenção – nem sempre obtida, evidentemente – da hegemonia do discurso, principalmente junto à mídia. Sim, porque, como definiu a Análise do Discurso Francesa, os discursos são práticas sociais determinadas pelo contexto sócio-histórico, mas que também são partes constitutivas daquele contexto (PINTO, 2002), análise que tem privilegiado os textos impressos. O discurso dos “remanescentes” não deixa de se apropriar de outros discursos que circulam no “mundo” (construído discursivamente), já que todo o discurso tem um diálogo com o outro – dialogismo (Bakthin). O pequeno texto a seguir procura demonstrar como o contexto situacional torna propício que o discurso do “remanescente de quilombo” possa dialogar com outro, de acordo como contexto situacional dado, no caso, o momento e o lugar da enunciação.

Mata Cavalo: Quilombolas denunciam as "sessões de terrorismo" – 18 jun.2003 – *Gazeta de Cuiabá*

Os moradores da comunidade de Mata Cavalo, no município de Nossa Senhora do Livramento, reclamam estar sofrendo "sessões de terrorismo" por parte dos fazendeiros que brigam pela posse da terra. Segundo a quilombola Gonçalina Almeida, são rajadas de tiro durante a noite e tratores que circulam sem parar. "As crianças já não dormem e não comem direito. O final de semana é um terror". Ela lembra que também está sendo descumprido o que ficou conhecido como "pacto de convivência". Intermediado no final do mês passado pelos governos federal e estadual, e Assembléia Legislativa, o acordo estabelecia uma trégua entre todas as partes envolvidas na briga pela terra até que saísse uma decisão final da Justiça.

Ontem, uma comissão dos quilombolas procurou o presidente da Comissão de Direitos Humanos da Assembléia Legislativa, deputado Mauro Savi (PSB), para pedir ajuda. O parlamentar

está convidando os fazendeiros para conversar. A reunião será marcada ainda para esta semana. Além disso, Savi se comprometeu a pedir providências por parte do governo do Estado, por meio do secretário chefe da Casa Civil, Carlos Brito (PPS). O secretário foi designado pelo Executivo para acompanhar o caso de Mata Cavalo.

Conforme Gonçalves, a ação dos fazendeiros acontece sempre nos finais de semana à noite. "Eles fazem isso, porque é mais difícil para nós acionarmos a polícia nesses horários. Estão amedrontando as pessoas. Nós queremos que a polícia faça o desarmamento de todos no local. Temos certeza que em Mata Cavalo não vai ser encontrada nenhuma arma. Precisamos de garantia de segurança", reclamou.

Valéria Cristina da Silva.

Na tentativa de chamar a atenção para seus problemas, Gonçalves Almeida não usa o discurso da ancestralidade – portanto, do direito adquirido – para fazer ver ao destinatário o direito dos “remanescentes de quilombos” a terra. Prefere utilizar noções plenamente aceitáveis pelo senso-comum, principalmente depois do 11 de Setembro, noções, aliás, “compradas” por um editor do jornal logo no título da matéria (“sessões de **terrorismo**”): os moradores de Mata Cavalo dizem que os autores do “terrorismo” de que são vítimas são os fazendeiros da região. Em seguida, mais uma vez, recorrem aos argumentos patéticos lembrando que as crianças não dormem nem comem direito e novamente classificando o fim de semana da comunidade como “um terror”. Depois, é dito que os fazendeiros violam “pactos”. As lideranças dos “remanescentes de quilombos” aprenderam a utilizar as palavras e conceitos em destaque no momento no mundo, reconstruindo-as, afixando-lhes novos significados. “Se nos situamos no nível de uma proposição, no interior de um discurso, a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta” (FOUCAULT, 1998, p. 14). Tem-se aqui, desta maneira, não uma mentira, mas uma “vontade de verdade”. Nas palavras de Foucault: “É que se o discurso verdadeiro não é mais, com efeito, desde os gregos, aquele que responde ao desejo ou aquele que exerce o poder, na vontade de verdade, na vontade de dizer *esse discurso verdadeiro* que está em jogo, senão o desejo e poder?” (Idem, p. 20, grifo nosso).

O texto da repórter é implicitamente simpático aos quilombolas de Mata Cavalo. Ela utiliza categorias que, como analisou Fairclough em sua análise sobre textos da imprensa, são parte de como é o repórter e a audiência (destinatário), que são estabelecidas desde o princípio, no caso, da feitura da matéria. Ou seja, é colocado em questão como este “mundo” é construído; quais identidades são estabelecidas para aqueles envolvidos na história (repórter, destinatário, personagens); qual a ligação entre os envolvidos. Isto é,

representações, identidades e relações, que são elementos importantes para entender a questão proposta por Fairclough: o trabalho ideológico da linguagem da mídia inclui maneiras particulares de representar o mundo (o Árabe, o Favelado, o Negro), construções de identidades e relações sociais. Noutras palavras, a ideologia, que é entendida pelo lingüista como um significado a serviço do poder, que são proposições implicitamente supostas em textos que contribuem para a (re) produção desigual de poder, relação e dominação. É assim que a análise da linguagem pode ajudar as pesquisas culturais num detalhado entendimento da produção da mídia: a análise de discurso pode ser entendida como uma tentativa de mostrar ligações sistemáticas entre textos, práticas discursivas e práticas socioculturais (FAIRCLOUGH, 1995).

Lembremos, mais uma vez, que não é nosso objetivo pôr em dúvida a legitimidade do pleito dos “remanescentes de quilombo”, mas analisar como uma pequena parte desse discurso foi construído ao longo dos mencionados 17 últimos anos. Também é importante lembrar que os embates discursivos são constantes e por vezes provocam vítimas inusitadas e os negros também têm seus reveses, daí a importância do polimento do discurso. Por exemplo, ao fim do governo Fernando Henrique Cardoso, um veto presidencial desconsiderou a versão final do projeto de lei que regulamentaria o direito de propriedade das “comunidades quilombolas” e o procedimento de sua titulação na forma do artigo 68 da Constituição. O texto do veto presidencial afirma que o direito estabelecido na Constituição diz respeito aos indivíduos e não às comunidades, que não se trata de um direito coletivo e sim individual, o que contraria o modo de vida dos “remanescentes” (e de seu discurso) e debates travados durante dez anos entre cientistas, políticos, Ministério Público Federal e a própria União. Ou seja, a partir de então novos desdobramentos discursivos foram necessários tanto para manter como para destruir o veto presidencial, debates que se estendem até hoje. Mas, como vimos, no dia 20 de novembro de 2003, o presidente Luiz Ignácio Lula da Silva assinou o Decreto 4.887/03 que garante a participação do INCRA no processo de titulação de “terras quilombolas”, dispensa a exigência de laudo antropológico (adota-se o critério da auto-atribuição) e, mais importante, volta a reconhecer a posse coletiva das terras.

Discursos, como acredita Fairclough, sofrem mudanças em relação à mudança social e cultural, entendendo estes processos de mudança como ocorrem nos eventos

discursivos. Há exercícios polifônicos de parte a parte na tentativa de se alcançar a sempre pretendida hegemonia. Isso quer dizer que é preciso, na análise desses discursos, ter presente o alerta teórico de Fairclough: “A relação entre intertextualidade e hegemonia é importante. O conceito de intertextualidade aponta a produtividade dos textos, para como os textos podem transformar textos anteriores e reestruturar as convenções existentes (gêneros, discursos) para gerar novos textos” (1998, p. 135). E quem gera novos textos está produzindo outros universos discursivos. No próximo capítulo, vamos tentar entender como a imprensa apresentou estes diferentes universos discursivos tendo o quilombo como conceito em construção, principalmente na Amazônia.

Palmares e Zumbi foram descobertos pelos movimentos negros há vinte anos. É um caso raro e exemplar de como a história se reescreve sem cessar. É também uma demonstração do

direito à história, sem a que os oprimidos e desclassificados pouco avançam.

Joel Rufino dos Santos, Hoje em Dia, 27 mai. 1995.

3. A METÁFORA QUILOMBOLA

Ao longo desse capítulo tentaremos dar conta de alguns dos sentidos políticos apreendidos na *ordem do discurso jornalístico* sobre o “remanescente de quilombo” para em seguida fundamentarmos nossa leitura sobre a metáfora quilombola em gestação no Brasil contemporâneo, concretamente a partir da proposta analítica sugerida por Stuart Hall (2002). Entretanto, além de uma análise discursiva dos textos da mídia, principalmente da imprensa, sobre o “remanescente”, optamos por uma “ida a campo”, numa ação investigativa quase antropológica, realizando entrevistas com lideranças comunitárias, observações, e também confrontando o que a empresa jornalística produz com o que ela poderia produzir, não fosse a enorme “distância” entre a agenda da imprensa e a “realidade” quilombola. O uso da palavra *quase* se justifica porque, mesmo que flerte com várias ciências, este não é um trabalho de História ou de Antropologia. Ainda que em determinados momentos a nossa prática investigativa a seguir se assemelhe ao do etnólogo, dele se distingue, seja por nosso ponto de observação, o da Comunicação, seja pela especificidade de nosso campo: os discursos da mídia sobre um objeto determinado, quer dizer, a forma como a mídia o representa. Por outro lado, se o procedimento de nossa investigação se assemelha ao do etnógrafo, também é similar ao do repórter. Como o texto mais adiante procura esclarecer, não se trata simplesmente do que se poderia chamar, grosso modo, de uma reportagem “especial”: são necessárias algumas explicações do que iremos denominar de *etno-reportagem*, e do porquê optarmos por utilizá-la como instrumento metodológico para nossa pesquisa.

3.1 Cruzando ferramentas metodológicas

Nossa concepção de *etno-reportagem* é levada adiante tendo em mente dois fatores determinantes nesta primeira década do século XXI. O primeiro, a crise de credibilidade por que passam os veículos de comunicação tradicionais em todo o mundo ocidental; e a

crise que afeta a “autoridade etnográfica”, a antes inquestionável faculdade de interpretação de culturas do etnógrafo. Então por que cruzar duas ferramentas de interpretação da realidade tão criticadas como metodologia de pesquisa? Justamente por isso: porque acreditamos que são instrumentos metodológicos que estão se reconstruindo enquanto ciência e enquanto ofício em meio às demandas de um mundo (definido *como* e formado *pela* linguagem, como vimos anteriormente) com necessidades subjetivas cada vez maiores, mais voláteis, e, sem dúvida, mais exigentes com as instituições públicas e privadas que insistem em afirmar que representam, que explicam, este mundo. Nossa proposta de *etno-reportagem* – ou a reportagem com o olhar do etnógrafo – pode assim ser entendida como uma manifestação metodológica possível, resultado dessas transformações que ocorrem no interior da Comunicação; transformações impulsionadas, a um só tempo, pela própria crise e circunscrição da Comunicação enquanto *campo* científico e área profissional de mercado, e não de outra maneira, ainda que, em algum momento, o termo possa ter sido utilizado em situação parecida a que trabalhamos aqui⁵⁴. Façamos rapidamente, pois, das crises do jornalismo e da autoridade etnografia.

3.1.1 A crise da imprensa tradicional

⁵⁴ Cf. MELLO, Paula Martinez. Você decide sim ou não à interatividade. Dissertação de mestrado. ECO/UFRJ, 1996.

Em outro trabalho abordamos a crise da chamada grande imprensa no Ocidente⁵⁵, a partir dos EUA, analisando, na oportunidade, as possibilidades da imprensa comunitária e alternativa no Brasil. Um dos fóruns permanentes desse debate sobre a crise é o *site* Observatório da Imprensa, já sendo este próprio espaço virtual uma das formas alternativas para debater a mídia em geral no país, uma necessidade cada vez mais urgente, mas longe de estar totalmente contemplada. Num dos artigos sobre o tema (25 jan.2004), o jornalista Luciano Martins Costa pergunta: “Quais são as possibilidades reais de vermos nascer, num prazo de dez a vinte anos, uma imprensa completamente nova, integralmente montada sobre recursos digitais e absolutamente aberta à participação pública?”. Depois de discorrer sobre as possibilidades de independência que tem essa nova mídia com os avanços tecnológicos (internet, *software* livre), Costa, acertadamente, mostra que é impossível responder à questão sem considerar a crise de credibilidade porque passa a imprensa tradicional (queda de venda e de audiências, redução de cotas publicitárias, demissões). “À medida em que o governo de George W. Bush demonstra seu desprezo pela imprensa tradicional e independente à sua maneira, estabelecendo com os grandes conglomerados da mídia uma relação de cumplicidade mais do que suspeita, com certeza se acelera o processo de demolição de todo o sistema, e se fortalecem os fundamentos de um mídia inovadora, em tudo oposta ao que historicamente conhecemos como imprensa”. O autor lembra ainda que as grandes empresas, além da Casa Branca, quando se associam aos proprietários da mídia e usam seu poder para influenciar nos conteúdos jornalísticos, também contribuem para a desmoralização da imprensa tradicional.

Da mesma maneira, a Europa não está livre da dita crise de credibilidade. Há pouco tempo, o presidente da TF1, a maior das televisões francesas, declarou que o principal objetivo da rede era ajudar a vender Coca-cola. O dono do *Le Figaro*, Sérgio Dassault, disse, a respeito da linha editorial do próprio jornal, que há informações sobre os contratos de processo de venda de armas que demandam um certo cuidado porque poderiam prejudicar os interesses comerciais ou industriais da França. Dassault também é proprietário de empresa que fabrica armas no país. A honestidade dessas declarações têm um preço, avalia Palhares (2005): “A perda de credibilidade, algo que vem afetando crescentemente a

⁵⁵AMARAL FILHO, Nemézio. Prensa y participación popular: la experiencia de Brasil. *Paper* apresentado na “II Jornadas de participación, comunicación y desarrollo comunitário”. Universidad de Sevilla/Universidad Pablo Olavide. Sevilla, 6-9 abr. 2005.

nossa imprensa. Os interesses e as articulações políticas decorrentes destes interesses refletem-se diretamente na qualidade da informação oferecida ao público”(Disponível em: <<http://www.observatoriodemidia.org.br>, 29 jan.2005).

O professor Venício A. de Lima, fundador do Núcleo de Estudos sobre Mídia e Política da Universidade Nacional de Brasília, também não acredita que “um outro mundo é possível” se forem mantidas as ilusões em relação a grande mídia, pelo menos a brasileira. As grandes empresas têm conseguido barrar ou reduzir o poder de qualquer ação governamental – mesmo o Brasil tendo hoje um presidente supostamente de esquerda e que muitas vezes foi prejudicado pela cobertura tendenciosa da mídia quando era oposição – que vise democratizar a comunicação ou diminuir o poder dos monopólios. Por exemplo: “Ao longo de 2004 a grande mídia deu várias demonstrações de força e capacidade de articulação política e construiu, em torno de seus interesses, uma formidável blindagem (...) as principais bandeiras dos vários movimentos pela democratização das comunicações, por menores que fossem os avanços, foram, uma a uma, sendo sistematicamente desqualificadas e derrotadas” (disponível em <<http://www.observatoriodaimprensa.com.br>>, 04 jan.2005).

Em última análise, para voltarmos ao homem e não apenas à instituição ou empresa jornalística, o que está sendo posto se não em cheque, mas pelo menos em discussão é a própria autoridade do jornalista na leitura e posterior interpretação da realidade social, resultado de um processo de crítica global crescente que também afeta o antropólogo e a prática etnográfica. Numa palavra, questiona-se aqueles que podem *representar por*, que atuam sobre as simbologias da sociedade.

3.1.2 A crise da autoridade etnográfica

No texto que escreveu para a coletânea de artigos sobre a história crítica da Antropologia, de James Clifford, José Reginaldo dos Santos Gonçalves (2002, p. 10-11) sintetiza a crítica ao método etnográfico. “A etnografia, tal como veio a ser concebida no século XX, é, por um lado, parte integrante do universo cultural e estético modernista. No coração dessa experiência etnográfica, encontra-se a mesma atitude cultural, presente nos escritores e artistas modernistas, de busca por uma experiência ‘autêntica’. Ao mesmo tempo articula-se a consciência de que essa experiência não é possível no mundo moderno. Daí sua busca em lugares situados dos limites desse mundo ou em suas áreas marginais”. De seu turno, Clifford enfrenta com surpreendente coragem a crise de autoridade na etnografia, uma crise necessária diante das demandas da modernidade mencionadas por Gonçalves: “Após a reversão do olhar europeu em decorrência do movimento de ‘negritude’ [*négritude*], após a crise de *conscience* da antropologia em relação a seu *status* liberal no contexto de ordem imperialista, e agora que o Ocidente não pode mais se apresentar como o único provedor de conhecimento antropológico sobre o outro, tornou-se necessário imaginar um mundo de etnografia generalizada. Com a expansão da comunicação e da influência intercultural, as pessoas interpretam os outros, e a si mesmas, numa desorientante diversidade de idiomas” (CLIFFORD, 2002, p. 18-9).

Ou seja, o olhar do especialista treinado na universidade capaz de realizar o “trabalho de campo intensivo” num povo *exótico* e *distante*, foi posto em cheque. Durante o século XX, “o silêncio da oficina etnográfica foi quebrado” (Ibid., p. 22). Põe-se em questão o poder do etnógrafo em transformar o discurso em texto, ou seja, a textualização da experiência, ou melhor, quando o discurso é transformado em texto, podendo ser lido e compreendido para além do universo estudado. Questiona-se mesmo uma suposta onisciência do autor do texto etnográfico, o que antes, ainda que negada, poderia auxiliar na garantia de sua autoridade de interpretação e até sobre o objeto estudado. Clifford, porém, lembra que autores como Crapanzano e Dwyer “colocam a etnografia num processo de diálogo em que os interlocutores negociam ativamente uma visão compartilhada da realidade. Crapanzano argumenta que esta mútua construção está presente em qualquer encontro etnográfico, mas que os participantes tendem a supor que eles aquiesceram em relação a realidade do outro interlocutor” (ibidem, p. 45). E mais adiante, numa constatação extremamente familiar ao repórter e ao etnógrafo em seus respectivos campos:

“Muitos etnógrafos comentaram as formas, ao mesmo tempo sutis e notórias, pelas quais suas pesquisas foram direcionadas ou circunscritas por seus informantes” (ibid., p. 47). Em verdade, dirá Clifford, o texto não pode ser de um único ao autor, ao contrário da crença ocidental de uma organização de texto como algo individual.

Mas da mesma maneira que vimos aqui considerar que a crise na Comunicação pode ser um fator positivo, de crescimento epistemológico a partir da autocrítica, na Antropologia Clifford vê processo semelhante: “A antropologia atualmente é muito heterogênea. Se você observa os diversos departamentos, algumas vezes é realmente difícil imaginar que sejam parte da mesma disciplina. Existe uma crise nesse campo. Penso que é uma crise produtiva, mas as crises sempre deixam as pessoas ansiosas em relação a fronteiras e seu controle disciplinar” (ibidem, p. 265). E, por fim, por que pretendemos utilizar algo do método etnográfico para tentar fugir de uma visão exotizadora, logo por meio da etnografia, ferramenta de análise por tanto tempo utilizada para fins essencializantes, em nossa ida a um campo físico analisado a partir da Comunicação, numa ação que pode até mesmo parecer uma ironia, ainda que nunca uma contradição? E por que “algo do método etnográfico”? “Muitos estão fazendo pesquisa que pode ser definida como etnográfica. Mas não é ‘trabalho de campo’. É uma certa espécie de ‘etnografia’. ‘Trabalho de campo’ é uma prática espacial de pesquisa interativa intensa, organizada em torno de uma ficção que é o ‘campo’, não tanto como um lugar, mas como um conjunto de práticas institucionais” (ibid., p. 268).

O resultado de nossa “ida a campo”, e não trabalho de campo, que denominamos de *etno-reportagem*, é o que passamos apresentar a seguir: *uma etnografia na forma narrativa*. A intenção, como dissemos acima, é confrontar uma outra possibilidade de representação com o que produz a maior parte da chamada grande imprensa sobre os “remanescentes de quilombo” e como estes vêm percebendo o seu novo papel pós Constituição de 88. Em seguida e nesse sentido, a própria análise dos textos jornalísticos pode ser vista como uma tarefa etnográfica dentro de nossa *etno-reportagem* à medida que eles próprios serão por nós “estranhados”. Por meio da *etno-reportagem* investigamos como os moradores das “comunidades quilombolas” apreendem os sentidos de metáforas como “negro” e “remanescente de quilombo” e como isso se manifesta concretamente em seus modos de vida cotidianos. Sabemos que nenhuma metodologia para observar a realidade social está

isenta de uma elaboração arbitrária de seu autor, mas ao fazermos o esforço de proceder esta “ida a campo” e enfrentar esta contradição pretendemos descobrir como está sendo realizada a auto-análise de moradores de áreas de “remanescentes de quilombo” não tão politizadas na Amazônia (cujo maior exemplo de politização talvez seja o Quilombo do Trombetas), a influência da “autoridade antropológica”, da militância e da representação jornalística na difusão dos novos sentidos pós-88. A pergunta é: como os moradores de comunidades negras rurais estão apreendendo o discurso do “ser quilombola”?

