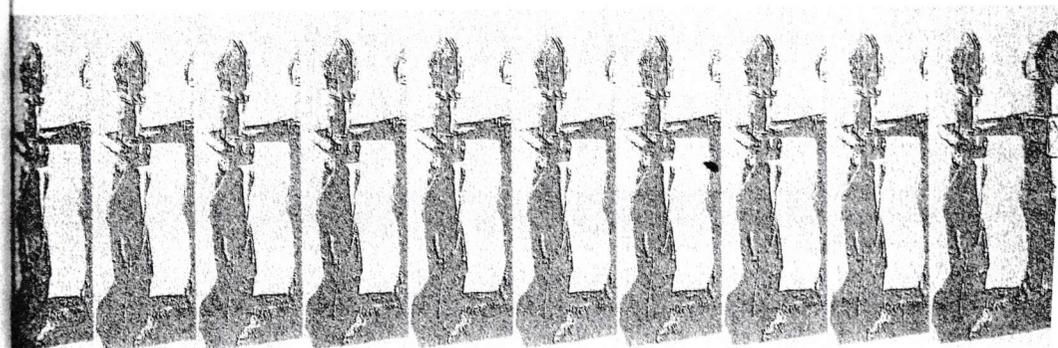


- ROACH, Joseph. Culture and performance in the circum – Atlantic world. In: PARKER, Andrew, SEDGWICK, Eve, (eds). *Performativity and performance*. New York and London: Routledge, 1995.
- ROACH, Joseph. *Cities of the dead: circum – Atlantic performance*. New York: Columbia University Press, 1996.
- ROBERTS, Mary N. and ROBERTS, Allen F. Body memory. Part. 1: Defining the person. In: ROBERTS, Mary N. and ROBERTS, Allen F. (eds). *Memory, Luba art and the making of history*. New York: The Museum for African Art/ Munich: Prestel, 1996.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: Pãde, Àsèsè e o culto Ègum na Bahia*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SCHIPPER, Mineke. *Beyond the boundaries: African literature and literary theory*. London: Allison and Bushy, 1989.
- SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: CODECRI, 1983.
- SOYINKA, Wole. Theatre in African Traditional Cultures: survival patterns. In: HUXLEY, Michael and WITTS, Noel (eds.). *The twentieth – century performance reader*. London: Routledge, 1996.
- THIONG'O, Ngugi wa. *Writers in politics, a re-engagement with issues of literature and society*. A revised and enlarged edition. Oxford: James Currey/ Nairobi: EAEP/ Ports Mouth: Heineman, 1997.
- THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit, African and African – American art and philosophy*. New York: Vintage Books, 1984.
- TURNER, Victor. *From ritual to theatre, the human seriousness of play*. New York: PAJ Publications, 1982.
- ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a "literatura medieval"*. Trad. Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

VISIBILIDADE E OCULTAÇÃO DA DIFERENÇA

IMAGENS DE NEGRO
NA CULTURA BRASILEIRA



Maria Nazareth Soares Fonseca

Quatro pretos
rolaram ladeira
oito pretos também rolaram
eram doze pretos SAGRADOS!
...não! sangrados
doze na madrugada
que esperam doze horas
para o rabecão passar.
Éle Semog – Alucinações

Brasil...
Mastigado na gostosura quente do amendoim...
Falaço numa língua curumim
De palavras incertas num remelexo melado melancólico...
Saem lentas frescas trituradas pelos meus dentes bons...
Molham meus beijos que dão beijos alastrados
E depois semitoam sem malícia as rezas bem nascidas...
Mário de Andrade