3.2 Uma etno-reportagem.

Foi o pior momento na vida de Branca Rosa. Eram 10 horas da manhã e há três os braços de quatro homens remavam contra o tempo: pelo rio Guajará, saídos de uma “comunidade negra” conhecida como Mupí, eles tentavam chegar até a sede do município de Cametá, a 12 de horas de barco de Belém, ao norte do Estado do Pará, Amazônia brasileira. Diante da ausência de estradas e de barcos a motor, o rio e o esforço daqueles homens tornaram-se a única chance de sobrevivência da filha de Branca Rosa, uma adolescente de 17 anos, que depois de um parto complicado e de uma hemorragia interna que lhe provocara dois dias de gritos de dor, via aos pouco sucumbir sua esperança de alcançar ajuda médica a tempo. Branca Rosa só podia olhar a filha no fundo do “casco”, como os ribeirinhos daquela área denominam as canoas. Depois que recebeu uma injeção de um suposto enfermeiro após o parto, a filha passar a sangrar abundantemente. “Ela parecia não querer morrer no rio”, recorda sua mãe. “Pedi para encostarem o casco”. Tomada pela dor e pela febre, a adolescente só conseguia balbuciar. “Oh, minha mãezinha... oh, minha mãezinha... oh, minha mãezinha”. O grupo não chegou até a cidade. E eles remaram de volta ao Mupí: a jovem estava morta.

O neto de Branca Rosa, nascido num 4 de julho, tem hoje 31 anos, foi criado pela avó, aliás, Elzébia Vieira Mendes, em 2004 com 83 anos, a “memória do Mupí”, comunidade que à época, segundo o Programa Raízes, uma autarquia do Governo do Estado do Pará⁵⁶, já possuía um laudo antropológico identificando aquela como uma “área de remanescentes de quilombo”. A negra Branca Rosa não é “filha do Mupí”, mas chegou ali bem cedo, aos 12 anos, vinda “de outro lugar”. Ganhou o apelido por causa de sua devoção à Festa de Nossa Senhora do Rosário, celebrada em todos os primeiros domingos de outubro, que integra os chamados “santos de cor” (São Benedito, Santa Efigênia, resultado do sincretismo afro-brasileiro). E a palavra “branca” é um contraste com sua própria pele negra, contraste criado pelos próprios moradores da comunidade. “Eram poucas as pessoas quando cheguei aqui. A maioria eram ‘morenos’ ”. É que o grupo também seria o resultado do deslocamento forçado de outras terras, pressionados que foram

⁵⁶ O Programa Raízes, criado em 2000, tem como objetivo geral: “ ‘Dinamizar as ações de regularização de domínio das áreas ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos e implantar medidas sócio-econômicas, ambientais, culturais e de apoio às atividades de educação e de saúde que favoreçam o desenvolvimento dessas comunidades e das sociedades indígenas no Estado do Pará.’ A missão do Programa é ser o articulador das reivindicações destes segmentos perante o Governo do Estado e agilizar o atendimento destas demandas junto aos órgãos responsáveis.” Cf.: RELATÓRIO de atividades do Programa Raízes. Belém, 2003.

por empresários e/ou políticos. Desta maneira, a área quilombola também fora deslocada espacialmente. Atualmente, o Mupi é composto por 70 famílias. E, apesar do reconhecimento oficial por parte do governo paraense e da autoridade municipal, o Mupi enfrentava muitos problemas em 2004, típicos de muitas áreas de “remanescentes de quilombo” no Pará. E não são problemas recentes.

A casa de Branca Rosa, localizada em frente ao rio Mupi, é de madeira, chão de terra batida, paredes recheadas de cartazes de políticos que prometem o “desenvolvimento”, desde os locais (Jader, Ana Júlia e Maria do Carmo) até o nacional (Lula). A “memória do Mupi” estava doente, mas o povo da vila cuidava dela. Durante a entrevista que nos concedeu (20 nov. 2004) várias pessoas entraram em sua casa para conversar, não atrás de conselhos, mas de sua benção em alguns momentos, e de abraços, noutros. Até mesmo um técnico da Rede Celpa, a companhia elétrica estadual, parou para tomar um café preto com bolachas.

“Nunca tive paciência para homem”, continuou Branca Rosa. “Tive cinco filhos, cada um com um pai”. Além da morte trágica da adolescente relatada acima, ela também teve um menino que aos quatro anos de idade não resistiu a uma forte diarreia, provavelmente provocada pelo vírus do cólera. “Muita gente, muita gente mesmo, morreu disso por aqui...”, lamentou. “Agora melhorou um pouco, há médicos que aparecem de vez em quando”.

O posto de saúde que funciona na comunidade tem características específicas para tentar dar conta da demanda. A enfermeira Joacy Miranda Correa, que trabalhava no local havia dois meses, contratada pelo município, morava numa casa alugada na própria vila, com o marido, um técnico que enfermagem que, ao lado de um auxiliar, procuravam mais orientar do que atender aos moradores. De qualquer maneira, o posto funciona de segunda a sexta-feira. “Mas eles batem em casa até de madrugada”. Nenhum dos três profissionais era concursado, apenas prestavam serviços. “E meu filho não está se adaptando”, queixou-se ela, demonstrando que pensava ir embora mais cedo. Na opinião de Joacy, a maneira inadequada que os “quilombolas” lidavam com a água era um dos piores problemas da comunidade. “A maioria dos moradores consumia água diretamente do rio [barrento], e agora fazemos visitas domiciliares ensinando a fervê-la e a usar hipoclorito”.

O Estado que costuma propagandear ser a unidade da federação que mais titulou áreas de “remanescente” no País até 2005 (20) parece ocultar as imensas dificuldades a que as famílias de quilombolas estão submetidas, quer possuam título de propriedade ou não. E isso com o silêncio conivente da imprensa local. Os agentes envolvidos na chamada “questão quilombola”, entretanto, concordam que esta cumplicidade não é apenas fruto do preconceito “racial”, também é o resultado da ignorância no próprio presente amazônico⁵⁷.

Daniel de Souza – este é todo o seu nome – é uma “liderança quilombola” formada a partir e na comunidade localizada em Oriximiná, no Pará, o simbólico Quilombo do Trombetas, o primeiro no Estado a receber o título definitivo de posse coletiva da terra, em 1995. Ele teve seu discurso quilombola afinado depois de contatos com acadêmicos, organizações não-governamentais e viagens pelo país para inúmeros encontros com outras integrantes de áreas de “remanescentes de quilombo” espalhados pelo Brasil. Quando de sua entrevista, Daniel era coordenador das Associações das Comunidades de Remanescentes de Quilombo do Município de Oriximiná e coordenador da Associação das Comunidades Quilombolas do Estado do Pará, a Malungo⁵⁸. “A mídia não valoriza a questão quilombola”⁵⁹, disse ele, citando como exemplo a realização dos II Jogos Quilombolas de 2003 que, em sua avaliação, quase não tiveram divulgação. “A idéia era envolver a questão cultural e o esporte: de dia, esporte; à noite, manifestação cultural, mas a mídia não acompanhou a idéia”. A própria criação da Malungo não teve destaque. “Nós nem discutimos a associação com a sociedade porque a imprensa parece muito *distante* de nós” (grifo nosso). Daniel acredita que falta um elo entre as comunidades quilombolas e a imprensa. Ele não sabia explicar qual porque “não entendo como isso é feito”.

Maria Ediléia Carvalho Teixeira, outra integrante da Malungo e coordenadora do Grupo de Mulheres do Abacatal, uma área de “remanescente de quilombo” na Região Metropolitana de Belém, no município de Ananindeua, lembra que, até a concessão do título de propriedade da comunidade, o relacionamento com a imprensa era muito ruim. “Antes, podia dizer que era quilombola que a imprensa não estava nem aí”. O diálogo com os jornalistas, ainda assim, acredita, poderia ser melhor. Há poucos anos, o Governo do

⁵⁷ Como discutimos no primeiro capítulo.

⁵⁸ Segundo o Novo Dicionário Banto do Brasil, de Nei Lopes (2003, p. 135), Malungo é: “(1) Companheiro, camarada. (2) Nome com que os escravos africanos tratavam seus companheiros de infortúnio no navio negreiro. (3) Irmão de criação (BH)”.

⁵⁹ Entrevista concedida em 7 out. 2004.

Estado do Pará conseguiu implementar a Alça Viária, um sistema de pontes e estradas que interligou um Estado atravessado de rios (“pará”, quer dizer terra de muitos rios em tupi). O aumento do fluxo de veículos criou novos problemas para os moradores do Abacatal, principalmente com o grande número de estranhos, a chama gente “de fora”. “Já falamos isso com os jornalistas, mas até agora nada. A TV só nos procura no dia 13 de maio e no 20 de novembro e pronto”, pontua.

No município de Salvaterra, na Ilha de Marajó, maior arquipélago fluvio-marinho do mundo, há lideranças negras que chegam mesmo a discordar dos critérios utilizados para se afirmar que determinada comunidade pode ou não ser enquadrada como sendo de “remanescentes de quilombo”. Porém há um ponto de convergência: o desinteresse da imprensa pelo tema. Mas isso também pode ser explicado porque muitos moradores das comunidades ainda não se familiarizaram com o conceito de “remanescente de quilombo”.

Eliana Silva Gonçalves tem 38 anos. É mãe de dois filhos e mora desde criança no Caldeirão, uma área que para os pesquisadores da Universidade Federal do Pará (UFPA) e para o Centro de Defesa do Negro do Pará (Cedenpa) é de “remanescentes”. Eliana trabalha com alfabetização de crianças. “Nunca tinha ouvido falar na palavra ‘quilombo’ até a reunião como Cedenpa [em junho de 2003]”⁶⁰. Depois disso, ela viu a possibilidade de uma nova organização da comunidade por meio da força do novo conceito. É a que faz denunciar “um japonês que está no caldeirão plantando cebola” e um português que comprou uma área para “construir uma pousada”, ao mesmo tempo em que o Ibama estaria dificultando a ação dos moradores para a caça, a pesca e o corte da mata para a plantação. Os moradores também apontaram a construção de duas casas que estavam sendo erguidas, em alvenaria, bem melhores do que as demais residências (de madeira, palha, pau-a-pique), que seriam de dois funcionários da Embrapa.

O agricultor Manoel Fernandes do Nascimento, um mestiço de negro e branco de 44 anos, não precisou parar de ralar sua macaxeira para reclamar do assédio da gente “de fora”: em julho de 2003 seis pessoas “de Belém” ofereceram dinheiro pela propriedade apesar da família do agricultor não ter título de propriedade. A tática de fragmentar propriedades é conhecida por todos envolvidos no processo no Estado, uma vez que um dos critérios de aceitação de uma “comunidade quilombola” é a concessão de posse coletiva da

⁶⁰ Entrevista concedida em 23 abr. 2004.

terra⁶¹. A venda individual ajuda a descaracterizar uma comunidade como “quilombola”. E nem sempre a tentativa de compra é mal sucedida.

O carpinteiro Francisco de Assis Gonçalves, 38, nasceu numa família de 7 irmãos. “Um deles foi assassinado por um professor”. Francisco saiu de casa da comunidade a primeira vez quando tinha 11 anos de idade, depois de dois voltou, saiu novamente e retornou após oito anos para descobrir que o tio havia vendido grande parte do terreno que o avô deixara para a família de 16 irmãos: “Quase todos morreram de malária. Só meu pai e um tio estão vivos”. A primeira vez que ouviu a palavra quilombo foi pela TV. Só descobriu que “podia ser um deles” em 2003, depois de ser procurado pelo Cedenpa. “E a partir daí comecei a me interessar um pouco mais”. Na primeira vez que viu o assunto pela TV, em 1986, “foi a Leda Nagle quem deu a notícia”. O carpinteiro tem três filhos. A mulher Izabel, 34, bem mais clara que ele, é “de fora” – conheceram-se numa escola de Soure, um município vizinho: “A maioria desse pessoal ‘descascado’ não é daqui”.

Raimundo Hilário Seabra Moraes, 31 anos, é um agente de saúde que às vezes faz “uns bicos de segurança”. Ele diz que sua avó costumava contar que à época da avó dela “o fazendeiro costumava tirar uma escrava para dormir com ele”. Hilário também ouviu falar pela primeira vez em “área de remanescentes de quilombo” por meio da imprensa: “Não sei se foi negócio de jornal ou revista”.

Mesmo os representantes das comunidades que se reconhecem como um todo sendo “remanescente de quilombo” têm dificuldades com as representações de muitos discursos díspares ao redor. De 9 a 11 de maio de 2005, foi realizada em Belém a “I Conferência Estadual de Promoção da Igualdade Racial”, quando lideranças de comunidades quilombolas espalhadas pelo enorme Estado puderam manifestar seus problemas do dia-a-dia antes seus pares. José Carlos Galiza informou que um fazendeiro do município do Acará pediu à Justiça exame de DNA para ter certeza que os “remanescentes de quilombos” localizados na área eram de fato descendentes de escravos (este ponto será mais detidamente analisado na sessão a seguir): em discussão, o decreto que estabelece o critério

⁶¹ Decreto nº 4.887/03. O decreto dispensa também a exigência de comprovação documental da descendência de escravos fugidos e da posse histórica ininterrupta sobre o território, desde a abolição da escravatura (1888), até a promulgação da Constituição Federal (1988).

da auto-identificação, o que também não é consenso entre as lideranças quilombolas. Para seus opositores, a auto-identificação fragiliza politicamente a comunidade.

No mesmo evento, Odete Costa, primeira vereadora negra de Santarém, denunciou o avanço da soja sobre as comunidades de “remanescentes”, principalmente daquelas que ainda não tiveram as áreas tituladas. Ela também fez críticas ao processo de municipalização da educação, que teria desviado recursos destinados à formação de professores quilombolas. Representantes do Poder Público presente puseram-se à disposição dos representantes das comunidades, afirmando que agem quando provocados. As notícias publicadas na imprensa limitaram-se à divulgação do evento e às declarações de lideranças de movimento negro. Não houve um acompanhamento sistemático do debate.

O que tudo isso acima quer dizer ou, talvez mais importante, o que significa o que não é dito na representação sobre o “remanescente de quilombo” na imprensa?. Por que tanta resistência, inclusive dos próprios membros das comunidades?

3.3 A imprensa e o “remanescente de quilombo”: um “distanciamento”.

Temos tentado deixar claro que discutimos aqui o olhar ocidentalizante sobre os “remanescentes de quilombos” na Amazônia, ou melhor, a avaliação feita sobre estas comunidades a partir de uma posição historicamente eurocêntrica. Longe de pretendermos ser conclusivos, um dos nossos objetivos é pôr em discussão algumas proposições teóricas. O “quilombo” é uma poderosa metáfora libertária cujo uso não é consenso nem na academia, nem nos movimentos negros (seguramente não podemos falar em um único movimento negro coeso e unificador de tendências, teóricas ou não, no país) muitos dos quais não atualizaram o seu discurso para o pós-colonial⁶² latino-americano de um modo geral e para o brasileiro, em particular. Podemos considerar, inicialmente, que se há uma discordância nos usos discursivos do “quilombo” na academia, nos movimentos negros e, fundamentalmente, entre aqueles que se auto-definem ou são representados como quilombolas (*Nunca tinha ouvido falar na palavra ‘quilombo’ até a reunião como Cedenpa*), isso poderia explicar em parte as várias vezes mencionada “distância” entre a imprensa e um entendimento mais culturalmente político da metáfora quilombola (*Nós nem discutimos a associação com a sociedade porque a imprensa parece muito distante de nós*). Como escrevem Paiva e Sodré (2004, p. 143): “A cultura e a comunidade tem operado como ferramentas valiosas entre segmentos empobrecidos da população brasileira, particularmente entre a população negra. Uma novo tipo de estética social, cujas origens apontam para a constituição de comunidades litúrgicas negras no território nacional, tendem a compensar a consciência negra numa guerra simbólica”.

Essas comunidades, por outro lado, na argumentação de Bauman (2003), ao mesmo tempo em que parecem ser uma exceção ao processo desintegração da comunidade, as chamadas comunidades de “minorias étnicas” são designadas de fora para dentro. “‘Minoria étnica’ é uma rubrica sob a qual se escondem ou são escondidas entidades sociais de tipos diferentes, e o que as faz diferentes raramente é explicitado. As diferenças não

⁶² O termo pós-colonial é utilizado aqui como um conceito teórico e possibilidade política. Ao mesmo tempo em que recorda o passado de colônia faz ver seus efeitos no presente. Mas seguramente, como lembra Hall, cada país tem um sentido distinto de pós-colonial. Seu exemplo é que países colonizadores e colonizados têm seu momento pós-colonial de maneira diferenciada. As guerras culturais dos EUA, exemplifica Hall, não podem ser compreendidas desconsiderando o passado colonial do país. O pós-colonial interrompe uma narrativa marcadamente ocidental e propicia ao intelectual do Terceiro Mundo, diaspórico, a possibilidade de interpretar a história de uma maneira não teoricamente subordinada. Como diz Hall não se trata apenas de ser “posterior” mas de “ir além” ao período colonial: É um conceito decisivo ainda que não definitivo (para uma discussão muito enriquecedora ver HALL, 2002, p 1001-126).

derivam dos atributos da minoria em questão, e ainda menos de qualquer estratégia que os membros da minoria possam assumir. As diferenças derivam do contexto social em que se constituíram como tais: da natureza daquela atribuição forçada que levou à imposição de limites. A natureza da ‘sociedade maior’ deixa sua marca indelével em cada uma das suas partes” (BAUMAN, 2003, p. 83).

É por isso que mais do que resistir às pressões da poderosa economia neoliberal em volta – que freqüentemente abocanha parte dos territórios negros na Amazônia por meios “legais” ou pela força – os “quilombolas” tem de lutar contra a visão ocidental que os homogeniza (ou invisibiliza), que os quer atrás de fronteiras bem sedimentadas, que os mantenham apartados do mundo exterior, de preferência, em seus cada vez mais minúsculos territórios. Ainda é uma incógnita a definição de como vai se dar a necessária integração dos “remanescentes de quilombos” no pós-colonial ao imaginário nacional – não a imagem do passado projetada no futuro, mas a metáfora quilombola discursivamente trabalhada como um elemento presente de aproximação com o mundo externo, não de separação. Hall (2002, p. 72-3) argumenta, numa proposição positiva de apreensão da noção de “minoria étnica” que o “negro” tornou-se um termo de identificação cultural positivo no cenário britânico. Algo parecido está ocorrendo no Brasil (filmes, novelas, seriados, telejornais), ainda que muito lentamente, no mundo midiático. Na Inglaterra, como cá, há duas demandas políticas. A primeira: “A demanda (contra um racismo diferenciado) por igualdade social e justiça racial”. Segunda: “A demanda (contra um etnocentrismo universalizante) pelo reconhecimento da diferença cultural”.

Isso quer dizer que os relatos de conflitos entre os negros do Trombetas por exemplo com funcionários do IBAMA que os nomeavam de “pretos”, “bando de preto besta”, “macacos”, revelando a “prática secular do racismo” (O'DWYER, 2001, p. 311) podem no futuro revelar como o neo-discurso quilombola de resistência, da metáfora da liberdade que o termo negro e quilombola carregam consigo enfrenta as definições negativas produzidas por vários discursos anti-“remanescentes”. Entendemos aqui que essa metáfora quilombola seria efetivamente absorvida se idéias como a de “comunidades isoladas” – noção que traz implícita a idéia de isolamento étnico – for combatida sem descanso. Pode-se afirmar que uma nova tradição sobre o “ser quilombola” está sendo inventada por algumas lideranças dos “remanescentes” e outros agentes envolvidos.

Bauman (2003, p. 90), todavia, citando Jeffrey Weeks, alerta que as novas histórias de identidades que devem produzir a integração com os demais, com os “outros” são relações que só serão duradouras se os indivíduos estiverem dispostos a isso. Noutras palavras, em nossa análise, aqueles que estão se descobrindo como quilombolas têm de confiar nas novas filiações naturais, nas novas histórias de identidade, se quiserem fortalecer esta metáfora unificadora. Essa é uma tarefa extremamente complexa porque representa compreender os perigos guetificadores do essencialismo ao mesmo tempo em que fortalece os laços da nova identidade, no caso, identidade quilombola. Em meio a essa tarefa, há armadilhas discursivas que visam resultados concretos, como o isolamento e a invisibilidade.

No primeiro capítulo, ponderamos pela urgência de se repensar o uso do conceito “raça” como instrumento de análise, principalmente quando se vê o conceito apreendido do senso-comum naturalizado nos textos da mídia. As consequências, como acreditamos ter demonstrado, não são apenas de ordem teórico-acadêmica, aplica-se negativamente à exotização, à confusão de entendimento e a limitação da auto-representação das chamadas minorias étnicas, principalmente a negra. Em maio de 2003, a Associação Brasileira de Antropologia divulgou uma carta contra “os usos arbitrários de marcadores biológicos/genéticos” para a qualificação do “remanescente de quilombo”. O documento se reporta diretamente a correspondência elaborada pela Associação de Remanescentes de Quilombo Filhos de Zumbi representando comunidade de Guajará, no Baixo Acará, informando que um fazendeiro enviara a Justiça da comarca pedido para que determinasse “a execução de perícia biológica mediante exame de DNA” nos membros que compõem a associação⁶³. Os antropólogos condenaram a peça judicial argumentando ser racista e que seus propositores desconhecem o texto constitucional sobre o tema “quilombo”, além de deixar claro: “O termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ‘ressemantizado’ para a designar a situação do segmento negros em diferentes regiões e contextos do Brasil (...) Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a *resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação*

⁶³ ASSOCIAÇÃO Brasileira de Antropologia, Rio de Janeiro, 20 de maio de 2003.

temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea”⁶⁴ (grifos dos autores)

Ações judiciais como a ajuizada na Comarca do Acará têm o fim o último de manter os “quilombolas” presos ao passado colonial e igualmente impedi-los de construir novos significados à própria história, presentificando-a. É tão forte o poder dessas construções que às vezes se refletem no discurso daqueles que se auto-definem como “remanescentes de quilombo”, como na armadilha da essencialidade racial (*a maioria desse pessoal “descascado” não é daqui*). O fim último da retórica contra a ressemantização é o isolamento físico e simbólico, a clássica discussão que não é problematizada na ordem do discurso jornalístico sobre o “remanescente”. Tomemos como exemplo os títulos de algumas matérias colhidas em jornais e revistas de relevância nacional e local no Brasil.

Negros mantêm quilombos na Amazônia (*A Crítica*, 14 mai. 1994)

Descendentes de escravos estão sendo ameaçados por fazendeiros (*Diário de Cuiabá*, 06 set. 1996)

África esquecida. Remanescentes de antigos quilombos, 511 comunidades negras vivem isoladas no interior do país (*Veja*, 20 mai. 1998)

Remanescentes de um quilombo perdido conquistam a posse da terra em Paraty (*O Globo*, 21 mar. 1999).

Dívida de sangue. Fundação Palmares pesquisa hábito de origem de moradores de antigos quilombos para dar terra a herdeiros de escravos (*Época*, 20 set. 1999).

No coração da selva, fotógrafo vê negros na floresta (*O Estado de São Paulo*, 24 set. 2004).

⁶⁴ Ibid.

O que estes títulos de veículos diferentes (e às vezes divergentes) têm em comum? Ora, todos têm uma “África” por trás de seus textos, ou pelo menos algo de sua essência inequivocamente negra presente no quilombo contemporâneo; esse elemento africano-racial é que confere a autenticidade apreciada pela grande imprensa em geral, e essa autenticidade é quem dá a autoridade textual ao título jornalístico. Mais do que isso, esses títulos também põem o “quilombo” dentro de arquivos fáceis de acessar e manejar. Analisa Rodrigues (1997, p. 108): “Os títulos podem com justeza ser considerados o grande dispositivo de nomeação do mundo moderno”. Isso em parte porque “os títulos da imprensa representam manifestações constantes do trabalho plástico da linguagem no mundo moderno. O arranjo gráfico da página do jornal associa-se, aliás, à disposição fonética, sintática e semântica das formas lingüísticas para constituírem em conjunto uma manifestação particularmente complexa, ao mesmo tempo estética e estratégica, assegurando uma multiplicidade de funções comunicacionais, nomeadamente poéticas, fáticas, referenciais, apelativas, metalingüísticas” (ibid., p 107).

Os títulos da imprensa – de maneira nem sempre consciente, é verdade – introduzem o leitor no processo de distanciamento que os textos jornalísticos, ainda que muitas vezes bem intencionados, costumam exercer no leitor em relação ao assunto “remanescentes de quilombo”. Nessa situação, a imprensa brasileira tem a possibilidade de criar, como sua congênere européia e estadunidense, uma comunidade isolada por meio de uma relação hifenizada: o negro do quilombo, o “descendente de escravo”, não é apenas o negro, mas “um afro-brasileiro”. Aquele “remanescente de quilombo” que já reivindica para si tal definição faria parte daquela parcela da população negra de fato consciente de sua ascendência africana, no sentido político do termo. Raquel e Sodré (2004, p. 147) fizeram esta distinção referindo-se aos terreiros de candomblé, mas esta interpretação teórica é aqui apropriada por nós para referir aos “remanescentes de quilombo”, interpretação que pode ser estendida na direção de outras relações neste caso quase litúrgicas, explicadas pela figura da ancianidade na maioria das “comunidades quilombolas” no Pará (ACEVEDO e CASTRO, 1998), como o respeito demonstrado pelos demais moradores por Branca Rosa permite constatar. Vimos acima que essa consciência afro-descendente está sendo negociada com dificuldade com os membros das comunidades de “remanescentes de quilombo” que já se identificam dessa maneira, seja pelo fato de que o conceito está sendo

muito lentamente absorvido, seja pelo potencial isolador que o termo carrega consigo quando não é atualizado (ressemantizado), como bem sabem os fazendeiros do Acará e suas exigências de provas de DNA para comprovar biologicamente a autenticidade da comunidade quilombola. E não é exagero afirmar que, em muitos casos, as matérias jornalísticas produzem universos textuais que isolam histórica, política e culturalmente o conceito de quilombo, dificultando sua ressemantização. Debrucemo-nos, à guisa de exemplificação, ao texto do já mencionado título da matéria de *O Estado de São Paulo*, 24 set. 2004 (os grifos são nossos):

No coração da selva, fotógrafo vê negros da floresta
Carlos Penteado mapeia comunidades quilombolas da Amazônia e *expõe seu achado*.

Jotabê Medeiros

Nos anos 90, o fotógrafo paulistano Carlos Penteado planejou uma aventura pelo Aconcágua, fabuloso monte nos Andes argentinos apelidado de Sentinela de Pedra, com cerca de 7 mil metros de altitude, local sujeito a avalanches, tempestades, ventos de 150 km/h, onde o ar é rarefeito e todo mundo fica tonto. Não deu certo, problemas familiares impediram a viagem, ele conta. Alguns anos depois, em 2001, o irrequeto Penteado iniciaria outra aventura, só que desta vez ele não iria em busca da façanha espetacular, do meio ambiente inóspito e desafiador. Ele foi, isso sim, em busca do homem e sua história. *Penteado embrenhou-se pelo Amazonas atrás de comunidades rurais de descendentes de escravos, os quilombolas de Oriximiná. Negros na floresta? Justamente. Os quilombos de Oriximiná, no Pará (um município imenso, com quase metade da área do Estado de São Paulo), foram formados por escravos fugidos no século 19 das fazendas e propriedades dos senhores de Óbidos, Santarém, Alenquer e Belém - cidades-irmãs e homônimas das portuguesas, herdeiras daquela tradição de colonialismo e brutalidade.*

Trazidos ao Baixo Amazonas para trabalhar nas fazendas de gado e cacau, os negros fugidos encontraram abrigo seguro na selva, onde estão ainda hoje seus descendentes, organizados em 28 comunidades rurais distribuídas por 7 territórios em uma área de cerca de 600 mil hectares. São aproximadamente 6 mil pessoas que vivem de atividades extrativas, mantêm coesão cultural e grande vitalidade comunitária.

Carlos Penteado, fotógrafo desde 1984, um dos egressos da época áurea do Colégio Equipe, mapeou tudo isso em um extenso projeto de documentação fotográfica, que será possível conhecer a partir do dia 30, às 20 horas, na Galeria Imã (Rua Fradique Coutinho, 1.239, Vila Madalena, 11-3816-1290), na exposição Quilombos em Oriximiná - Negros da Floresta.

O Brasil que você nem sonhava existir, e muito menos conhecer, surge vigoroso e intacto nas fotografias de Penteado, cujo projeto foi financiado pela Comissão Pró-Índio de São Paulo e pela Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná.

"Lá é tudo longe. Algumas das comunidades mais próximas ficam a 6 horas de barco, as mais distantes a 12 horas de barco", diz a antropóloga Lúcia Andrade, *que foi ao Pará em 1989 em busca dos povos indígenas e surpreendeu-se com a presença dos quilombos, que não sabia existir.*

Coordenadora-executiva da Comissão Pró-Índio, ela então passou a trabalhar com as comunidades pela titulação das terras dos quilombos e pela organização dos grupos - programa que tem apoio da União Européia e do Icco, da Holanda. Foi Lúcia quem convidou Penteado para fazer o trabalho de registro fotográfico, que está baseado principalmente na colheita da castanha, principal atividade

extrativa da região. O fotógrafo fez cinco viagens à região para a documentação, onde só se chega de avião ou barco. "Todas as vezes que vou cobrir o manejo, vamos para os acampamentos, às vezes dormimos lá", ele diz. Os quilombolas, que fazem uso do território de maneira coletiva, acampam para colher castanhas-do-pará na floresta, sua maior fonte de renda.

Segundo Lúcia Ribeiro, as comunidades têm uma especificidade cultural muito interessante. Cantam ladainhas em latim, das quais hoje nem sabem mais o significado. Têm festas e músicas de origem africana e dançam a mazurca, uma dança de salão do século 19. "É um grupo formado a partir de muitas misturas, e essas misturas estão presentes nas suas manifestações", diz a antropóloga. Somente há pouco tempo é que algumas delas adquiriram geradores a diesel, que permitiram iluminar casas e manter equipamentos elétricos. Em algumas casas, conta Lúcia, já se pode encontrar um aparelho de TV. As comunidades de Oriximiná foram as primeiras do País a conseguirem a titulação de suas terras, em 1995. Hoje, 21 das 28 comunidades já têm seus títulos, são proprietários de sua área. Reclamam, no entanto, da interrupção do processo em 2001, ainda durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, um processo que não foi retomado no atual governo. Os quilombolas fugitivos do século 19, ancestrais dos atuais povos de Oriximiná, estabeleceram-se estrategicamente na região de cachoeiras entre os rios Trombetas e Erepecuru, o que ajudava a protegê-los das investidas dos fazendeiros. Lúcia Ribeiro conta que foram ajudados, inicialmente, pelos índios, com quem aprenderem sobre a vida na selva e *até experimentaram um processo de miscigenação. Hoje, são apenas vizinhos pacíficos, índios e negros da floresta.*

Note-se a data da matéria: setembro de 2004. A imprensa nacional e internacional produziu vários textos sobre os quilombos na Amazônia desde os fins dos anos 80 até essa data, mas a matéria do jornal insiste em apresentar o assunto "quilombo" ao seu leitor como algo novo. Bourdieu já havia denunciado essas "novidades" jornalísticas [*Negros na floresta? Justamente. Os quilombos de Oriximiná, no Pará (um município imenso, com quase metade da área do Estado de São Paulo)*]. São aquelas "disposições incessantemente reforçadas pela própria temporalidade da prática jornalística que, obrigando a viver e a pensar o dia-a-dia e a valorizar uma informação em função de sua atualidade (é o 'viciado em atualidades' dos jornais televisivos), favorece uma espécie de amnésia permanente que é o avesso negativo da exaltação da novidade e também uma propensão a julgar os produtores e os produtos segundo a oposição do 'novo' e do 'ultrapasado' " (BOURDIEU, 1997, p. 107). Ou ainda, reflexo do trabalho da temporalidade moderna, a anteriormente referida museificação do passado, que nos fala Rodrigues (1997)⁶⁵.

⁶⁵ Essa museificação do passado ajuda muito quando veículos de comunicação têm necessidade das chamadas "matérias datadas". Um exemplo: num sempre simbólico 13 de Maio (2004), o apresentador do *Jornal Nacional*, Willian Bonner, leu o texto da passagem de bloco: "*Descendentes de escravos se reúnem para homenagear os antepassados*". A matéria discorria sobre herança cultural, o 13 de Maio, um quilombo no interior do Estado do Rio de Janeiro, 7ª geração, pessoas que nunca se misturavam com os brancos. À noite, eles rezavam pedindo pela "preservação" do quilombo. Não se falou em títulos legais, nem que ausência de

Mas essas são considerações que inexistem no texto. Por meio de um discurso que exotiza, o texto põe os quilombos a uma distância textualmente criada (*O Brasil que você nem sonhava existir, e muito menos conhecer*), “lá”, na Amazônia, construção que é referendada pelo fato de até mesmo uma autoridade intelectual (uma antropóloga) ter sido surpreendida pela “novidade” (*[a antropóloga] foi ao Pará em 1989 em busca dos povos indígenas e surpreendeu-se com a presença dos quilombos, que não sabia existir*). E, como é comum em textos como este, o caráter “autêntico” da reportagem é garantido pelo fato de naquele quilombo existirem *essencialmente* negros (algo justificado por seu suposto isolamento): trata-se de um grupo “puro”, ainda que até tenha experimentado *um processo de miscigenação*. *Hoje, são apenas vizinhos pacíficos, índios e negros da floresta*.

Tem sido uma constante a preocupação da imprensa em demonstrar e, em certo sentido, provar, que seus objetos exóticos perdidos no “interior do país” ou “no meio da floresta” são puros, que carregam a essência africana, o que legitimaria o próprio discurso jornalístico sobre eles. Atentemos mais uma vez para a citada da matéria de *Época: Dívida de Sangue*. E o que é o sangue quilombola, daqueles que, por consangüinidade teriam direito a terra depois de titulada? Apenas o sangue do negro? Não é o que a matéria diz, mas a associação de imagens mentais posteriores (*terra a herdeiros de escravos*) leva o leitor a pensar imediatamente em pessoas de pele negra, sem refletir em outras possibilidades de associação étnica que também caracterizam os quilombos desde sua origem, como vimos no segundo capítulo. Este elo com a África presente nos textos jornalísticos, que, no entanto, ajuda a distanciar culturalmente as comunidades do Brasil, também se observa no título da matéria citada de *Veja: África esquecida. Remanescentes de quilombos, 511 comunidades negras vivem isoladas no interior do país* (grifos nossos). A África é posta no interior do país e nele isolada.

Ora, poder-se-ia argumentar que pôr discursivamente estas comunidades atrás de rótulo como “quilombos negros”, “África no Brasil”, “o sangue negro” e mesmo “isolamento” acabaria funcionando como metáforas que impulsionam os membros desses grupos à luta por melhores condições de auto-representação e, conseqüentemente de vida, a medida em que força a comunidade envolvente a defrontar-se com o diferente. Uma ação

mistura é outro nome para isolamento. Quilombo no Rio foi mostrado como uma “novidade” – exótica e autêntica. *Jornal Nacional*, 13 mai. 2004.

discursiva que teria efeitos semelhantes aos usos que militantes e acadêmicos tentam fazer da “raça”, fio condutor de qualquer proposta comunitariamente essencializante. O que queremos propor aqui é uma análise com um argumento justamente em contrário: a medida em que as “comunidades quilombolas” são descritas pela imprensa por meio das mesmas – sempre as mesmas – metáforas generalizantes o que ocorre é que a pluralidade cultural, mesmo enquanto discurso, é posta de lado sem mais cerimônias éticas/estéticas. As “comunidades quilombolas” são assim unificadas sob o discurso da “África” que carregam consigo, pelo menos aquela “África” (*perdida*) freqüentemente referida pela mídia quando se reportam ao continente como imagem generalizante.

Essa unificação de identidades não é uma particularidade brasileira. Ela se desenvolveu ao longo de todo o “Atlântico negro”, mas vem apresentando mudanças desde o final do século XX, como constatou Gilroy (2001, p. 181): “A noção unificadora de uma negritude aberta tem sido amplamente rejeitada e substituída por concepções mais particularistas de diferença cultural. Esta retirada de uma noção politicamente construída de solidariedade racial tem dado início a uma recuperação compensatória da cultura e da identidade estritamente étnicas. De fato, a aura de etnia autêntica fornece uma forma especial de conforto numa situação em que a própria historicidade da experiência negra é constantemente solapada”. A conclusão pode parecer óbvia para muitos e, talvez por isso mesmo, seja tão difícil de ser vista: é absurdo o pensamento purista de que o fluxo cultural africano foi absorvido pelo Ocidente impunemente: a diáspora negra é dialógica, suscetível de negociação étnica e cultural (ibid., p. 199). Esta aproximação não parece enfraquecer as reivindicações dos membros das “comunidades quilombolas”, ao contrário: a comunidade à volta passa a se reconhecer nela, num processo não de assimilação, mas de integração. Processo que enfrenta muitas dificuldades para se realizar, principalmente diante de abordagens jornalísticas fáceis, que mostra os “remanescentes de quilombo” sempre como o “Outro”. Mostremos como isso ocorre nos reportando a um trecho revelador da matéria de *Época* (*Dívida de sangue*) sobre o “quilombo” (os grifos são nossos):

“Somos todos filhos de um passado cruel”, afirma o agricultor Francisco Noel de Jesus [Rios das Rãs, Bahia], sem esconder um *ressentimento comum nos quilombos, razão pela qual as comunidades permanecem isoladas do mundo branco*, como nos primeiros tempos.

E, em outro momento:

“Queremos nos desenvolver. *Não quero viver isolada*”, diz Procópio dos Santos Rosa, dos kalungas. Por “desenvolvimento” entenda-se ter energia elétrica, escola e uma estrada para o médico aparecer de vez em quando.

A matéria toda se desenrola referindo ao isolamento das comunidades de “remanescentes de quilombo”, a mesma reportagem que apresenta o depoimento de uma moradora dizendo que não quer viver isolada, mas o texto jornalístico relativiza arbitrariamente esse desejo. Não se permite no texto de *Época* uma auto-representação quilombola, mas uma visão guetificadora do “ser quilombola”, preso na “História” (*como nos primeiros tempos*), no colonial. O texto menciona até mesmo um suposto elemento unificador psíquico: *ressentimento comum nos quilombos, razão pela qual as comunidades permanecem isoladas do mundo branco*, metáfora fácil uma vez que não é problematizado o que se entende por “mundo branco” num país mestiço. A reportagem não enxerga pontos de contato, o isolamento só é rompido por necessidades básicas, como se Palmares tivesse sido transplantado, intacto, mais de 300 anos depois, para o presente brasileiro e da mesma maneira para vários pontos do país. Para a maioria dos textos feitos com os arquivos da imprensa, os quilombos ainda não chegaram ao seu pós-colonial. Em meados dos anos 90, por exemplo, apesar das discussões que se travavam no país sobre o assunto quilombo, o jornal *A Crítica* (14 de mai. 1994), de Manaus (AM), chegou a afirmar num texto cujo início lembra a construção discursiva de um filme épico, que o Quilombo do Trombetas era o único que restara em toda a Amazônia. Uma vez mais o presente fora esquecido e o passado presentificado num texto da imprensa referente aos “remanescentes de quilombo” na Amazônia.

RIO TROMBETAS (PA) – Num sinuoso e encachoeirado afluente do rio Trombetas, o Erepecuru, sete mil remanescentes de quilombos que a Amazônia conheceu – continuam vivendo o sonho secular de seus antepassados: o da liberdade associado por eles próprios ao direito à terra para plantar e viver em paz. O sonho pareceu concretizado com a Constituição de 88 que assegurou a demarcação de suas terras imemorais, numa área de aproximadamente 600 mil hectares.

Devemos considerar mais uma vez que, ainda que o Brasil seja um país mestiço, são as representações culturais feitas a partir do olhar branco, Ocidental, que o vem explicando,

da mesma maneira que explica a Amazônia e os negros que nela vivem. O fato é que o texto da imprensa também é o de uma elite produzindo sentido, ou, ainda mais precisamente, *efeito de verdade* a respeito de determinado assunto. Não deixa de ser revelador, portanto, a coincidência discursiva nos textos da imprensa sobre assuntos que possui representações oriundas do mesmo arquivo, da mesma moldura explicativa e, em muitos casos, exotizadora, manifestação consciente do discurso de elite sobre o outro; neste caso, a outridade costuma ser racialmente levada a público por meio dos argumentos de sempre – aqueles que acabam por auxiliar no processo de invisibilidade, porque acrítico, das chamadas “comunidades de minorias étnicas”. van Dijk já tentou compreender como esse olhar branco que escreve sobre outros grupos étnicos. Para efeitos de nossa análise vamos acordar que esse olhar branco também pode ser entendido como uma consciência branca ocidental, e não o sujeito tipificado pela cor da pele, mas culturalmente branco. Assim é que os discursos sobre as minorias étnicas são

largamente destinado a outros brancos, apesar de as minorias puderem indiretamente ser atingidas, ou podem ser mal olvidas como ocorre no interior de todo discurso público. Nesse sentido, as relações de poder étnico não são implementadas como tal, mas são pressupostas, mencionadas e comunicadas. As maiores funções de tais discursos sobre as minorias são persuasivas, isto é, emissores tentam influenciar a mente de seus ouvintes ou leitores de maneira que as opiniões ou atitudes do público se tornem ou permaneçam (mais) próximas daquelas do locutor ou do escritor. Assim, locutores ou escritores podem tanto justificar ou legitimar cognições específicas ou ações deles mesmos ou de outros membros internos do grupo como depreciar aquelas externas aos membros do grupo (VAN DIJK, 1993, p. 30)

Mas a hibridização das comunidades negras – o elemento externo à opinião do grupo ao qual normalmente se destinam os textos jornalísticos sobre os remanescentes de quilombo – com a comunidade a sua volta, manifesta-se nas relações entre cultura e poder, freqüentemente poder político (não necessariamente partidário). Esse surgimento de um novo sentido para a metáfora quilombola se dá, também, por meio das poucas possibilidades de visibilidade na ordem do discurso jornalístico na imprensa ou na TV sobre o “quilombo”. Tal mídia segue optando por construtos (velhos e contemporâneos ao mesmo tempo porque reinterados), como o de “isolados negros”, sem atentarem para a

contradição intrínseca no próprio discurso. Mas os “remanescentes”, inclusive no encerramento da mencionada matéria de *A Crítica*, por vezes conseguem insinuar a capacidade de denúncia e resistência no presente da metáfora quilombola.