As imagens construídas sobre o negro, na cultura brasileira, não se distanciam muito daquelas produzidas em outros espaços economicamente desenvolvidos a partir da mão-de-obra escrava. Nesses espaços, o negro, elemento importante na aceleração da acumulação de capital, transformou-se em mão-de-obra barata, em utensílio a ser utilizado nos engenhos, nas minas e, posteriormente, nas fábricas, tendo o seu valor calculado pelo que valia como mercadoria de troca. E, como afirma o crítico e escritor haitiano René Depestre (1980), quando analisa o mito semiológico que hierarquizou e regulamentou o valor dos homens a partir da cor da pele, a

classificação epidérmica dos indivíduos marcou tão profundamente as experiências históricas da população da América, que, ainda hoje, o corpo humano veicula um tipo de código moral e estético determinado, sobretudo, por seus traços externos. Faz parte desse código o conjunto de considerações depreciativas ligadas ao negro aos seus valores, às suas crenças, à sua relação com o trabalho, bem como a configuração de imagens que sustentam as experiências singulares de sua vitalidade sócio-cultural.

Particularmente no Brasil, a partir da desagregação do regime escravocrata, a sociedade passa a cobrar do negro o fato de ele não se ter preparado para as novas formas de trabalho que se foram definindo, ao longo da história, pelas formas hierárquicas e autoritárias que permaneceram após a escravidão (CARVALHO, 1998, 79). Este foi o alto preço que o negro teve de pagar por ter sido libertado dos antigos senhores e não assumido pelo capitalismo emergente e pela modalidade do trabalho livre implantada no país. Visto muitas vezes como selvagem embrutecido e como dotado de raciocínio curto, o negro entra na era pós-abolicionista para ocupar oportunidades residuais e ocupações degradantes e mal remuneradas. Livre da escravidão, mas vitimado por intensa pobreza e preconceitos e não protegido por qualquer política de integração à sociedade, ficou à margem dos projetos de identidade nacional ou neles só pôde figurar enquanto força de trabalho, que sustenta a mesma ordem que o exclui.²

Visível como parte degradada do povo, o negro foi ignorado por movimentos de feição nativista que fizeram do índio o símbolo da identidade do país, ainda que o figurando como emblema de uma natureza exuberante e soberana, quase sempre vista à distância, como pano de fundo do ideal de nacionalidade. Por isso, mesmo em projetos de feição ufanista que exaltavam acriticamente os valores e tradições nacionais, identifica-se uma ideologia de exclusão do diferente, que aprisiona o negro em lugares e funções marginais. Os retratos de Brasil pintados nesses projetos esboçam imagens de negro produzidas a partir de diferentes tensões: as que se produzem no interior do regime escravocrata, marcando o ajustamento possível entre senhores e escravos; as que se mostram nos modos como a sociedade brasileira, do fim da escravidão até os dias atuais, lida com as imagens de si que vão sendo produzidas. Tais imagens revelam formas de silenciamento sobre a questão do negro que, num sentido geral, foi deixado, desde a abolição da escravatura, à mercê

do ajuste possível à nova ordem social, relegado à própria sorte e engrossando o grupo de excluídos que se fazia visível, principalmente nos grandes centros urbanos. E nos projetos de identidade nacional, defendidos desde então, “a brava gente brasileira” só podia mostrar um rosto desfigurado para expressar o caráter nacional brasileiro. Isto porque tais projetos, embora almejassem construir uma face em que o Brasil pudesse se reconhecer enquanto nação livre, excluía grande parte da população constituída de negros e mestiços, ainda que, já no final do século XVIII, o Brasil contasse com cerca de dois milhões de indivíduos negros contra cerca de um milhão não-negros. Reforçam-se, nesse processo de essencialização de representações ficcionalizadas de povo e de cultura, os traços de uma nação sem identidade, porque seu perfil resulta de um jogo dialético que associa uma herança comunitária e uma história de exclusão de negros alijados do pacto social instaurado a partir da independência e de índios apenas simbolicamente incluídos nesse pacto (SODRÉ, 1995, p. 6).

Daí que as imagens de povo, nos projetos da identidade nacional brasileira, devam ser rastreadas a partir do jogo sutil entre lembrar e esquecer de que fala Renan (1947), quando afirma que os movimentos de sustentação de identidades nacionais só se podem construir com o esquecimento da violência que viabiliza a unidade almejada por eles. No caso específico de construção da nacionalidade brasileira, tal recurso sustenta ações que encobrem tanto a violência cometida contra os índios, contra os negros e contra o povo em geral, quanto o alijamento dessas minorias dos pactos sociais legitimados como direito do povo brasileiro.

José Murilo de Carvalho (1998) destaca que as imagens da nação brasileira construídas pelas elites políticas e intelectuais, da data da independência, em 1822, até 1945, elaboram-se com recursos retóricos que descrevem o povo como uma entidade abstrata, um lugar vazio, porque não se ajusta ao modelo de país pensado como soberania:

Em todos esses projetos, que se marcam pela Declaração da independência do país, em 1822, pela Abolição da escravatura, em 1888, e pela Revolução de 1930, a questão racial foi sempre escamoteada por mecanismos que disfarçam a discriminação das pessoas consideradas radicalmente diferentes do modelo consagrado pela sociedade. Perceber, portanto, nos processos de harmonização

das diferenças, as estratégias de ocultação da violência praticada contra os negros, bem como os modos de sua inserção no modelo de nação privilegiado, faz parte do esforço de se repensarem as representações de negro e de negrura que continuam a circular em nossa sociedade, mais de cem anos depois de abolida, por lei, mas não de fato, a escravidão negra no Brasil. (CARVALHO, 1998, p. 78)

É pertinente observar que, em decorrência do modo como a sociedade brasileira lidou com a questão escravocrata, as imagens de negro e de negrura continuam a ser modeladas por uma gama imensa de preconceitos que podem ser percebidos em diferentes lugares sociais ainda que, muitas vezes, encobertos por eufemismos que contornam o fato de o país haver decidido ver-se, particularmente a partir da metade do século XX, como mestiço e a reconhecer a pluralidade étnica de sua população. Tal atitude não pode evitar, no entanto, que mesmo nessa face mestiça se acentue uma simbologia estruturada a partir de um código específico que define os modos com que a população de afro-descendente passa a ser significada de forma convencional e ideológica. No processo de formação da nacionalidade brasileira, as imagens de negro não apenas configuram o ponto de vista de classes privilegiadas, mas também inscrevem o indivíduo numa semiologia que legitima o olhar discriminatório lançado sobre ele (MARTINS, 1995). Nesse processo, a cor da pele incentiva a produção de um tipo de discurso maleável sobre o indivíduo, através do qual ele é reconhecido, identificado e silenciado. Essa questão tem, todavia, particularidades bastante complexas.

Muitos dos traços que continuam a legitimar preconceitos existentes na sociedade brasileira ligados à cor da pele, às feições do rosto, ao tipo do cabelo e a uma gama infindável de elementos que qualificam ou desmerecem o indivíduo, têm sua origem num processo configurado pela mercantilização da escravidão, que transforma o africano em coisa, objeto de escambo ou de troca monetária. Mas é preciso destacar que são os mesmos traços que fortalecem argumentos sobre a pretensa inferioridade dos africanos que, aos poucos, vão sendo transformados em símbolos da identidade de espaços que, como o Brasil, são herdeiros da diversidade étnica que os navios negreiros trouxeram para garantir o sucesso das atividades desenvolvidas nas terras do Novo Mundo. Paradoxalmente, ao ser levada a assumir a sua feição mestiça, a sociedade

brasileira continua a fomentar o desejo da maioria da população de se pautar por determinados padrões que, reforçando estereótipos, inscrevem no negro traços e atributos indiciadores de uma corporeidade que fascina e horroriza ao mesmo tempo.³