Os negros do Trombetas representam pelo menos 25% dos votos do município de Oriximiná. Até hoje, porém, não possuem escolas ou posto médico. “A malária vem matando muitos dos nossos parentes de 1990 para cá”, ressaltam. Eles não têm ilusão do que está por trás das ameaças [de morte], do desinteresse [das autoridades] e do quadro de abandono que denunciam. “Negros das grandes capitais já é discriminado socialmente, imaginem os negros no meio da floresta que teimam em manter vivos os quilombos”, resume Joaquim Lima de Souza.

Ora, no texto, os “remanescentes de quilombo” tentam fazer ver seu peso político e, em seu discurso, fazem a imbricação entre negros urbanos e rurais, ao mesmo tempo não abrem mão da própria ancestralidade. Assim, por meio do discurso político, na mobilização de determinadas lideranças quilombolas, militância negra e academia, vão se formando novos usos da metáfora quilombola, como no exemplo do Quilombo do Trombetas. A ressignificação discursiva do “quilombo” se dá, como vimos, por meio dos agentes políticos não necessariamente membros das comunidades. Em comum, os usos da “África” ora para excluir, ora como tentativa de elemento unificador, como neste exemplo do jornal paraense *Diário do Pará* (21 nov. 2004) que tratou do assunto “remanescente de quilombo”, sob a seguinte manchete: “Uma África quer renascer no Pará. *Comunidade luta há quatro anos pela titulação de terras como área de quilombo* (grifo nosso)”. A idéia de “uma África” deixa claro que está se falando de um lugar idealizado, lugar entendido enquanto ponto de origem reificado, revivido, romântico: terra de negros. Mas as contradições que a metáfora quilombola traz consigo quando intermediada pela África original só são percebidas no texto da reportagem (os grifos são nossos):

Uma África quer renascer no Pará

Comunidade luta há quatro anos pela titulação de terras como área de quilombo

Era uma vez um “*pedacinho da África*”, em Santa Izabel do Pará, onde viviam “pretos estranhos, brabos e brigões”, “*filhos de escravos, isolados, sem contato com ninguém*”, “negros desconfiados, que não gostam de pessoas estranhas”. Relatos como estes, cheios de estigmas e preconceitos, eram comuns na infância de Marcilene da Silva Costa Ferreira, para designar as pessoas que ainda hoje vivem na comunidade de Macapazinho, a 15 quilômetros de Santa Izabel, região do rio Caraparu. Ela lembra disso na dissertação de mestrado que defendeu em fevereiro passado, no Departamento

de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (UFPA) - sob o título “Negros, *morenos* ou quilombolas: memórias e identidades em Macapazinho, Pará. O nome “África”, usado pelos “de fora” para designar Macapazinho, assumia então uma forte conotação pejorativa. Macapazinho é certamente o último resquício do quilombo da região do rio Caraparu, às proximidades de Belém, formado na primeira metade do século XIX. Relatos do historiador Vicente Salles sobre a Cabanagem registram as atividades de um grupo de 150 negros, de um engenho de açúcar no rio Caraparu, que se rebela, em apoio aos cabanos, exigindo três expedições para derrotá-los e dispersá-los nas matas da região. Salles também cita batidas policiais para capturar negros fugitivos que se abrigavam em mocambos no Caraparu. Essas informações são reiteradas por vários depoimentos coletados pela antropóloga entre os moradores de Macapazinho, memórias comuns deixadas pelos antepassados, sobre a passagem de cabanos e negros rebelados pela região. Os relatos indicam que as forças cabanas “varavam” em fuga através das matas, levando dos moradores a farinha produzida, pequenos animais e outras provisões.

LEGALIZAÇÃO

Baseada nessas evidências, há cerca de quatro anos a comunidade negra de Macapazinho reivindica o direito de legalização das terras conforme o artigo 68, do Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal, que assegura aos moradores de áreas remanescentes de quilombos que ainda ocupam suas terras a propriedade definitiva, responsabilizando o Estado pela titulação. Na sua pesquisa, Marcilene ressalta que a luta política pela titulação das terras em Macapazinho é um marco no processo de construção da identidade negra naquela comunidade. Mas ressalva que *esta consciência surge em um contexto marcado por contradições e conflitos no âmbito da própria comunidade, sempre sob influência externa - seja dos representantes do programa Raízes, do governo do Estado, ou do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (Cedenpa)*. Em 2001, quando Marcilene visitou pela primeira vez Macapazinho, participou logo de uma reunião convocada pelos representantes do Programa Raízes e do Cedenpa, sobre o processo de titulação das terras como área remanescente de quilombos. Foi então que definiu o foco de sua pesquisa: entender como a identidade quilombola renasce em um contexto de exclusão e discriminação.

“ÁFRICA”

Ela frisa, por exemplo, a *falta de um consenso positivo, no âmbito da própria comunidade, em relação ao uso do termo “África” para designar Macapazinho e ao discurso racial, embora os moradores diretamente ligados ao processo político de titulação das terras manifestem orgulho pela expressão*. A resistência se dá, na aferição de Marcilene, porque o movimento pela identidade quilombola em Macapazinho é recente, data de 1998, quando integrantes da comunidade participaram de um evento do Cedenpa voltado a comunidades remanescentes de quilombos. Aurélio, uma das lideranças da comunidade, em depoimento registrado por Marcilene, diz que o movimento negro restituiu aos moradores a identidade quilombola. Mas mesmo entre eles não há consenso em torno da titulação coletiva. Raimundo Simith, 78 anos, o morador mais antigo de Macapazinho, discorda da titulação coletiva e essa posição tem sido ressaltada pelo Estado para a demora na titulação. *Uma grande parte dos moradores também não assimila o discurso da consciência negra e costuma referir-se aos representantes do programa Raízes e do Cedenpa como “o pessoal desse negócio de racismo”*. Marcilene avalia que essa resistência é própria do processo de formação da comunidade e sua relação com os “de fora”. Macapazinho nem sempre foi à beira da PA-140. A comunidade começou a migrar para o local onde está hoje há cerca de 60 anos, da área original, às margens do rio Itá, próximo onde ainda estão as comunidades de Conceição e Boa Vista. O motivo foi a facilidade de acesso a Santa Izabel e a capital. Com a proximidade dos centros urbanos surgem os conflitos com “os de fora” e a criação de todo o conjunto de estereótipos sintetizados negativamente no termo “África”.

RAÇA

Marcilene nota que a idéia de quilombo e de resignificação da identidade negra também chega de fora para dentro. Ou seja, antes do Cedenpa e do Raízes, a comunidade não se via como remanescente de negros quilombolas e nem queria ser preto, morador de uma certa África. “Este processo de tornar-se negro, quando vivido em uma comunidade de forma coletiva, não significa que todos os indivíduos da comunidade vivenciarão esta identidade ou essa construção e que isso se dê sem conflitos. Digo isso porque o preconceito, a desconsideração e a não aceitação de alguém por sua cor também estão postos em Macapazinho, onde talvez as relações sociais podiam não admitir isso entre iguais, já que seus habitantes podem ser considerados, a partir principalmente da cor da pele, negros”, assinala Marcilene, para frisar o contexto vivido pela comunidade de Macapazinho: uma sociedade preconceituosa e racista, na qual o negro é associado a coisas negativas.

Um censo realizado por ela, sobre cor e raça, entre os 134 moradores de Macapazinho, é uma evidência flagrante dessa dificuldade, sobretudo entre os próprios negros, de lidar com o tema racial. Ela obteve simplesmente 30 classificações de cor. As enquetes eram sempre feitas na casa das pessoas, nunca sem algum constrangimento ou sonoras gargalhadas. Em apenas uma ocasião, Marcilene obteve o silêncio como resposta. O entrevistado declarou que não sabia sua cor ou raça, embora pelo sistema oficial de classificação racial brasileira estivesse evidente que ele era negro - pele escura e cabelo “pixaim”. Em tom jocoso, uma senhora, também negra, diz ao entrevistado: “diz logo que é preto!”. Ao que ele responde: “eu, não!”. Um outro senhor o denominou de “africano da raça negra” e, no entanto, no seu próprio questionário definiu-se como moreno, embora seu biotipo não se diferenciasse, no que se refere a cabelo e cor de pele, do entrevistado que disse não saber sua raça ou cor. “Isso mostra que no país da democracia racial não é tão fácil se falar de cor ou raça mesmo em uma comunidade negra rural”, conclui Marcilene.

“Mãe, diz pra ela que eu sou branca!”

Um outro incidente, relatado pela antropóloga, mostra que *mesmo nas famílias que lideram o processo de titulação das terras em Macapazinho, fundamentado na argumentação da herança quilombola, há contradições e conflitos.* Marcilene lembra que durante o censo ouvia uma dessas lideranças dizer que ela e toda a família eram negros. Ela argumentava que a razão do preconceito e da discriminação estava no fato dos negros terem vergonha de assumir a sua própria raça. Foi quando a filha de sete anos entrou na sala e disse de forma ríspida: “Mãe, eu não sou negra, diz pra ela que sou branca”. Todos os adultos presentes riram, a menina foi repreendida, mas não se dobrou enquanto a mãe não lhe fez uma concessão: “era morena”. Ainda assim, não se conformou: “Quem é preta, gorda e feia é a vovó”. Não à toa o censo de Marcilene registra uma população de 61 morenos, a esmagadora maioria, numa evidência de que a suavização do “preto” por “moreno” é aceita pela maioria dos moradores da mesma comunidade que se reivindica, legitimamente, como área de quilombo. Um outro exemplo demonstra a sutileza na percepção de gradações de cor e nuances que diluem o conflito racial. O marido repreende a mulher que se define como “escurinha”. Para ele, todos em Macapazinho são “morenos”. A mulher insiste, porém, fazendo uma diferenciação entre “moreno escurinho” e “moreno abertinho”, este mais claro que aquele. E aponta a própria neta, na qual a antropóloga vê as mesmas características raciais dos demais, embora a mulher insista que a menina é “morena abertinha” e estaria “meio escura” de tanto tomar sol.

COR

Numa outra ocasião, Marcilene surpreende-se com uma definição na qual a raça é nitidamente demarcada pela cor. Durante uma roda de capoeira dos jovens da comunidade, um deles deixa cair um instrumento no chão. Um outro fustiga: “parece preto!”. O mestre intervém: “E o que nós somos aqui? Não somos pretos?”. Ao que o outro responde: “Eu sou branco, mas da raça negra”.

1

Pioneiro resiste à titulação coletiva das terras

Raimundo Simith, o patriarca da família pioneira na migração a Macapazinho, explica que não é contra a titulação coletiva das terras da comunidade como área remanescente de quilombos. “O problema é que eles querem passar uma estrada pelo meu terreno, para dar acesso ao rio”, diz ele, que ocupa uma área considerada estratégica pela comunidade, às proximidades de um braço do Itá, o igarapé Mondego. O presidente da associação comunitária, Nelson de Aguiar, diz que os técnicos do Iterpa estiveram na comunidade em setembro para fazer as medições necessárias à titulação, mas avalia que a resistência da família Simith é um obstáculo à regularização. Ele admite que a comunidade está disposta a oferecer alguma compensação para assegurar a demarcação da área por inteiro, mas não descarta retaliações. “Temos um micro-sistema de abastecimento de água e a energia, conseguidas pela comunidade. Não queria prejudicá-lo, sendo obrigado a cortar isso, caso ele não queira colaborar coma gente”. Nelson avalia que a demarcação vai melhorar a qualidade de vida dos moradores de Macapazinho, que hoje já mantêm alguns projetos coletivos como o cultivo de verduras e hortaliças, além de frango caipira. “Antes só trabalhávamos em roça de mandioca, como arranca-pedra, no forno de carvão ou então para os fazendeiros. Já melhorou uns 30%, mas vamos melhorar mais”, diz ele, confiante, ao tirar da garagem improvisada um fusca de segunda mão recém-adquirido. Ele cita, como exemplo, os R\$ 14 mil obtidos a fundo perdido do Banco da Amazônia para a implantação de um galpão para a criação de frango caipira, projeto tocado em conjunto com a associação das mulheres - foram R\$ 8 mil em 2001 e R\$ 6 mil este ano. “Uma parte do dinheiro obtido com a venda dos frangos está no banco e elas até compraram agora uma tarefa (cerca de quatro hectares plantados) de mandioca”, diz Nelson. Quem dirige a associação das mulheres é uma adolescente de 19 anos, que já é mãe. Josieli Simith, neta de Raimundo, tem um casal. Na quinta-feira, ela dava duro com o companheiro na horta de verduras, mas rapidamente mobilizou as meninas para mostrar a roça recém-comprada. A intenção é trabalhar juntas para aumentar a renda e melhorar as condições de vida na comunidade. Juntas, as meninas trabalham também com adereços, fazem penteado afro, mantêm um grupo de danças e incentivam o grupo de capoeira. Na casa de Simith, diferente do avô, *Maxwelle, 15 anos - mãe de um menino de 7 meses -, defende o direito da comunidade à titulação das terras como área remanescente de quilombo e diz que isso só não foi feito antes porque “naquela época ninguém conhecia o direito de ser negro.”*

MACAPAZINHO

São 134 habitantes, 27 famílias, 15 casas de barro e madeira. Aqui e ali, alguns já constroem em alvenaria. Os moradores dispõem de um micro-sistema de abastecimento de água e pagam uma taxa mensal por consumo. A energia elétrica é fornecida pela Celpa. A creche e a escola de ensino fundamental estão desativadas. Ensino médio só na sede do município e a prefeitura garante o transporte escolar. O nível de escolaridade é baixíssimo. Vinte e dois moradores, entre 17 e 80 anos, não sabem ler nem escrever. A maioria dos adolescentes faz o ensino fundamental, mas apenas um morador completou o ensino médio. A maioria se diz católica e a festa da padroeira da comunidade, Santa Luzia, é no próximo dia 18 de dezembro. Os moradores permitem, também, o funcionamento de um terreiro de umbanda. A maioria planta apenas para o consumo. Nas hortas preferem cultivar verduras e hortaliças que não levam muito tempo para brotar, como couve, cheiro-verde, alface, chicória e jambu. Também produzem carvão, vendido a R\$ 3 a saca a um atravessador de Belém. A comunidade está cercada por fazendas, adquiridas por grandes proprietários a partir da venda de terrenos na área.

Edir Gaya, editor de Cidades

Este é um texto raro na imprensa local e mesmo nacional segundo atesta nossa pesquisa. Na maioria das vezes, as reportagens são mantenedoras de estereótipos em relação aos “remanescentes” ou são relatos românticos, filmicos, sobre um povo negro em busca de direitos, numa aventura diaspórica dentro de seu próprio país. Por ser calcada nos textos e relatos de uma especialista no assunto, no caso, uma antropóloga, o texto do *Diário do Pará*, vai mais além do que as tradicionais referências ao Dia da Consciência Negra, embora tenha sido publicado apenas um dia depois da data comemorativa, mas o fato é que, apesar do uso de alguns construtos pré-construídos, a matéria põe em discussão o debate o conceitual do tema – a “pauta” – “remanescente de quilombo”.

O texto começa revelando como membros da comunidade de Macapazinho vem tentando dar novos sentidos a termos como *pedacinho da África* e criar elementos discursivos que possam enfrentar representações como *filhos de escravos, isolados, sem contato com ninguém*. A matéria prossegue falando dos conflitos provenientes da necessidade de uma “consciência quilombola” como arma político-discursiva para as titulações das próprias terras, em lembra que *esta consciência surge em um contexto marcado por contradições e conflitos no âmbito da própria comunidade, sempre sob influência externa - seja dos representantes do programa Raízes, do governo do Estado, ou do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (Cedenpa)*.

Dirigido por sua fonte de informação, para recordamos a ponderação análoga anterior de James Clifford (2002), a autoridade jornalística, neste texto, pôs em evidência algumas generalizações comumente aceitas em textos jornalísticos do gênero, que não atentam para as especificidades do presente e do lugar. “Pela sua generalização e repetição, a imprensa apresenta dois fenômenos curiosos. Por um lado, tende a normalizar as figuras que cria, a fazê-las integrar na norma, embotando assim o efeito específico de violação e de surpresa, o efeito propriamente poético da figuratividade. Tende a estandardizar as figuras numa espécie de corpus abstrato relativamente fechado” (RODRIGUES, 1997).

A condução da reportagem por meio da “informante privilegiada” fez com que imagens caras à grande imprensa pudessem ser postas em debate, como a idéia do transplante da África para o Brasil, ou seja, o questionamento dessa generalização freqüente na ordem do discurso jornalístico, fundamentalmente à época de datas

comemorativas, com o Dia da Consciência Negra ou o 13 de Maio. Assim, são mencionadas as discordâncias quanto volta simbólica à África no interior da comunidade: (...) *falta de um consenso positivo, no âmbito da própria comunidade, em relação ao uso do termo “África” para designar Macapazinho e ao discurso racial, embora os moradores diretamente ligados ao processo político de titulação das terras manifestem orgulho pela expressão.*

O discurso racializado, aquele que deveria unir politicamente a comunidade em nome da cor é sugestivamente estranhando, apesar dos esforços de entidades de defesa do negro tentar leva-lo à comunidade: *Uma grande parte dos moradores também não assimila o discurso da consciência negra e costuma referir-se aos representantes do programa Raízes e do Cedenpa como “o pessoal desse negócio de racismo”.* A racialização da metáfora quilombola não é consenso nem mesmo entre as lideranças mais politizadas de Macapazinho: *Marcilene lembra que durante o censo ouvia uma dessas lideranças dizer que ela e toda a família eram negros. Ela argumentava que a razão do preconceito e da discriminação estava no fato dos negros terem vergonha de assumir a sua própria raça. Foi quando a filha de sete anos entrou na sala e disse de forma ríspida: “Mãe, eu não sou negra, diz pra ela que sou branca”. Todos os adultos presentes riram, a menina foi repreendida, mas não se dobrou enquanto a mãe não lhe fez uma concessão: “era morena”. Ainda assim, não se conformou: “Quem é preta, gorda e feia é a vovó”. Ou ainda: “Eu sou branco, mas da raça negra”. Mas parece haver mais por trás da simples consideração de que este tipo de atitude surge depois de um discurso secular reafirmando que o negro é inferior. Há um certo medo da possibilidade de exclusão, da diferenciação negativa, que assusta os jovens negros nessa e em outras comunidades de “remanescentes de quilombo”. Obviamente não se trata de um temor consciente, mas está ali, no mesmo mundo cada vez mais encolhido pela midiaticização (redução entendida a partir das representações globais, midiaticamente comunicáveis principalmente para os jovens), ainda que, por outro lado, outros jovens acreditem que possam ser integrados e diferentes: Maxwelle, 15 anos - mãe de um menino de 7 meses -, defende o direito da comunidade à titulação das terras como área remanescente de quilombo e diz que isso só não foi feito antes porque “naquela época ninguém conhecia o direito de ser negro.”*

Não deve ser de todo surpreendente se, para além da pura resistência de membros dessas comunidades em se aceitar como “remanescentes de quilombo” esteja a pergunta: de que mais temos de abrir mão em nome de nossa identidade quilombola, de nossa terra coletiva? Muitos temem ser ainda bastante discriminados no processo de ressignificação da metáfora quilombola. Como atentou Gilroy (2001, p.224) sobre a agenda política de grupos negros na luta por nação e estado: “A necessidade de fixar raízes culturais ou étnicas e depois utilizar a idéia de estar em contanto com elas como meio de reconfigurar as cartografias de dispersão e do exílio talvez seja melhor entendida como uma resposta simples e direta às modalidades de racismo que têm negado o caráter histórico da experiência negra e a integridade das culturas negras”. O problema é que estas resposta parecem não ser mais suficientes no contexto atual. Talvez seja preciso reinterpretar a metáfora quilombola por meio da mídia considerando as próprias discordâncias dentro do grupo. Mas que nova metáfora pode ser essa? Que possibilidade integradora atualização da metáfora quilombola trás consigo? É o que tentaremos desenhar a seguir.

3.4 A metáfora quilombola à luz do pensamento de Stuart Hall: uma possibilidade interpretativa.

Nossa proposta aqui é aplicar um modelo interpretativo oriundo dos estudos culturais, a nosso ver, factíveis ao objeto de nossa pesquisa: a representação do discurso “remanescentes de quilombo” *na e pela* mídia. Silviano Santiago acredita que o intelectual brasileiro possui um drama ético em relação a todas as minorias da América Latina. A compreensão dessas minorias passa pelo processo de ocidentalização do mundo e o pensamento antropológico deveria questionar esse processo, evitando que as minorias “continuem a viver uma ‘ficção’ imposta como determinante de seu passado e do seu desaparecimento futuro”(SANTIAGO, 1982, p. 18). O que discutimos abaixo é a possibilidade de um ponto de fuga para esta ficção, mundo que se conhece por meio da mídia, analisando as relações entre cultura e poder.

Para começar essa parte de nossa argumentação é necessário socorremo-nos das considerações de Liv Sovik: “Embora [a análise de Hall] se dirija à situação britânica, marcada por ondas recentes de migração das antigas colônias, pode ser uma reflexão sobre aspectos teóricos da política cultura brasileira e as transformações do discurso identitário nacional (in: HALL, 2003, p. 19). Mais à frente, defenderemos que essa *transformação discursiva* em relação à identidade brasileira desemboca necessariamente no debate sobre ações afirmativas (cotas, titulação de áreas de “remanescentes de quilombos”, o ensino da história negra nas escolas). Para continuarmos o debate devemos ter em mente, por outro lado e para além das considerações puramente acadêmicas, o alerta feito por Sovik: “A identidade racial brasileira e as formas brasileiras de racismo estão no centro do debate político-cultural. Estão nos discursos dos meios de comunicação e nos produtos culturais de massa, em pronunciamentos oficiais e nas universidades, onde a propensão a estudar as tendências sociais como se fossem externas foi interrompida pela proposta de cotas para alunos negros nas universidades, feita por diversas instâncias negras”. (ibid., p. 21).

A adequação proposta do pensamento de Hall ao caso racial brasileiro pretende seguir a própria fórmula metodológica do autor quando analisou “a relevância de Gramsci para o estudo da raça e etnicidade”, o que implicou num esforço de análise muito maior e mais “profissional” do que aquele a que nos propomos neste trabalho: o autor jamaicano foge dos reducionismos teóricos, ao mesmo tempo em que não “força a mão” ao examinar a resistência que o tema Racismo demonstra às novas formulações

teóricas. É dessa maneira que Hall, sempre à luz da análise gramsciana, observa conflitos de interesse que ocorrem não apenas entre as classes, mas também no interior das próprias classes; ou seja, a unidade (o seu discurso) das classes é tão complexa que deve ser produzida, não é algo “já dado”. Para Hall, a noção de hegemonia em Gramsci “transcende o limite corporativo da solidariedade econômica pura, engloba o interesse de outros subordinados, e começa a ‘se propagar pela sociedade’ ”. Apenas com a unidade do ‘nacional popular’, a ‘vontade coletiva’ – termo cunhado por Gramsci –, é possível. E segundo o italiano, a política tem preferência sobre o militarismo, pois é ela que cria possibilidade de manobra e movimento. Na leitura de Hall, as formas concretas de luta política deverão possuir um caráter social mais amplo que a simples idéia de classe contra classe; deverão, por outro lado, polarizar a sociedade. “De fato, nas lutas nacionais e étnicas do mundo moderno, o campo concreto de luta freqüentemente se polariza dessa forma, mais complexa e diferenciada”. Hall diz que a hegemonia se estende para além das fronteiras dos campos econômico e administrativo, envolvendo os “domínios críticos da liderança cultural, moral, ética e intelectual”. Ele vê em Gramsci a identificação de uma pluralidade de antagonismos sociais em sociedades em que a hegemonia não se ancora apenas nos aparelhos do Estado, mas nas relações sociais e nas instituições da sociedade civil (ibid., p 311-17). Assim, Gramsci vai afirmar que as crenças populares, a cultura de um povo (a “elevação do pensamento popular”) são forças materiais, arenas de luta que devem ser observadas (idem, p. 322).

Estas foram considerações necessárias, formas independentes e corajosas de ler os escritos gramscianos para que o jamaicano pudesse avançar no procedimento das próprias pontuações: “É preciso muito pouco para que sejamos persuadidos a aceitar a opinião de que, por ser em toda parte considerado uma prática profundamente anti-humana e anti-social, o racismo é igual em todas as situações – seja em suas formas, suas relações com as outras estruturas e processos ou em seus efeitos. Creio que Gramsci nos ajuda a interromper decisivamente essa homogeneização”. A adequação do pensamento de Gramsci feito por Hall leva-o a concluir que o funcionamento do capital seria mais facilmente compreendido por meio da diferença e da diferenciação (e não de seu oposto – a semelhança e a identidade): é preciso enfrentar mais concretamente problemas como “composição cultural, social, nacional, étnica e de

gênero e das formas de trabalho historicamente distintas e específicas. Embora não seja um teórico geral do modo capitalista, Gramsci nos aponta definitivamente nessa direção” (ibidem, p. 327-29, grifo do autor).

Por fim, Stuart Hall consegue definir que o “uso sutil que Gramsci faz da distinção entre Estado e sociedade civil – mesmo quando esta flutua em sua obra – é uma ferramenta teórica extremamente flexível, que pode conduzir os analistas de hoje a atentar mais seriamente para as instituições e processos da chamada ‘sociedade civil’ em formações raciais socialmente estruturadas”. Hall identifica a centralidade da cultura no pensamento gramsciano em relação ao desenvolvimento social, da mesma maneira que componentes ideológicos na crítica ao racismo. Por exemplo, ele denuncia que o “racismo da classe trabalhadora” tem se mostrado “extraordinariamente resistente à análise”; tratam-se de elementos que nos ajudam a “compreender uma das características mais comuns e menos explicadas do ‘racismo’: a submissão das vítimas do racismo aos embustes das próprias ideologias racistas que as aprisionam e definem” (ibid., p. 331-33). O racismo existe na classe trabalhadora da mesma maneira que nas classes altas e em ambas o tema produz barreiras que evitam o seu enfrentamento.

Determo-nos na re-leitura que Hall faz de Gramsci pareceu-nos necessário para cumprir duas funções. Primeiro, é Hall quem prova que é possível fazer adequações teóricas desse nível sem descaracterizar a teoria original; segundo, ele nos aponta para uma alternativa metodológica para proceder a uma adequação de sua própria teoria. Vamos seguir agora na direção dessa possibilidade em relação a nossa pesquisa sobre a relação entre mídia e “quilombos” na Amazônia e as possibilidades de reconstrução da metáfora quilombola proporcionada pela Constituição de 88 que reconheceu ao “remanescente de quilombo” a propriedade definitiva das terras por eles ocupadas, como o visto no segundo capítulo. Os “remanescentes” podem ser visto assim como habitantes de “locais de liberdade”.

Neste ponto, reportemo-nos mais uma vez ao conceito de pós-colonial tal como defendido por Hall. Para ele, é um instrumento poderoso de análise porque “pode nos ajudar a descrever ou caracterizar as mudanças nas relações globais, que marca a transição (necessariamente irregular) das era dos Impérios para o momento de pós-independência ou das pós-colonização”. Hall afirma que o termo se refere à

descolonização que, como seu movimento anterior, a colonização, marcou em mesma intensidade as sociedades colonizadas e colonizadoras. O termo ajudou a revelar que a colonização nunca foi algo externo às metrópoles imperiais – marcou as culturas colonizadoras e colonizadas. Embora com diferenças culturais profundas, as duas culturas “nunca operam de forma absolutamente binária, nem certamente o fazem mais”.

É precisamente essa “dupla inscrição” – que rompe com as demarcações claras que separam o dentro/fora do sistema colonial, sobre as quais as histórias do imperialismo floresceram por tanto tempo – que o conceito de “pós-colonial” traz à tona. Conseqüentemente, o termo pós-colonial não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a “colonização” como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma escrita descentrada, diaspórica ou global das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação”.

Stuart Hall deixa claro que a noção de pós-colonial não se reduz a periodizações, a marcos históricos, que trabalham a partir de meros estágios ou ciclos históricos. É mais do que isso. Certamente a transição ao período pós-colonial deve ser caracterizada pela independência do controle colonial direto, formação de novas elites, surgimento de Estados-nação, crescimento do capital local, etc (HALL, 2003, p. 107-10). O “Outro” passou a ser um elemento constitutivo, de identificação de si mesmo, identificação essa construída discursivamente no outro (ibid., p 16). Por exemplo, é noção palatável ao Brasil que depois de propostas como a criação de dois códigos penais feita por Nina Rodrigues (um para negros, outro para brancos) (SCHWARCZ, 1996, p. 161), o estímulo à vinda de imigrantes brancos para o país, na busca pela identidade nacional, a inteligência brasileira diz ver no mulato o seu legítimo representante: vende-se o mito da democracia racial, tem-se a redenção do mestiço. Embora símbolos étnicos, como o samba e a capoeira, estivessem incorporados à brasilidade, eles foram apresentados como mestiços, após a atuação do governo e intelectuais da época (SOUZA REIS, 1996). De maneira estranha ao olhar de hoje, é certo, mas o “ser brasileiro” surgia em oposição ao passado luso. O “Outro”, o negro, o fazia ser único, enfim brasileiro. *Mas que negro é esse nessa cultura mestiça?*

Chegou-se aos 80 do século passado e, enquanto nos EUA começa a ocorrer “uma explosão de trabalhos criativos de artistas e de lugares historicamente marginalizados dos tradicionais centros de poder e autoridade”⁶⁶, o Brasil começava a enfrentar uma outra realidade: o reconhecimento de que injustiças sociais ainda estavam longe de terem sido reparadas tanto oficial quanto socialmente. Porém, o problema assume contornos ainda pouco explorados na construção permanente do tão valorizado, mas pouco enfrentado conceito de “identidade nacional”. Se havia uma explosão cultural *black* nos EUA nos anos 80 é porque aquele país, para o bem ou para o mal, enfrentara sua identidade negra, enquanto no Brasil a discussão ainda voltava a ganhar corpo.

Quando o Brasil admite que há “remanescentes de quilombos” em seus rincões mais distantes, quando passa a ser reconhecido (ainda que por um número limitado de brasileiros) e enfrentado o mito do vazio negro na Amazônia (capítulo 1) e, duas décadas depois, no Rio de Janeiro, cotas para negros mal ou bem são adotadas por uma universidade pela primeira vez, algo muda no país. As discussões sobre essas políticas de ação afirmativa provocam debates furiosos, não raramente calcados na paixão, sobre a importação de um modelo norte-americano que não seria adequado à realidade nacional e, além disso, seria uma ofensa aos próprios negros, que não precisariam de esmolas, no caso das cotas, nem de ser tachados de “quilombolas” no caso dos “remanescentes”. Discussões que deixavam de lado questões de fundo, e pelo menos uma delas nos é crucial: quando todos esses assuntos vêm à baila, a resistência do *mainstream* ao simples debate do tema mostra as dificuldades que o Brasil tem de enfrentar os seus modernos mitos fundadores, como o da democracia racial.

E agora? O que é ser um brasileiro nessa nova conjuntura? Onde capturar essa brasilidade perdida, ou melhor, alterada? Da mesma maneira que Hall (1999-2000) analisou o “ser inglês” no ensaio *Whose Heritage?*, observando que a sociedade daquele país sempre conteve em seu interior profundas diferenças, mas que estas estavam se fragmentando, sendo alteradas pela influência da periferia pós-colonial (principalmente após a Segunda Guerra Mundial), o Brasil descobriu que não era tão

⁶⁶ Constatação feita por Hall em um livro nada acadêmico e válido por observar esta outra faceta do autor. Cf. HALL, Stuart. **Different**. London, Paidon, 2001, p. 34.

igual quanto supunha. Eis, no universo da análise de nossa investigação, a grande transformação perpetrada a partir dos anos 80: o “ser racista” do brasileiro, a desconstrução dessa feliz brasilidade multirracial, culminando com o questionamento da idéia de democracia racial foi posto abruptamente (para muitos) em debate. Se não somos racistas, para que cotas? Para que a titulação de “áreas quilombolas”? Há negros na Amazônia e não apenas índios, árvores e animais selvagens? Aliás, o que é a Amazônia?

Tudo isso faz com que a diáspora negra no Brasil possa ser pensada com uma complexidade maior. Acreditamos que o “quilombola” na Amazônia – que a exemplo da diáspora caribenha tem sua história pouco conhecida na própria Região – tem de imaginar sua identidade numa época de globalização crescente. Este é um problema real porque o modo de vida dos “quilombolas” se difere, e muito, da forma com que a economia se dá com a sociedade envolvente (os tempos são de neoliberalismo, ainda que à moda tupiniquim). Esse modo diferenciado de reprodução, entretanto, não deve ser entendido como um caminho para o isolamento, uma vez que estes quilombolas sempre negociaram com “os de fora”, com o “Outro”, seja por meio do comércio com a comunidade pré-abolição, seja com as atuais relações comerciais, culturais e sociais. Esta negociação ajudou e ajuda a preservar sua identidade na medida em que se reconhecem diferentes da existência do “Outro”. E isso de modo algum deve ser encarado como uma contradição.

Hall nos informa que “os assentamentos negros na Grã-Bretanha não são totalmente desligados de suas origens no Caribe”. Quer dizer, não há um desligamento total com o ponto de origem, mas estes negros com o tempo deixam de ser caribenhos – e nunca serão ingleses. Na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas. Hall lembra que Goerge Lamming afirmou uma vez que sua geração – e a do próprio Hall – se tornou “caribenha” em Londres e não no Caribe. O problema é que não é possível voltar para casa (HALL, 2003, p. 27). Ora, qualquer negro brasileiro carrega sobre os ombros o peso da “África” e, quando militante, sabe que, para garantir avanços político-sociais numa sociedade que se nega admitir racista, ele próprio será afetado pelo debate. Sua representação na sociedade será outra e este impacto precisará ser absorvido por ele, enquanto ser diaspórico. O que é ser negro no Brasil no século XXI?

Pergunta difícil de ser respondida. Exemplo da complexidade da resposta: negro na favela não é o mesmo do “quilombo”, assim como o do Sudeste não é o mesmo do Nordeste e este do Norte. Em função de todos estes recentes debates sobre a negritude no Brasil é que as perguntas de Hall (2003, p. 28) formuladas tendo o Caribe e a Grã Bretanha como objeto podem ser adequadas ao gigante deitado em berço esplendido. Que luz a experiência da diáspora lança sobre as questões da identidade cultural no Brasil? O que a diáspora causou aos modelos de identidade? Como conceber o pertencimento após a diáspora?

A tradição brasileira com o “mito das três raças” está tendo sua autenticidade questionada. Mas é fato que foi o imbricamento da cultura do colonizador e do colonizado (aqui incluindo aquela cultura diaspórica, que teve sua colonização representada tanto por seu arrasto ou nascimento no Brasil quanto por sua ausência de África) produz uma transculturação, numa perspectiva dialógica (ibid., p. 31). Na aventura brasileira isso pode ser apreendido, por exemplo, pela já mencionada apreensão de símbolos negros transmutados em emblemas mestiços.

Tal imbrincamento pode ser percebido em situações ainda mais atuais, como de membros de movimento sociais que afeitos a reducionismos momentaneamente mobilizadores assimiláveis, mas que não resistem a uma análise conceitual mais profunda, se rendem a expressões como “favelas são quilombos urbanos”. Afirmações desse nível – frequentemente reproduzidas pela mídia – revelam que o termo “quilombo” ganhou uma dimensão no pós-colonial que simboliza contemporaneamente liberdade, espaço de orgulho, reconhecimento e pertencimento a uma tradição histórica e, por tanto, “legítima” no sentido político do termo. No pós-colonial, a África, em muitas ocasiões, se transformou numa metáfora de luta de movimentos sociais no Brasil. E poucas podem rivalizar com ela como a noção de “quilombo” quando a tarefa é formular uma metáfora que representa a ligação com o país no pós-colonial e sua ligação com conceito fundante (África). “A África é o significante, a metáfora, para aquela dimensão de nossa sociedade e história que foi maciçamente suprimida, sistematicamente desonrada e incessantemente negada” (ibidem, p. 41). E o ser negro no Brasil moderno produz transformações através da cultura, fugindo dessa negação. “A cultura é uma produção (...) Depende de um conhecimento da tradição enquanto ‘o

mesmo em mutação' e de um conjunto efetivo de genealogias (...) Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos de nossas tradições (...) Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas se tornar" (ibid., p. 44). Cultura não é apenas uma viagem de volta, uma arqueologia, é uma viagem para frente (quase) nunca em linha reta.

O termo "quilombola" começou a ser requalificado com as mudanças estruturais que surgiram a partir dos anos 80. Antes, a palavra tinha sido praticamente abolida do presente brasileiro, amalgamava-se às representações possíveis de um passado longínquo. Mas o resultado das lutas de duas décadas atrás foi o deslocamento da "identidade quilombola", dos negros de uma maneira geral, descentrando a própria identidade da sociedade brasileira quando o debate relativo ao ser racista não pôde mais ser evitado: há racismo, há desigualdade, há correções a serem feitas. Mas como nada disso foi visto antes? Caminha-se, assim, para a perda do "sentido de si", de deslocamento ou descentração do sujeito. Para Hall, o sujeito pós-moderno não possui uma identidade fixa, essencial, permanente. Sua identidade é móvel, transformada continuamente pelas formas que somos interpretados ou re-interpelados nos sistemas culturais que nos cercam. "A identidade é definida historicamente, e não biologicamente", diz ele. No interior de cada indivíduo há identidades que nos empurram para caminhos opostos, deslocando nossas identificações (HALL, 2002). Por exemplo, o negro carioca que é festa num momento, mas é favelado em outro; que é oprimido pelos brancos aqui, mas pode oprimir sua esposa ali, fazendo valer sua filiação sexista; que é carioca para os outros, mas cidadão de segunda classe para os seus. O deslocamento identitário é semelhante para o negro "remanescente de quilombo", da Amazônia; cidadão, mas morador de quilombo, Brasil e África numa única metáfora libertária – "o quilombo".

As sociedades contemporâneas são de mudança constante, rápida e permanente, provocando os "jogos de identidade", como os descritos há pouco. Para Hall, esses jogos provocam consequências políticas e identitárias que devem levar em consideração: a contradição de identidades; contradições que atuam de fora para dentro e vice-versa em cada indivíduo; nenhuma identidade singular pode açambarcar toda a

complexidade de uma pessoa; novos movimentos sociais (o feminino, as lutas negras, movimentos ecológicos, etc) também definem novas políticas; e, o mais importante para a nossa investigação: “Uma vez que identidade muda de acordo como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada [sic] ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é às vezes descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de diferença” (HALL, 2002, p. 21).

Voltemos, pois, ao dilema posto ao Brasil com a ascensão das lutas discursivas (entendidas em meio as suas implicações materiais) provocadas por movimentos sociais, como os de “quilombolas” – lenta, mas decisivamente, o país está tendo de pensar o sentido de sua identidade unificadora. “Mas seria a identidade nacional uma identidade unificadora desse tipo, uma identidade que anula e subordina a diferença cultural?”, pergunta Hall. Mas ele mesmo nos dá uma sugestão de uma linha teórica para responder a este problema. “Em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensa-las constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo ‘unificadas’ apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural” (ibid., p. 59-62).

Mas se o Brasil está repensando seu dispositivo discursivo de unificação de identidade nacional a partir, entre outros, do questionamento da idéia de democracia racial, abre-se uma possibilidade para se pensar o multiculturalismo no país, sem carregar no termo ou sem violentar o conceito ao aplicá-lo ao mundo verde e amarelo. Recorramos a Hall: “O termo multiculturalismo é substantivo. Refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar e administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais” (HALL, 2003, p. 52). Correndo o risco de alguma descaracterização, pensamos que o Brasil pode ser definido, nesse sentido, em dois momentos. Primeiro, temos como resultado da diáspora negra, do contato desterritorializante a que os índios foram submetidos e a presença lusa, o que numa primeira tentativa de aproximação teórica, poderíamos chamar de *multiculturalismo miscigenado*, de vez que a decantada mistura racial não foi capaz de garantir eqüanimização étnica de direitos; segundo, o pós-colonial no Brasil trouxe

movimentos migratórios (árabes, japoneses, italianos, alemães, poloneses), e se uma pequena parte deles procedia o contato com o restante da sociedade brasileira, os demais montaram suas comunidades identitárias, quase sempre na tentativa de reproduzir seus locais de origem. Este multiculturalismo é mais assemelhado ao que se costuma ver em Nova Iorque, ou na Londres de Hall.

O termo “comunidade” (como em “comunidades de minorias étnicas”) reflete precisamente o forte senso de identidade grupal que existe entre esses grupos. Entretanto, isso pode ser algo perigosamente enganoso. Esse modelo é uma idealização dos relacionamentos pessoais dos povoados compostos por uma mesma classe, significando grupos homogêneos que possuem fortes laços internos de união e fronteiras bem estabelecidas que os separam do mundo exterior. As chamadas “minorias étnicas” de fato têm formado comunidades culturais fortemente marcadas e mantêm costumes e práticas sociais distintas na vida cotidiana, sobretudo no contexto familiar e doméstico. Elos de continuidade com seus locais de origem continuam a existir (ibid., p. 65).

Quando os “quilombolas” surgem com uma nova e surpreendente realidade nacional, com um núcleo identitário preciso, recriando (e não repetindo) laços com a África, eles passam a se comportar, após a diáspora e no pós-colonial, como um grupo multicultural, situado entre o surgimento do multiculturalismo miscigenado e o clássico, aquele observado em NY, London, Vancouver. “Escolhas identitárias são mais políticas que antropológicas, mais ‘associativas’, menos designadas” (ibid., p. 71). Chegamos, assim, a possibilidade de reinterpretação da metáfora quilombola na mídia. Lembremos, analogamente, que a metáfora do rastafarismo, movimento que era isolado na Jamaica, representou um retorno da própria identidade caribenha quando foi reutilizado na diáspora produzindo “a África novamente”. O rastafarismo se apossou de fontes perdidas do passado, chegando mesmo a reler a Bíblia a seu favor – a Babilônia não era mais o Egito, mas locais como Kingston, Brixton e Notting Hill. O rastafarismo tornou irremediavelmente negras a Jamaica e outras sociedades caribenhas, salvando jovens almas negras da segunda geração de migrantes caribenhos nos anos 60 e 70 (HALL, 2003, p. 43). Foi o rastafarismo que deu aqueles jovens orgulho e auto conhecimento porque rompeu o próprio isolamento, porque estendeu seu sentido

metafórico. Sugere-se aqui que esta possibilidade libertária poderia estendida a metáfora quilombola.

O momento midiático deste início de século no Brasil começa – não sem dificuldades, é verdade – mais flexível aos negros: por força de lei, eles estão aparecendo em peças publicitárias e programas de TV, por força de mercado (são quase 50% da população segundo o IBGE) despontam mal ou bem (capítulo 2) em novelas e filmes. O temas das cotas segue na ordem do dia mesmo competindo com os escândalos políticos-econômicos de um país pródigo em produzi-los, tendo como um de seus palcos principais uma cidade com visibilidade suficiente para garantir o debate nacional, o Rio de Janeiro. A intelectualidade negra ou não, aquela comprometida, tem uma arma poderosamente simbólica a seu favor, a do mitológico Zumbi e a representação do quilombo como espaço de justiça e liberdade para todos. E não apenas para os negros.

Entretanto, Zumbi e os quilombos são metáforas, a nosso ver, ainda não efetivamente readequadas teórica e politicamente ao pós-colonial brasileiro, o que dificulta sua penetração midiática porque por enquanto bastante divergentes. São duas metáforas aprisionadas ao passado por militantes, alguns acadêmicos e mídia, principalmente imprensa, que querem os quilombos como um instrumento *essencialmente* negro. Como bandeira de luta, como canal de discussão com a mídia, e a conseqüente propagação do discurso, Zumbi deve ser trazido ao presente e ser, de fato, incorporado ao “ser nacional” e não apenas ao “ser negro” (não havia “índios” e, suspeita-se, “brancos” renegados em Palmares?). Superado o discurso da mágoa do movimento negro, não se trata aqui de lançar uma luz mestiça à apreensão de Zumbi pelo país, mas uma luz multicultural e integradora a sua representação formadora da identidade nacional.

CONCLUSÃO

No final da década de 60, o Brasil enfrentava o recrudescimento da Ditadura Militar que havia sido implantada, informava o discurso militar, para proteger os cidadãos do país da ameaça comunista e as fronteiras nativas de quaisquer inimigos externos. Neste cenário, surgiu um livro que à época teve repercussão nos meios acadêmicos e na imprensa: *A Amazônia para os negros americanos*, da socióloga Nícia Vilela Luz. Tratava-se de um estudo sobre os esforços de um tenente estadunidense, Matthew Fontaine Maury, que, na segunda metade do século XIX, queria introduzir os negros escravos dos EUA numa vasta área “vazia”, eivada de recursos naturais por explorar, a Amazônia. Assim, livraria o seu país da futura população negra liberta – o que aconteceria em 1862 – e, ao mesmo tempo, resolveria os problemas econômicos do Sul norte-americano depois da guerra de secessão, sem contar que poderia obter algum lucro com a possibilidade da primazia da navegação no rio Amazonas. A Amazônia seria um apêndice do império mais ao Norte das Américas, como Maury escreveria em 1851:

Este vale é uma região para o escravo. O europeu e o índio estiveram lutando com suas florestas por 300 anos, e não imprimiram-lhe a menor marca. Se algum dia a sua vegetação tiver de ser subjulgada [sic] e aproveitada; se algum dia o solo tiver de ser retomado à floresta, aos répteis e aos animais selvagens e submetido ao arado e à enxada, deverá ser feito pelo africano. É a terra dos papagaios e macacos e só o africano está à altura dessa tarefa que o homem aí tem de realizar” (MAURY apud LUZ, 1968, p. 58).

A presença negra na Região seria supervisionada pelo cérebro yankee e Maury, numa carta de instrução, propunha mesmo a anglo-saxonização da Amazônia. Maury tentava convencer os governos norte-americano, brasileiro e qualquer um que pudesse auxiliá-lo, da viabilidade de sua proposta. Mas os EUA, conclui Luz, já havia criado poderosos interesses comerciais no Brasil que mantiveram o poderoso vizinho do Norte em seu assento diplomático ante a sucessiva recusa do governo de D. Pedro II em aceitar a proposta do tenente: “O despovoamento da região e o estado ainda impreciso de seus limites fronteiriços foram, efetivamente, fatores poderosos que influíram na decisão brasileira. Mas sua relutância não teria sido, provavelmente, tão persistente se outra

houvesse sido a atuação dos Estados Unidos, na questão”. Para a autora, no final da década de 60, “este vazio demográfico representa, na região amazônica, uma ameaça a nossa integridade nacional” (LUZ, 1968, p. 170-1).

Citamos o estudo de Luz como exemplo das visões abstratas que se tem sobre a Região seguem até os dias atuais, como essas leituras vêm sendo construídas ao longo dos séculos chegando ao seu presente discursivo (invasão da Amazônia, fonte de riquezas, vazio demográfico). Ora, tanto para os norte-americanos quanto para os brasileiros havia um problema semelhante para resolver, algo que preocuparia igualmente os governos monárquicos (Brasil) e republicanos (EUA): o que fazer com a massa negra que fatalmente se teria naqueles futuros países sem escravos? Para os americanos, a Amazônia, dentro da tradição de pensamento que a via como resposta para quase todos os problemas materiais da humanidade – como de resto já fora visto todo o Novo Mundo – também poderia funcionar como depósito daquela gente inconveniente ao projeto de Nação estadunidense. Entretanto, para além da preocupação com a soberania nacional, é certo que os negros oriundos do EUA não interessavam ao governo brasileiro, preocupado, de fato, com o problema do “despovoamento da Amazônia”, que deveria ser sanado, mas não com os negros dos EUA, já que, para elite política brasileira eles já existiam em demasia em solo pátrio. O imigrante ideal era o branco europeu que décadas depois seria energeticamente estimulado a viver, crescer e se multiplicar no Brasil. Não deixa de ser irônico notar, por outro lado, que a mesma Região das “riquezas naturais”, do “vazio demográfico” e dos “vazios negros”, isolada na distância dos mapas, já foi vista como lar natural para os negros; como agora, a presença negra na Região foi subestimada ou simplesmente ignorada, como agora as possibilidades políticas das representações eram formuladas de fora para dentro (da Região e do país) e; como agora, segue a questão em aberto: o que fazer com o legado da escravidão, mais do que isso, o que fazer com a simbologia viva de que a escravidão existiu na Amazônia - o que fazer com o “quilombo”? Como resignificá-lo?

Vimos tentando mostrar ao longo desse trabalho que as leituras essencializantes e puramente raciais não dão conta do presente das “comunidades quilombolas” no Brasil e na Amazônia em particular, na verdade, não dão conta nem mesmo do passado desses grupos que, claramente, continuando sendo entendidos como *isolados*, *autenticamente* africanos e

puramente negros. Em nosso entendimento, essas reinterações discursivas apenas guetificam comunidades como as dos “remanescentes de quilombos” porque impedem uma identificação, impedem a possibilidade se ver no “Outro”, mantendo-os exatamente assim: como “Outro”. Desta maneira, a leitura que a mídia tem do “quilombo” em raros momentos se diferencia daquela encravada no senso comum: isoladas, negras, distantes, selvagens, exóticas. Por isso, ponderamos no último capítulo que a metáfora quilombola precisa ser ressemantizada, mas de uma maneira que seja trazida ao seu presente discursivo, ao seu pós-colonial político-discursivo, numa palavra, que possa ser integradora.

Metáforas novas como a requalificação do “remanescente de quilombo”, podem ser sinais de uma continuada rejeição a modelos de desqualificação do “Outro”, uma reação dos segmentos que se tenta isolar no país contra os perigosos enunciados guetificadores. Em nosso caso, o patrimônio discursivo que a metáfora quilombola traz consigo imediatamente nos leva ao período colonial, com a revolta de escravos e a fuga para os quilombos, que criou espaços políticos para reivindicações por liberdade. “Em outras palavras, a escravidão não foi abandonada por razões econômicas, mas derrubada por forças políticas (...) os escravos revoltados acabaram por constituir um contrapoder real” (HARDT e NEGRI, 2003, p. 140). Entretanto, o quilombo é uma metáfora que deveria ser trazida ao seu pós-colonial, e assim ser absorvida pelo conjunto do povo brasileiro evitando-se uma homogeneização guetificadora tão típica do olhar ocidental dos subalternizados em “comunidades *essencialmente* negras”⁶⁷.

Quilombo é uma força política. Mas para que essa força se manifeste em sua plenitude e, assim possamos descobrir até onde ela pode se estender e o que pode conseguir, é necessário que as lideranças dessas comunidades, auxiliados por uma militância politicamente mais flexível e pesquisadores mais interessados em como o seu objeto é, e menos em como que eles gostariam que fosse (uma *autêntica* “África” no Brasil)

⁶⁷ Na ponderação metodologia de Dutra (2005, p. 254, grifo do autor): “Compreender esse processo produtor de sentidos exige reflexões que nos ajudem a desintalar-nos da imediatez do presente, embora seja este o momento em que o discurso se realiza e adquire sentido. Mas é também o momento em que o encontro do sujeito com seu contexto nos impõe um olhar para o passado, pois é deste que os sentidos partem para a experiência coletiva, construindo e modificando o imaginário no qual se cristalizam as noções constituintes dos discursos, produzindo um manancial de fragmentos vivos que estruturam os textos midiáticos. Assim entendido, cumpre reafirmar que a análise não se esgota no *real* presentificado na mídia, porém é preciso discutir e compreender como e por que esta presentificação persiste na forma como persiste. É por isso que análise dos discursos associa-se a expectativas futuras, textos em aberto, prenhas de lacunas a serem preenchidas e interpretadas”.

estejam dispostos a enfrentar os desafios enunciativos de uma sociedade cada vez mais midiaticizada. E, de antemão, por que não se deve esperar que essa nova maneira de manejar a metáfora quilombola parta da mídia e, ao contrário, supor que na mídia venha-se mesmo a encontrar resistência para os novos usos da dessa metáfora? Em sua investigação sobre as representações discursivas da Amazônia, Dutra (2005, p. 255) encontrou uma resposta: “Para a mídia hegemônica não é apenas difícil dizer coisas novas, mas isso lhe é mesmo impossível enquanto dispositivo emissor que se estrutura dentro de uma sociedade histórica e contemporaneamente marcada pela desigualdade, em que a uns é permitido o poder-fazer o discurso, e a outros é concebido o poder-consumir o discurso, quer chamemos a isso de mercado, concorrência, globalização”⁶⁸. Ou seja, as batalhas enunciativas, a existência auto-representada, são enfrentamentos midiaticizados. E aqui precisamos fazer rápidas distinções entre a *mediação* e *mediatização* antes de prosseguirmos.

Adotamos, para apontar estas diferenças, as posições de Muniz Sodré. Ele esclarece que qualquer cultura implica em mediações simbólicas (linguagem, trabalho, leis, artes), ou seja, fazer com que partes distintas possam se comunicar, que falam a partir de um lugar simbólico. A linguagem é mediação universal que atua de acordo com o que Sodré chama de instituições mediadoras (família escola, sindicato, partido). São os valores e normas referendados institucionalmente que dão sentido social às mediações.

Já mediatização é uma ordem de mediações socialmente realizadas no sentido da comunicação entendida como processo informacional, a reboque de organizações empresariais e com ênfase num tipo particular de interação – a que poderíamos chamara de “tecnointeração” –, caracterizada por uma espécie de prótese tecnológica e mercadológica da realidade sensível, denominada *medium*. Trata-se de dispositivo cultural historicamente emergente no momento em que o processo da comunicação é técnica e industrialmente redefinido pela informação, isto é, por um regime posto quase exclusivamente a serviço da lei estrutural do valor, o *capital*, e que constitui

⁶⁸ Em sua crítica a mídia e aos jornalistas em particular, Bourdieu (1998, p. 107-8) sintetiza: “É evidente que a mídia é, no conjunto, um fator de despolitização, que age prioritariamente sobre as frações menos politizadas do público, mais sobre as mulheres que sobre os homens, mais sobre os menos educados que sobre os instruídos, mais sobre os pobres que os ricos. Isso pode escandalizar, mas está perfeitamente comprovado pela análise estatística da probabilidade de formular uma resposta articulada a uma questão política ou de se abster (...) A televisão (bem mais que os jornais) propõe uma visão de mundo cada vez mais despolitizada, asséptica, incolor, envolvendo cada vez mais os jornais nessa escorregada para a demagogia e para a submissão aos constrangimentos comerciais”.

propriamente uma nova *tecnologia societal* (e não uma neutra “tecnologia da inteligência”) empenhada em outro tipo de hegemonia ético-política (SODRÉ, 2002b, p.21, grifos do autor).

Essa nova forma de existência social é refletida na mídia, como um espelho midiático, este *medium*, que, entretanto, não é mera cópia, porque implica “uma forma nova de vida, com um novo espaço e modo de interpelação coletiva dos indivíduos, portanto, outros parâmetros para a constituição das identidades pessoais. Dispõe, conseqüentemente, de um potencial de transformação da realidade vivida, que não se confunde com manipulação de conteúdos ideológicos (como se pode às vezes descrever a comunicação em sua forma tradicional)” (ibid., p. 23). Isso quer dizer, por exemplo, que não se pode afirmar que as notícias publicadas sobre o “quilombo na Amazônia”, freqüentemente, eivadas de estereótipos e discursos que narram e, por fim, corroboram um isolamento, são, necessariamente, orquestradas por uma rede global que deseja ver eliminadas, ou com o poder de mobilização bastante reduzido, as chamadas “populações tradicionais” da Região. No mundo midiático nada é assim tão maniqueísta: como tentamos demonstrar nos textos escolhidos para análise neste trabalho, entre os tantos que tivemos de deixar de lado, muitas “identidades quilombolas” foram construídas também no *espaço midiático*, como a do “remanescente” que entrevistamos e disse-nos ter ouvido falar pela primeira vez em “quilombo” no final da década 80 pela boca de uma famosa jornalista-apresentadora de TV (terceiro capítulo).

Esse espaço midiático – um mosaico interpretativo que compreende impressos, rádio, propaganda, Internet, TV e cinema – é um tipo de mídia que só existe agora. E os enfrentamentos sociais só podem se realizar hoje em função desses novos parâmetros construtores de identidade, ou melhor, nesse *campo* concreto, a Comunicação; concreto no sentido de que, talvez mais do que antes, deixe ver os limites de sua especificidade acadêmica para os analistas; e concreto porque se mostra como uma nova realidade a ser enfrentada pelos agentes políticos envolvidos na luta por tornar não apenas visível, mas auto-representáveis, estas minorias que nos são apresentadas por meio de conceitos que estão sendo revistos, ressemantizados – minorias que não podem se furtar a tentar influir nas imagens refletidas, depois de interpeladas, pelo espelho midiático, uma vez que a mídia contemporaneamente pode ser entendida como fator indispensável à existência social. “É

forma condicionante da experiência vivida, com características particulares de temporalidade e espacialização, mas certamente distinta do que Kant chamaria, a propósito de tempo e espaço, de forma *a priori*” (ibidem, p. 23).

É assim que o pensamento sodreniano formula sua teoria que torna visível e concreto o que antes era teoricamente diáfano, revelando essas novas formas de existências midiatiizadas, tão relevantes para nossa investigação, através de um conceito assumidamente pós-ontológico, o *bios midiático*, uma espécie de quarto âmbito existencial⁶⁹, em que predomina a esfera dos negócios, com uma qualificação cultural definida, a tecnocultura. Para Sodré, essa nova forma de vida já está incrustada no imaginário contemporâneo sob a forma de ficções escritas, televisivas e cinematográficas. São com estas representações imaginárias que minorias, como as “comunidades de minorias étnicas”, têm de lidar, não raramente se insurgindo contra elas, pois, como pondera Bauman (2001, p. 82): “As pessoas são designadas como de “minorias étnicas” sem que lhes seja pedido consentimento. Podem ficar satisfeitas com a situação, ou passar mais tarde a gostar dela, e até lutar por sua perpetuação sob uma palavra de ordem do tipo ‘*black is beautiful*’. O problema, contudo, é que isso não influencia o estabelecimento das fronteiras, que é administrado pelas ‘comunidades poderosas’, e perpetuado pela circunstância dessa administração”.

“Minorias étnicas” são normalmente limites impostos de fora para dentro. E nesse sentido, o que nos interessou analisar em nosso trabalho foi como esses limites exteriormente erguidos passaram a serem trabalhados pela mídia, enfrentados por ela ou nela mantidos pelos agentes técnicos desse *bios midiático*; na concepção sodreniana, esses agentes da midiatisação são jornalistas, diretores de imagens de televisão, cineastas, publicitários, estrategistas de necessidades ou de marketing, *web-designers*, entre outros. Ou seja, um grupo comunitário, como o de “remanescente de quilombo” pode se adequar a uma nova forma conceitual de “ser minoria”, que contemple, para efeitos de análise e para atuação política, uma existência num mundo midiaticamente comunicado a si próprio, mas, por exemplo, ainda impregnado de construtos coloniais no caso brasileiro.

⁶⁹ Cada *bios* é um âmbito em que se desenrola a existência humana. Assim, os anteriores ao *bios midiático* são, na distinção aristotélica: o da vida contemplativa (grosso modo, teórica), o da política e o do corpo, do prazer (SODRÉ, 2002b, p. 25).

Parece claro, primeiramente, que esta nova proposta de ação política de uma comunidade como a de “quilombolas” só pode existir num ambiente democrático. “Qualitativamente, democracia é um regime de minorias, porque só no processo democrático a minoria pode se fazer ouvir. Minoria é, aqui, uma voz qualitativa” (SODRÉ, 2005, p. 11). O pensador lembra que o que move uma minoria “é o impulso de transformação (...), um fluxo de mudança que atravessa um grupo, na direção de uma subjetividade não capitalista”. E ainda mais claramente no que tange a nossa investigação: “O conceito de minoria é o de um lugar onde se animam os fluxos de transformação de uma identidade ou de uma relação de poder. Implica uma tomada de posição grupal no interior de uma dinâmica conflitual. Por isso, pode-se afirmar que *o negro no Brasil é mais um lugar do que o indivíduo definido pura e simplesmente pela cor da pele*”. É desta maneira que Sodré entende minoria “como um dispositivo simbólico com uma intencionalidade ético-político dentro de uma luta contra hegemônica” (ibidem, p. 12, grifo nosso).

Entendemos que essa noção de minoria, que compreende sua existência como comunidade, não pode ser dissociada de uma concepção de mundo midiaticado, tanto política quanto culturalmente, já que o próprio indivíduo pode converte-se em realidade midiática, tornar-se imagem, *medium*, impregnar-se com os códigos de visibilidade pública contemporânea, uma imagem pública crível, verossímil (SODRÉ, 2002b, p. 37). Não se trata, é claro, de apontar o dedo em direção às saídas conceituais fáceis, e assim encontrar “a” solução para aquelas comunidades, como quem afirma, de maneira simplória, que para enfrentar o mundo midiaticado que esboçamos acima basta, para tanto, aprender a “lidar com a mídia”. Há mais do que isso em jogo nos textos sobre “diferença” e “cultura” que a grande velocidade cruzam o tecido social. Mas os textos tanto daqueles que defendem a essência cultural quanto os que pregam o desenvolvimento das comunidades quilombolas a qualquer preço precisam ser questionados. No primeiro caso, atentemos para a crítica de Bauman (2001, p. 98):

O antigo, ostensivo e arrogante hábito de explicar a desigualdade por uma inferioridade inata de certas raças foi substituído por uma representação aparentemente compassiva de condições humanas brutalmente desiguais como direito inalienável de toda comunidade à sua forma preferida de viver. O novo culturalismo, como o velho racismo, tenta aplacar os escrúpulos morais e produzir a reconciliação com a desigualdade humana, seja

como condição além da capacidade de intervenção humana (no caso do racismo), seja como veto à violação dos sacrossantos valores culturais pela interferência humana.

Por outro lado, há o discurso do desenvolvimento que, para muitos, em si mesmo, justifica a tão criticada homogeneização recrudescida pelo atual estágio da globalização. Edgar Morin entende que essa noção de desenvolvimento ocidental, de matiz neoliberal, necessariamente desigual, já não nos serve mais. O que ele propõe são princípios de uma antropolítica que possa propor caminhos a já mencionada sociedade-mundo criada pela globalização:

Isso deve fazer com que nos desfaçamos, já de início, do termo desenvolvimento, mesmo emendado ou edulcorado como desenvolvimento durável, sustentável ou humano. A idéia de desenvolvimento sempre comportou uma base tecnoeconômica, mensurável pelos indicadores de crescimento e de renda. Ela supõe de maneira implícita que o desenvolvimento tecnoeconômico é a locomotiva que arrasta trás de si, naturalmente, um desenvolvimento humano cujo modelo completo e bem-sucedido é aquele dos países renomados e desenvolvidos ou, em outras palavras, ocidentais. Esta visão supõe que o estado atual das sociedades ocidentais constitui o objetivo e a finalidade da história humana (MORIN, 2003, p. 356-7).

A difícil tarefa das “comunidades quilombolas” é fazer com que sua atuação política equilibre-se entre essas concepções distintas, ainda que não antagônicas; em certo sentido, elas são complementares na medida em que, no cerne de ambas, está a rejeição às tutelas enunciativas secularmente elaboradas. Este outro momento político dessas ditas minorias nos parece fundamental para o constante enfrentamento discursivo contra as instâncias que os insistem em manter isolados, subalternos, numa sempre arbitrária *outridade*. E para a análise desses novos desafios numa sociedade midiaticamente globalizada, Muniz Sodré (2005) apresenta as características dessa nova minoria, aquela entendida como desejo de transformação (que não pode ser confundido com a limitante noção positivista de “progresso”): vulnerabilidade jurídico-social (daí a necessidade do reconhecimento societário do seu discurso, como no “caso quilombola”), identidade *in statu nascendi* (nas palavras de SODRÉ, p. 13: “Mesmo quando já existe há muito tempo, a minoria vive desse

eterno recomeço”), luta contra-hegemônica (redução do poder hegemônico, sem o uso das armas, e com decisiva atuação no “território” da mídia) e estratégias discursivas (passeatas, invasões episódicas, gestos simbólicos, manifestos, revistas, jornais, programas de televisão, campanhas pela Internet).

Note-se que mais uma vez – e como sempre – a luta é por representação. Os mecanismos tecnológicos são outros, não trouxeram a prometida equanimidade de direitos com acesso da comunicação a todos, o paraíso da comunicação universal não chegou (MATTELART, 1995), mas a luta de muitas comunidades continua sendo recorrente: auto-representação, visibilidade. Entretanto, contra a representação oriunda “de fora para dentro”, a minoria se apresenta como, de acordo com Sodré, “uma recusa de consentimento”, quer dizer, “é no capítulo da reinvenção das formas democráticas que se deve inscrever o conceito de minoria” (SODRÉ, 2005, p. 14).

Os movimentos negros podem contabilizar avanços, mas as representações na mídia ou a ausência delas seguem sendo perigosamente semelhantes com os construtos que nortearam as representações raciais ao longo do extremamente racializado século XX (pontuado de guerras étnicas). Assim, se os agentes da ressemantização do conceito de quilombo e os propriamente denominados de “remanescentes de quilombos” também podem auferir ganhos políticos ainda estão longe de uma efetiva adequação a um mundo midiaticizado⁷⁰. Recentemente, a *Folha de São Paulo* (23 out. 2005) divulgou pesquisa realizada pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília (UNB) que mostra a concretude do problema mais geral das reinterações discursivas acerca do negro no Brasil. O teor da pesquisa é deixado claro logo no subtítulo da matéria: *Pesquisa aponta que romances brasileiros publicados entre 1990 e 2004 seguem tendência das telenovelas e sub-representam ou representam de forma estereotipada as classes sociais e étnicas menos privilegiadas*. A pesquisa foi feita em livros editados pela Companhia das Letras, Record e Rocco, entendidas pelos pesquisadores como as mais importantes no mercado editorial de ficção. O *lead* da matéria é ainda mais específico: “Os personagens dos romances brasileiros contemporâneos são homens, de classe média e

⁷⁰ Isso não significa que tais “realidades não-midiáticas” a Amazônia, e também o negro e o “quilombo”, sejam eternas: “Elas são, sim, discursivamente eternizadas na mídia, na medida em que a recepção, ou, em sentido lato, a sociedade, assim o aceitam, pois essa cristalização não é uma invenção da mídia. Esta apenas recupera e reelabora sentidos socialmente estabelecidos, a partir de suas próprias estratégias produtivas, ideológicas, e que não intentam mudanças no tecido social”. (DUTRA, 2005, p. 256).

moram em cidades, e negros, mulheres, velhos e pobres têm pouca ou nenhuma voz. Em números: 62,1% dos personagens são homens; 79,8% dos personagens são brancos (contra 7,9% negros e 6,1% mestiços); 73,5% dos personagens negros são pobres”. Os críticos da investigação acusaram-na, na mesma matéria, de uma motivação pelo “politicamente correto” e que os livros acabam expondo o que efetivamente ocorre. Mas a proposta da pesquisa não foi dizer como os escritores devem escrever e sim constatar dados. E a constatação da sub-representação dos negros na literatura é evidente. A coordenadora da pesquisa, Regina Dalcastagnè, não conseguiu identificar nenhuma “evolução” na representação dos grupos subalternizados. Vimos no primeiro capítulo como esta é uma tendência que se reflete na mídia em geral, particularmente na TV e no cinema.

Organizados, os agentes do discurso do “remanescente de quilombo” também perceberam em alguns momentos a luta pela titulação de suas terras ancestrais também sofre revezes, como visto no texto da ação judicial do PFL que questionava a auto-representação das comunidades e mesmo em governos tidos como progressistas. Em relação ao quesito titulação de áreas de “remanescentes de quilombo”, o Governo do Pará costuma publicizar ser o Estado o que mais as efetivaram: até 2004 equivalia a 58% do total de terras “quilombolas” tituladas no Brasil. Mas, de 2000 a 2004, nenhuma terra “quilombola” havia sido titulada por nenhum dos governos federal ou estadual, o que justificou a elaboração de novas estratégias discursivas, como as mencionadas acima por Sodré: Ainda em 2004 foi lançada a “Campanha de Titulação das Terras Quilombolas no Pará”. A campanha pretendia chamar a atenção da sociedade para o problema, aumentando o número de pessoas preocupadas as “questões do negro” e acelerar a titulação, segundo seus organizadores (*Diário do Pará*, 24 set. 2004). A campanha mereceu os tradicionais registros burocráticos na pauta jornalística dos veículos privados e oficiais do Estado. Nada mais. Por que o comportamento da mídia em relação a “questão negra” e, principalmente, em relação a “questão quilombola” não muda ou muda de maneira quase imperceptível?

Em nossa tese, procuramos demonstrar o distanciamento entre a agenda da mídia e determinados grupos minoritários (minoria como a desenhada acima), discursivamente subalternizados. Tentamos proceder assim uma análise do debate afeto-razão, em pleno momento de transformação da mídia e em meio à emergência do *bios midiático*, no que tange a uma nova problemática nacional – a existência de grupos de “remanescentes de

quilombos” em quase todo o território nacional –, uma análise que procura avaliar a força do campo afetivo como poder formador de públicos. Afeto, as paixões da alma, o afeto-sentimento (alegria ou tristeza), emanado de uma imagem, que tem potência de agir sobre os homens, levando-os à ação (DELEUZE, 2002, p. 55-8), conforme o descrito por Espinosa, mas aqui entendido como *ser afetado* por uma força externa, que convence e abala, no fim último de se provar que a *mídia é afeto*. Nossa intenção neste momento foi aproveitarmo-nos da *embriagues do real*, que ora pende para um lado ora para outro, fazendo que ele se incline finalmente para o lado que a mídia deixa oculto, ou mostra de maneira caricatural ou sombreada, ou seja, discutindo as dificuldades de absorção pela mídia, e de enunciação pelos “remanescentes”, da metáfora quilombola.

Quando insistimos na leitura do discurso do “remanescentes de quilombo” por meio do que temos chamando de “metáfora quilombola” é porque essa proposta pressupõe uma compreensão do ressurgimento do “quilombo” no pós-colonial, algo por certo diferente de uma compreensão, supostamente objetiva, avessa às metáforas, mas que não inclui o sujeito que conhece, e desta maneira não desafia as construções do mundo feito em linguagem, com o fim último de objetivar a ação cognitiva (SODRÉ, 2002b). É nesse sentido que a apreensão do discurso midiático olhando a partir de uma *metáfora quilombola pós-colonial*, não racial, avessa ao essencialismo étnico pode ser, enfim, o início de uma proposta inclusiva, respeitando as diferenças no ato da análise, mas sem deixar de considerar um maior ou menor hibridização cultural.

Assim vários dos objetos colocados sob a ação cognitiva da Comunicação resultam verdadeiras metáforas. Krippendorff mostra como os estudos sobre os conteúdos das mensagens nos processos comunicacionais decorrem geralmente de uma ‘mensagem do receptáculo’, em que concebe a comunicação como uma espécie de recipiente para conteúdos (informações, pensamentos, significados, etc.), figuráveis como *entidades com qualidades objetivas*, que se podem transportar de um lado para o outro. Outras metáforas do conduto, do controle, da transmissão da guerra, do ritual afetam substancialmente a natureza dos estudos em comunicação (ibidem, p. 244, grifos do autor).

As metáforas são elementos discursivos fortes o suficiente para criar o vínculo para além das fronteiras físicas da comunidade subalternizada ou não, e são fortes precisamente

por serem compreendidas, apreendidas, não explicadas, quer dizer, com um componente psíquico anterior à linguagem. Pudemos observar que no trato com o negro a ética na mídia também é estética. Isso quer dizer que decisões políticas que afetam diretamente a vida das comunidades passa pelo crivo de um julgamento estético da mídia. É que toda comunicação, como atestou Parret (1997) é *patêmica*, afetiva. O ser-em-comunidade, que nada tem a ver com a presença física ou proximidade geográfica daquele-que-não-sou-eu, mas sua existência concreta no *pathos*, sua fusão social é mais do que uma idéia, mais do que uma elaboração racional – é mais um sentimento, aquilo mais adiante da explicação, é uma *apreensão afetiva*: eis o poder de uma metáfora quando vertida para o todo social e agora, diante do *bios midiático*, midiaticamente difundida. Isso porque este *bios*, “esta outra esfera existencial prospera no espaço desocupado entre o Estado e a sociedade civil tradicional” (SODRÉ, 2002b, p. 190). A mídia é, em si moral pública e privada, reflexiva de seus jogos enunciativos, agindo por meio de um “indiciamento estético das situações” (ibidem). Em sua análise sobre o discurso racial da elite e como isso é refletido no discurso da mídia das sociedades ocidentais van Dijk (1993) constata que freqüentemente novas histórias de pessoas como “Nós” são contadas, ou histórias que possam interessar a pessoas como “Nós”. Notícias étnicas são freqüentemente sobre “Eles”, grupos que tendem a serem apresentados essencialmente como diferentes ou desviantes, quando não uma ameaça para “Nós”. Concordamos com ele quando avalia que estas representações cognitivas também influenciam os modelos mentais com que os jornalistas, poderosos agentes midiáticos, constroem os “eventos étnicos”, influenciando e reinterando novas histórias, numa palavra, transformando em ficção para “Nós” aquilo que de certa maneira nem mesmo existe para “Eles”. “Uma vez que as elites brancas, na mídia como em qualquer lugar, está interessada em manter não apenas o próprio poder, mas também o poder de todo grupo branco, nós podemos afirmar que, através da mídia, elas irão, algumas vezes muito sutilmente, favorecer uma representação negativa das minorias – e uma representação positiva do grupo branco em geral, e delas mesmas em particular” (VAN DIJK, 1993, p. 248).

Nos parece que o pensamento sodreniano apanha resultados de análises empíricas como estas e as põe em maior relevo estético-político, na medida em que dá um conteúdo explicativo às ações midiáticas – aparentemente “naturais” ou “naturalizadas” –, criando uma moldura de visibilidade aos modelos éticos/estéticos que a mídia maneja garantindo a

manutenção do *status quo*. À época de uma suposta pós-modernidade, da tecnocultura, do turbocapitalismo, do desenvolvimento neoliberal anti-comunitário⁷¹, urge a necessidade de aprender o “ser” do *bios midiático*, superando a idéia do consenso comunicativo tão confortável a um jornalismo cada vez mas coméstico. “Até mesmo a discriminação social abandona as suas justificativas tradicionais (o racismo, por exemplo, deixa de ter fundamentos biológicos e passa a apoiar-se em juízos estéticos) e migra para o campo da estetização, que se converte numa decisão moral”(SODRÉ, 2002b, p. 191).

Os exemplos dessa realidade étnico-estética midiática não param de nos assaltar. Recentemente o filósofo esloveno Slavoj Zizek constatou como essas manifestações racistas se manifestam na mídia ocidental, principalmente em situações extremadas, como a que vitimou milhares de pessoas em Nova Orleans, no Sul dos EUA, depois da passagem do furacão Katrina em setembro de 2005. Lembrou que informações não verificadas pela imprensa dando conta que a tragédia natural havia levado negros a saquear, assaltar e estuprar turistas nas ruas da cidade, simplesmente não eram verdadeiras. Duas semanas depois da divulgação dessas notícias, as autoridades policiais informavam que nenhum registro de estupro ou assassinato fora registrado (ZIZEK, 2005). Como as chamadas comunidades de minorias étnicas podem suplantam o discurso de uma mídia – para retormar van Dijk – que trabalha com estas representações cognitivas? Certamente isso não será possível, com dissemos antes, com a esperança de que essa transformação discursiva parta diretamente da grande mídia; e nem por meio de uma análise do problema da representação, feita por acadêmicos e militantes, ou por acadêmicos-militantes, ligada a opções culturalistas ingênuas – a de que o viés cultural seria necessariamente uma alternativa ao capital, mas tentar uma alternativa transversal: proceder, como nos ensinam

⁷¹ Em sua crítica semântica ao emprego comum do modelo ocidental de “desenvolvimento”, Morin (2003, p. 357-8) reafirma que o conceito não contempla a dimensão imaterial de uma comunidade: “O desenvolvimento ignora aquilo que não é calculável nem mensurável, isto é, a vida, o sofrimento, a alegria, o amor. Sua única medida de satisfação está no crescimento (da produção, da produtividade, da renda monetária). Concebido unicamente em termos quantitativos, ele ignora as qualidades: as qualidades da existência, as qualidades da solidariedade, as qualidades do meio, a qualidade da vida, as riquezas humanas não calculáveis e não monetarizáveis; ele ignora a doação, a magnanimidade, a honra, a consciência. Sua abordagem varre os tesouros culturais e os conhecimentos das civilizações arcaicas e tradicionais; o conceito cego e grosseiro de subdesenvolvimento desintegra as artes da vida e sabedorias de culturas milenares”.

os textos de Stuart Hall, apostando nas imbricadas relações entre cultura e poder; inclusive, e talvez principalmente, com o poder econômico⁷².

Ao iniciarmos nossa tese como todas as implicações que isso compreende num programa de pós-graduação em Comunicação, desde as disciplinas obrigatórias, passando pela preocupação com a circunscrição do campo da Comunicação, a seleção de material, a *etno-reportagem*, não era nossa intenção inicial apresentar nenhuma proposta de intervenção no relacionamento dos agentes (“internos” e “externos”) do discurso do “remanescente do quilombo”. Mas ao chegarmos a esse ponto a necessidade de sugestões de ações, que começam com nossa proposta de leitura da “metáfora quilombola” – que esperamos ter explicitado suficientemente ao longo desse trabalho – tornou-se quase um imperativo. Ou seja, o que apresentamos ao longo da investigação foram alternativas de interpretação, críticas ao comportamento da mídia e, em alguns casos, ao discurso raso de parte da militância negra em função da armadilha político-discursiva que a “comunidade” vista como *autêntica* pode significar.

Para Sodré, a mídia hoje incorpora várias funções que antes eram do que ele chama de “intelectuais públicos”. Daí, pois, a necessidade de, contemporaneamente, reorientar eticamente a mídia como intelectual coletivo para levá-la “além do interesses imediatos do mercado (o que parece inviável sob a sistematização social operada pelo capital-mundo), na direção de uma cultura crítica, que dizer, a comprometer-se responsavelmente com a tradição coletiva das diversas formações sociais, com as marcas singulares (língua, memória, etc.) que as atravessam” (SODRÉ, 2002b, p. 213-4). Dito de outro modo é preciso intervir na grande mídia.

Obviamente, que não falamos de uma intervenção autoritária, de vez que discussões como a que travamos aqui só é possível num ambiente de busca, manutenção e aperfeiçoamento democrático. Mas sugerimos uma intervenção legitimada pela necessidade histórica da auto-representação imagética dos grupos subalternos, tendo em mente as manifestações concretas no modo de vida das comunidades que a grande mídia acabar por

⁷² O fim de 2005 trouxe mais um exemplo dessa necessidade integradora por meio do discurso com o fim último de se influir no poder econômico: pela primeira vez o Governo Federal, por meio de ministérios e autarquias, produziu um estudo sobre os custos necessários para equiparar a situação de “negros” e “brancos” no país: R\$ 67,2 bilhões, mais do que quatro vezes o valor total do governo para investimentos naquele ano. “Negros” e “brancos” foram divididos por “raça”, mas apesar dessa dicotomia *essencializante* num país miscigenado, os organizadores do estudo informaram que o objetivo não era “pedir dinheiro apenas para negros, mas sim contribuir para o planejamento das políticas públicas”. *O Globo*, 16 nov. 2005.

ajudar a “isolar”, fundamentalmente quando lhes nega a existência midiática. Falamos de uma intervenção política, que envolva o conjunto da sociedade, mas que, no entanto, seja considerada a dificuldade de sua instalação enquanto que velhas categorias de representação não forem enfrentadas.

E isso de modo algum significa fugir do campo de atuação da Comunicação enquanto ciência. Pelo contrário: identificamos aí aquilo que o pensamento sodreriano aponta como o núcleo teórico da Comunicação: a vinculação entre o “Eu” e o “Outro”. “Logo, a apreensão do ser-em-comum (individual e coletivo), seja sob a forma da luta social por hegemonia política e econômica, seja sob a forma do empenho ético da reequilibração das tensões comunitárias. Não se trata, portanto, de vinculação como mero compartilhamento de um fundo comum, resultante de uma metáfora que concebe a comunicação como um receptáculo de coisas a serem “divididas” entre os membros do grupo social. Vinculação é a radicalidade da diferenciação e da proximidade entre os seres humanos” (ibidem, p. 223).

Em função dessa necessidade, para os subalternizados, de “proximidade” é que este trabalho entende que a integração quilombola à pauta pública sócio-brasileira deve ser midiaticizável, ou seja, mediada pela mídia, mas com a constante intervenção dos agentes da nova “metáfora quilombola” em construção, aqueles que defendem que os “quilombolas” não podem ser enclausurado sob tutelas conceituais que os mantêm no perigoso binômio “nós”/ “eles”; uma preocupação que, entendemos, deveria ser constante na agenda daqueles envolvidos na ressemantização positiva do “quilombola”, na sua presentificação discursiva. E assim fazer com que as já discutidas abstrações (Amazônia, negro, “quilombo”) possam vir ao necessário e midiaticizado debate público, testando, mais uma vez, a idéia de tolerância que tanto se procura concretizar na história da aventura humana. Talvez a ressemantização positiva possa associar a “metáfora quilombola” ao conhecimento⁷³, à resistência à todas formas de opressão e não apenas as racializadas; e assim, em breve, venha a ser possível a retirada da ponderação semântico-conceitual que representam as aspas em torno do remanescente de quilombo.

⁷³ Metáfora que ajudou a construir, por exemplo, a Universidade da Cidadania Zumbi dos Palmares, em São Paulo, em 2005. Cf. SANCHES, Pedro Alexandre. “Um quilombo do século XXI”. *Carta Capital*, 18 mai. 2005, p. 10-16.

BIBLIOGRAFIA

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. **Negros do Trombetas: Guardiões de matas e rios**. 2ª edição. Belém: Editora Cejup, 1998.

AÇÃO DIRETA DE INCONSTITUCIONALIDADE (medida liminar). Nr. 3239. Repte. Partido da Frente Liberal.

ALMADA, Sandra. A imprensa e o racismo. In: RAMOS, Silvia (org.). **Mídia e racismo**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

ALMEIDA, Alfredo Berno Wagner de. **Quilombos: tema e problema**. Projeto Vida de Negro. **Jamary dos Pretos: terra de mocambeiros**. São Luís: Coleção Negro Cosme, vol. II. CCN-MA/SMDDH, 1998.

_____. **Terras de preto no Maranhão: Quebrando o mito do isolamento**. São Luís: Coleção Negro Cosme, vol. III, CCN-MA/SMDDH, mar. 2002.

_____. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: ABA/FGV, 2002.

AMARAL FILHO, Nemézio Clímico. **Belém oculta: marginais no pós-guerra (1947-1955)**. Dissertação de mestrado. Belém, NAEA/UFPA, 2002.

_____. Prensa y participación popular: la experiencia de Brasil. *Paper* apresentado na “II Jornadas de participación, comunicación y desarrollo comunitário”. Universidad de Sevilla/Universidad Pablo Olavide. Sevilla, 6-9 abr. 2005

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio. **Projetos para o Brasil**. Textos reunidos e

comentados por Miriam Dolhnikoff. Coleção Grandes nomes do pensamento brasileiro. São Paulo. Ed. Companhia das Letras, 2000.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAÚJO, Joel Zito. **A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira**. São Paulo: Editora Senac, 2000.

_____. A estética do racismo. In: RAMOS, Silvia (org.). **Mídia e racismo**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

ARBEX JR., José. Uma outra comunicação é possível (e necessária). In: MORAES, Denis (org.). **Por uma outra comunicação**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2003.

ARRUTI, José Maurício Paiva Adion. **Etnias federais: o processo de identificação de “remanescentes” indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco**. Tese de Doutorado. Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 2002. 1 CD-ROM.

ASSOCIAÇÃO Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro, 20 de maio de 2003. Carta aberta

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. Cota racial e Estado: abolição do racismo ou direito de raça? In: **Cadernos de Pesquisa Fundação Carlos Chagas**. Jan./abr. 2004, n. 212, p.213-239.

BARROS, Mariana Monteiro de; MOREL, Marco. **Palavra, imagem e poder: o surgimento da imprensa brasileira no século XIX**. Rio de Janeiro: ed. DP&A, 2003.

BAKTHIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo, Ed. Hucitec: 1999

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo real**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BELTRAO, Jimena. Desenvolvimento sustentável e o papel dos mídia na Amazônia brasileira. In: Comunicações científicas. Intercom. Revista Brasileira de Comunicacao. Sao Paulo, vol. 21, No 2, jan./dez, 1996.

BENJAMIN, Walter. The task of the translator. In: ARENDT, Hannah (ed.). **Illuminations**. New York: Schocken Books, 1985.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

BLONDIN, Denis. **L'apprentissage du racisme dans les manuels scolaires**.

Quebec: Agence D'Arc inc., 1990.

BORGES, Doriam. Dados sobre a cor e racismo. In: RAMOS, Silvia (org.).

Mídia e racismo. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **Sobre a televisão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. **Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BUSATO, Luiz R. Os limites da representação: os mitos amazônicos na novela brasileira. In: PERUZZO, Cecília Maria Krohling; e PINHO, José Benedito (orgs.). **Comunicação e Multiculturalismo**. São Paulo/Manaus: Intercom, 2000.

CABRAL, Otávio. Uma guerra sem vencedores. **Veja**, nº 1. 903, 4 mai.2005, p. 60-64.

CADASTRO dos Territórios Quilombolas do Brasil. Brasília: Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica/UNB, 2005.

CARVALHO, Maria Celina Pereira de; SCHMITT, Alessandra. TURATTI, Maria Cecília Manzoli. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**. Campinas Jan./Jun. 2002

CASTRO, Edna. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In: CASTRO, Edna; e PINTON, Florence (orgs.). **Faces do tropico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. UFPA/NAEA/CEJUP, 1997, p. 221-242.

CHAMPAGNE, Patrick. **Formar a opinião: o novo jogo político**. Petrópolis:

Vozes, 1998.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

COSTA, Luciano Martins. **As chances da imprensa participativa**. Disponível em <<http://www.observatoriodaimprensa.com.br>>, 25 jan. 2004. Acesso em: 04 marc.2005.

COUTINHO, Eduardo Granja. **Velhas histórias, memórias futuras**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.

CRAPANZANO, Vincent. Hermes's Dilemma: the masking of subversion. In: CLIFFORD, James; MARCUS, Gorge E (eds.). **Ethnographic description. Writing Culture. The poetics and politics of ethnography**. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro. Ed. Contraponto, 2002.

DECRETO Federal nº 4.887/03.

DELEUZE, Giles. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Ed. Escuta, 2002.

DUTRA, Manuel Sena. **A redescoberta midiática da Amazônia: sedutoras reiteraões dos discursos sobre a natureza**. Tese de doutorado. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/UFPA: Belém, 2003.

DUTRA, Manuel Sena. **A natureza da TV: uma leitura dos discursos da mídia sobre a Amazônia**. BELÉM: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 2005.

ECO, Umberto. **Apocalípticos e integrados**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1987.

ELHAJJI, Mohammed. **O discurso da exclusão: globalização e ocidentalização do mundo**. Rio de Janeiro: ECO/UFRJ, 2003.

FAIRCLOUGH, Norman. **Media discourse**. Londres: Edward Arnold, 1995.

_____. **Discurso e mudança social**. Brasília: Ed. UNB, 2001.

FAUSTO NETO, A. **Morte em derrapagem: os casos Corona e Cazuza no discurso da comunicação de massa**. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1989.

FERNANDES DIAS, José António. **Das esquinas do olhar: arte da diáspora africana contemporânea** (catálogo), 26 jan. – 3 de abr. 2004. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo. Ed. Loyola, 1998.

FRY, Peter; VOGT, Carlos. **Cafundó: a África no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

GARCIA, Luis M. Reys adoptará a uma nina negra. **20 Minutos**, 03 dic. 2004, Deportes, p.12.

GONÇALVEZ, Carlos Walter Porto. **Amazônia, Amazônias**. São Paulo: Contexto, 2001.

GILROY, Paul. Urban social movements, “race” and community. In: **Colonial discourse and post-colonial theory: a reader**. CHRISMAN, Laura; and WILLIAMS, Patrick (edit. and intro.). New York: Columbia University Press, 1994.

_____. **Against race: imagining political culture beyond the color line**. Massachusetts: Belknap/Harvard, 2000.

_____. **O Atlântico negro**. Rio de Janeiro: UCAM/Ed. 34, 2001.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. Racismo e anti-racismo no Brasil. São Paulo: Editora 34, 1999. **Racismo e anti-racismo no Brasil**, p. 37-68.

_____. Classes, raças e democracia. São Paulo: Editora 34, 2002. **Raça e pobreza no Brasil**, p. 47-77.

_____. Introdução. In: **Quilombo** (edição fac-similar do jornal dirigido

por Abdias Nascimento). São Paulo: Ed. 34, 2002.

_____. **Como trabalhar com “raça” em sociologia.** Educação e pesquisa, v.29, n.1, ps. 93-106, jan./jun. 2003.

HALL, Stuart. **“Whose Heritage? Um-settling ‘The Heritage’, re-imagining the post-nation”.** *Third Text* 49, 1999-2000.

_____. **Different.** London. Pahidon, 2001.

_____. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade.** Rio de Janeiro. DP&A (7ª edição), 2002.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** SOVIK, Liv (apresentação e org.). Belo Horizonte: UFMG/Humanitas, 2003.

HARDT, Michael; e NEGRI, Antonio. **Império.** Rio de Janeiro/São Paulo. Record, 2003.

HASENBALG, Carlos. Discurso sobre a raça: pequena crônica de 1988. In: CONTINS, Márcia (org.). **Visões da Abolição.** Rio de Janeiro. ECO/UFRJ, Governo do Estado do Rio de Janeiro: 1997.

HENRIQUES, Ricardo. **Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90.** Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2001.

LEITÃO, Miriam at. all. A imprensa e o racismo. RAMOS, Silvia (org.). **Mídia e Racismo.** Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

LIDERANÇAS dos movimentos negros no Rio de Janeiro. Cadernos de depoimentos: homens. CONTINS, Márcia (org.) Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

LIMA, Venício A. **Adeus às ilusões.** Disponível em<<http://www.observatoridaimprensa.com.br>>, 04 jan.2004. Acesso em: 08 marc.2005.

LOPES, Nei. Novo dicionário banto do Brasil. Rio de Janeiro; Ed. Pallas, 2003.

LUZ, Carmen at. All. TV, cinema, teatro e dança. RAMOS, Silvia (org.). **Mídia e Racismo**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

LUZ, Nícia Vilela. **A Amazônia para os negros americanos**. Rio de Janeiro: ed. Saga: 1968

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de textos de comunicação** (2^a.ed.). São Paulo: Ed. Cortez, 2002.

MARTINO, L.C. Interdisciplinaridade e objeto de estudo da Comunicação. In: (orgs.) FAUSTO NETO, Antônio; PORTO, Sérgio Dayrrel; e PRADO, José Luiz Aidar. **Campo da Comunicação: caracterização, problematizações e perspectivas**. João Pessoa: Ed. Universitária, 2001.

MATTELART, Armand. Une éternelle promesse: les paradis de la communication. **Le Monde Diplomatique** – *novembre 1995* – ps. 4-5.

MELLO, Paula Martinez. **Você decide sim ou não à interatividade**. Dissertação de mestrado. ECO/UFRJ, 1996.

MIGUEL, Luiz Felipe. **Os meios de comunicação e a prática política**.

Disponível em: www.scielo.br/scielo, acesso em 19 jun. 2005.

MINGUET, Hélène. Introdução. In: LA CONDAMINE, Charles-Marie. **Viagem pelo Amazonas (1735-1745)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico dos quilombos em África. In:

MORIN, Edgar. Uma mundialização plural. In: (org.) MORAES, Denis de. **Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultura e poder**. Rio de Janeiro/SãoPaulo: ed. Record, 2003.

MOURA, Clóvis (org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Alagoas: Edufal, 2001.

_____. **Imprensa negra**. São Paulo: Imprensa Oficial/Sindicato dos Jornalistas no Estado de São Paulo, 2002.

MOURA, Dione Oliveira. A Amazônia e o conflito civilização *versus* natureza no discurso da revista *Veja*. In: MOTTA, Luiz Gonzaga. **Imprensa e poder**. Brasília: ed. UNB, 2002.

NASCIMENTO, Abdias. In: CONTINS, Márcia (org.). **Lideranças dos movimentos negros no Rio de Janeiro: caderno de depoimentos (homens)**. Rio de Janeiro: Fundação Universitária José Bonifácio, 2003.

NEPESTAD, Daniel. O papel social da madeira. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 7 jun 2003. Opinião, p. A3.

NIRO, Brian. **Race**. New York: Ed. Palgrave Macmillan, 2003.

NUGENT, Stephen. **Amazonian caboclo society: na essay on invisibility and peasant economy**. Providence (USA), Oxford (UK): Berg, 1993

O'DWYER, Eliane Cantarino. "Remanescentes de quilombos" na fronteira Amazônica: a etnicidade como instrumento de luta pela terra. In: MOURA, Clóvis (org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Alagoas: Edufal, 2001.

PALHARES, Joaquim E. **As tarefas para democratizar a mídia**. Disponível em: <<http://www.observatoriodemidia.org.br>>, 29 jan.2005. Acesso em: 10 marc.2005.

PARRET, Herman. **A estética da comunicação: além da pragmática**. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

PAIVA, Raquel; SODRÉ, Muniz. Estética social y guerra cultural. In: CONTRERAS, Fernando R.; e SIERRA, Francisco. **Cultura de Guerra**.

Madrid: (Colección Frónesis) Cátedra/PUV, 2004.

PINTO, Milton José. **Comunicação e discurso**. 2ª edição. São Paulo: Hacker editores, 2002.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

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

REIS, Arthur Cezar Ferreira. Prefácio, s/p. In: SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. Belém: Secult/Minc, 1988.

RELATÓRIO de atividades do Programa Raízes (Governo do Estado do Pará). Belém, 2003.

RIBEIRO, Fernando Rosa. Apartheid and democracia racial: South Africa and Brazil in contrast. Tese de doutorado. Universidade de Utrecht, 1996.
Coloured as other, p. 111-132.

RODRIGUES, Adriano Duarte. **Estratégias da Comunicação**. Lisboa: Editorial Presença, 1997.

RODRIGUES, João Carlos. **O negro brasileiro e o cinema**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

SANTOS, Ândrea Kely Campos Ribeiro dos; PEREIRA, Jaciléia Maria; LOBATO, Mario Roberto F.; CARVALHO, Bruno Maia; GUERREIRO, João Farias; e SANTOS, Sidney Emanuel Batistas dos. Dissimilarities in the process of formation of Curiaú, a semi-isolated afro-Brazilian population of the Amazon Region. **American Journal of Human Biology** 14: 440-447. EUA, NY: Ed. Wiley-Liss, 2002.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. Belém: Secult/Minc, 1988.

_____. Guerra aos quilombos no Grão-Pará. In: MOURA, Clóvis (org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Alagoas: Edufal, 2001.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade**. Salvador: Edufba/Pallas, 2004.

SANTIAGO, Silviano. “Apesar de dependente, universal”. **Vale quanto pesa**. Rio de Janeiro. Rocco, 1982.

SHWARCZ, Lilia Moritz. Ser peça, ser coisa: definições e especificidades da escravidão no Brasil. In: SHWARCZ, Lilia Moritz; e SOUZA REIS, Letícia Vidor (orgs.). **Negras imagens**. São Paulo: Ed. Edusp, 1996.

_____. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Publifolha, 2001.

Coleção Folha Explica

SILVA, Alberto da Costa e. **Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro. Ed. Nova Fronteira, 2003.

SILVA, Salustiano Dimas da. Constituição e diferença étnica: o problema jurídico das comunidades negras remanescentes de quilombo no Brasil contemporâneo. In: MOURA, Clóvis (org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Alagoas: Edufal, 2001.

SODRÉ, Muniz. Uma genealogia das imagens do racismo. **Folha de São Paulo**, São Paulo, Caderno Mais!, p. 6, mar. 1995.

_____. **Anais do seminário ética e estética multirracial Brasil-África do Sul**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1996.

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

_____. Comunicação, um novo sistema de pensamento? In: (orgs.) FAUSTO NETO, Antônio; PORTO, Sérgio Dayrrel; e PRADO, José Luiz Aidar. **Campo da Comunicação: caracterização, problematizações e perspectivas**. João Pessoa: Ed. Universitária, 2001.

_____. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Salvador: Imago, 2002a.

_____. **Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede**. Petrópolis: Vozes, 2002b.

_____. Por um conceito de minoria. In: (orgs.) BARBALHO, Alexandre; e PAIVA, Raquel. **Comunicação e cultura das minorias**. São Paulo: Paulus, 2005.

SOUZA REIS, Letícia Vidor. Negro em “terra de branco”: a revolução da identidade. In: SHWARCZ, Lilia Moritz; e SOUZA REIS, Letícia Vidor (orgs.). **Negras imagens**. São Paulo: Ed. Edusp, 1996.

SOVIK, Liv. Aqui ninguém é branco: hegemonia branca e media no Brasil. In: Vron Ware (ed.). **Branquidade: identidade branca e multiculturalismo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

STAM, Robert. **Tropicalmulticulturalism: a comparative history of race in brazilian cinema & cultura**. Durham/ London: Duke University Press, 1997.

THOMAZ, Omar Ribeiro. **Ecos do Atlântico Sul**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

THOMPSON, Jhon B. **A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia**. Petrópolis: Ed. Vozes (4ª ed.), 2002.

TRAQUINA, Nelson. **O estudo do jornalismo no século XX**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

VAN DIJK, Teun A. **Elite discourse and racism**. Newbury Park, London, New Delhi: Sage Publications, 1993.

_____. **Dominación étnica y racismo discursivo em España y América Latina**. Barcelona: Ed. Gedisa, 2003.

VÁZQUEZ MEDEL, Manuel Angel. Los signos de la violència/la violència de los signos: uma reflexión contra el racismo, la xenofobia y la intolerância. In: CONTRERAS, Fernando R.; e SIERRA, Francisco. **Cultura de Guerra**. Madrid: (Colección Frónesis) Cátedra/PUV, 2004.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEREDO, Arthur Napoleão. **A presença africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica**. Belém: Arquivo

Público do Pará, 1990.

WEINSTEIN, Bárbara. **Região contra nação ou região como nação? Repensando a parte e o todo.** Texto apresentado no I Simpósio Internacional de Estudos Brasileiros, de 21 a 24 de junho, na Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro-RJ.

ZIZEK, Slavoj. Sobre homens e lobos. **Folha de São Paulo**. Mais, p. 3. São Paulo, 23 out. 2005

Material coletado de vídeos

JORNAL DA BAND, 15 abr.2003

FALA BRASIL (Rede Record), 10 fev. 2004

JORNAL NACIONAL, 15 abr.2004

JORNAL DA GLOBO, 31 mai. 2004

JORNAL DA GLOBO, 09 fev. 2004

RJTV, 1^A EDIÇÃO (Rede Globo), 16 fev. 2004.

JORNAL NACIONAL, 13 mai. 2004.

Matérias, artigos jornalísticos e periódicos citados

ÁFRICA esquecida. **Veja**, São Paulo, 20 mai 1998.

ANDRADE, Sérgio de. Só todo branco é meu irmão? **Diário de Notícias**, Opinião, jan. 2005 p. 14.

ANDRADE, Fábio de Souza. Belém-Manaus: poesia e prosa ao Norte. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 9 jul. 2005. Ilustrada, p. E2.

ANJOS, Márvio dos; e TOMAZ, Kleber. Grafite recua e desiste de acusação contra Desábato. **Folha de São Paulo**. Caderno Esporte, p. D2, São Paulo, 19 jul. 2005.

ARAGONESES, Begoña. Un adolescente mata a siete personas en un colégio de EEUU. **Qué!**, mar. 2005, p. 09.

AZEVEDO, Ana Lúcia. Todas as cores do mundo – caleidoscópio étnico do Brasil é um dos maiores desafios para uma revolução inspirada em revelações do genoma. **O Globo**, 31 out. 2004. Revista, ano 1, nº 14.

BARCELOS, Paula; PEREIRA, Paulo Celso. Verso no meio das pedras. **Jornal do Brasil**, Caderno Cidade, p. A-20, 9 jul. 2004.

BENTES, Ivana. “A solução vai vir de nós para nós”: entrevista com MV Bill. **Global**, nº 1, p. 50-53, out./nov. 2003.

CARTA CAPITAL, nº 251, 30 jul. 2003.

COMANDANTE diz que versão de PMs é falsa. **Folha de São Paulo**, São Paulo. 10 fev. 2004, Cotidiano, p. C4.

DÍVIDA de sangue. **Época**, No. 70, p. 51-55.

DOS SANTOS, Joaquim Ferreira. **Protesto na paz**. O Globo, 2º caderno, p. 3, 23 fev. 2004.

EL PAÍS. El Betis ya gana fuera de Heliópolis. 13mar. 2005, Deportes, p. 56.
ISTOÉ, nº 1801, 14 abr.2004

FARIAS, Orlando. Negros mantêm quilombos na Amazônia. **A Crítica**. Manaus, 14 mai. 1994

FIORI, Marcus Fernando. Descendentes de escravos estão sendo ameaçados por fazendeiros. **Diário de Cuiabá**, Cuiabá, 6 set. 1996 Caderno Cidades, p. 4..

GAYA, Edir. Uma África quer renascer no coração do Pará. **Diário do Pará**, Belém, 21 nov. 2004. Caderno Cidades, p. 3.

GUEDES, Ciça. Custo para promover igualdade racial é R\$ 67, bi. **O Globo**. Rio de Janeiro, 16 nov. 2005. Carderno O País, p. 9.

KENSKI, Rafael. Vencendo na raça. **Super Interessante**, nº 187. São Paulo, p. 42-50, abr. 2003.

MARCOS, José. Como acabar con la xenofobia? **El País**, Madrid, feb. 2005. Deportes, p.58

MATTA, Daniela. Remanescentes de um quilombo perdido conquistam a posse da terra em Paraty. **O Globo**, Rio de Janeiro, 21 mar. 1999. Caderno Rio, p. 12.

MEDEIROS, Jotabê. No coração da selva, fotógrafo vê negros da floresta. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 24 set. 2004.

MENDES, Eduardo. Quilombolas querem titulação de terras. **Diário do Pará**, Belém, 24 set 2004, Caderno Cidades, p. 3.

20 MINUTOS, 03 dec.2004.

NETO, Ricardo Bonalume. Empatia vale mais que arma na força de paz. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 30 mai 2004. Mundo, p. A20.

O ESTADO DE SÃO PAULO, 30 de abri. 2003

PASSOS, José Meireles. O front em drama na TV: guerra vira seriado nos EUA. **O Globo**, Rio de Janeiro, 28 jun. 2003, p. 33, O Mundo.

REBELO, Marcela. Ongs pedem a Lula maior presença do Estado na Amazônia. Disponível em www.amazonia.org.br, 07 jun. 2005, acesso em 07 jun. 2005

QUILOMBOLAS reivindicam um plano de desenvolvimento para as suas Comunidades. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Disponível em www.amazonia.org.br, 17 jul.2003, acesso em 17 de jul. 2003.

RIBEIRO, Joyce. O descobrimento do Brasil. **Raça Brasil**, nº 3, ano 8, abr. 2004, p. 80-83.

SANCHES, Pedro Alexandre. “Um quilombo do século XXI”. **Carta Capital**, 18 mai. 2005, p. 10-16.

SILVA, Valéria Cristina da. Quilombolas denunciam “sessões de terrorismo”. **Gazeta de Cuiabá**, 18 jun. 2003. Disponível em: <<http://www.gazetadigita.com.br/>>. Acesso em 18 jun.2003.

STRECKER, Marcos. Forno, fogão, e favela. **Folha de São Paulo**, Mais, p. 6. São Paulo, 23 out. 2005.

ÚLTIMO SEGUNDO. Grafite reclama cusparada e racismo dos argentinos. Disponível em www.ultimosegundo.com.br, 17 de mar. 2005. Acesso em 17 de mar. 2005.

ÚLTIMO SEGUNDO. Quilmes se desculpa por atos racistas. Disponível em www.ultimosegundo.com.br, 30 mar. 2005. Aceso em 30 mar. 2005.

VANUCHI, Camilo; MELO, Liana; DUARTE, Sara. Cheios de raça. **Isto é**, São Paulo, nº 1789, p. 56-61, jan. 2004.

VEJA, nº 1527, 24 dez. 1997.

VEJA, nº 1676, 22 nov. 2000.