Florestan Fernandes (1995), ao refletir sobre os mecanismos de ajustamentos raciais que funcionam no Brasil desde a escravidão, salienta o fato de, grosso modo, não ter existido, no país, nenhuma modalidade de resistência aberta, consciente ou organizada, que formalizasse meios de enfrentamento entre brancos, negros e mestiços. Em sua opinião, a libertação dos antigos escravos não representou mudança significativa na estrutura de poder da sociedade, pois esse continuou sendo exercido pelas camadas dominantes. As alterações ocorridas continuaram a fortalecer as formas de interdição dos chamados homens de cor, muitas vezes disfarçadas por ações de cunho paternalista. A proteção do indivíduo ou de grupos restritos se fazia atenta ao resguardo da superioridade do branco e de sua posição de mando. Delineavam-se, assim, peculiaridades de comportamento social que, fortalecendo a proscrição e a condenação do homem de cor, faziam-se coerentes com os requisitos da nova ordem democrática. O mito da democracia racial fortaleceria, assim, um jogo ambíguo em que, fazendo prevalecer o paternalismo, não chegava a alterar a condição social dos negros, já que esta continuou a ser marcada predominantemente pelas relações próprias do antigo sistema (FERNANDES, 1955, p. 22). É bem verdade que se acreditava que os indivíduos integrados à nova ordem iriam, paulatinamente, desgarrando-se da massa indiferenciada pela escravidão e assumindo os deveres profissionais e cívicos que formalizariam a integração possível dos homens livres numa sociedade fortemente marcada por padrões herdados do sistema escravocrata.⁴

Pode-se deduzir que, no Brasil, as teorias raciais, que transformaram as desigualdades sociais em marcas de diferenças essenciais, tiveram que conviver com o mito da miscigenação visto como tendência de transformação positiva, porque entendida como impulso ao branqueamento da população. Utopicamente se pensava que a massa indiferenciada de negros, herdada da escravidão, iria desaparecendo à medida que seus descendentes se integrassem ao modelo de sociedade democrática, livre e branca, aceito sem grandes conflitos. Acreditava-se, assim, num modelo de sociedade que promovia a defesa dos interesses do negro, pois possibilitava a sua

integração como homem livre, ainda que o aprisionasse em condições subumanas de existência. Florestan Fernandes, retomando muitas das posições defendidas sobre a integração do negro na sociedade brasileira, ressalta:

Na ânsia de prevenir tensões raciais hipotéticas e de assegurar uma via eficaz para a integração gradativa da população de cor, fecharam-se todas as portas que poderiam colocar o negro e o mulato na área dos benefícios diretos do processo de democratização dos direitos e garantias sociais. (FERNANDES, 1995, p. 23)

Desde o início deste século, a cor da pobreza é, no Brasil, majoritariamente negra e mulata, mas, mesmo nos segmentos de predominância de não-brancos, circulam traços diferenciadores dos quais não se é possível fugir, porque são construídos por um discurso, legitimado como verdadeiro, demarcador de lugares que devem ser preservados pela sociedade como um todo. Aceitando o fato de que o preconceito contra o negro e o marginalizado existe, mas não é excludente, mesmo a população dos espaços periféricos, de certa forma, acaba por contribuir para o fortalecimento de sua própria exclusão. Empenhando-se na obtenção de melhorias de caráter social, mas nem sempre atacando de frente o racismo e a discriminação, muitas vezes os segmentos marginalizados acabam por fortalecer um discurso que afirma a eficácia da miscigenação, ainda que formas concretas de preconceito denunciem as artimanhas de um processo perverso de exclusão do negro.

Essa visão, que aprisiona o negro em estereótipos construídos segundo os modos como a sociedade lida com os descendentes de escravos, perpassa também olhares que, querendo-se críticos, endossam os valores defendidos pela sociedade. Mesmo em configurações que se querem afastadas de preconceitos e com as quais se busca assegurar o direito de o negro se colocar como sujeito do seu discurso, percebem-se figurações herdadas do sistema de compartimentação própria da sociedade escravocrata. Ainda quando se quer transgredir a tipificação do chamado homem de cor e ultrapassar os estereótipos negativos que configuram a sua marginalização, as representações de negro tendem a cair nas armadilhas de justificativas ou na idealização de qualidades. A estética do atleta vigoroso ou da mulata exuberante e sensual serve bem a esse propósito. Percebe-se que a distância entre a posição que pretende justificar a exclusão do

negro e a que o celebra, desde que assuma um lugar predeterminado, é, às vezes, insignificante. Daí, o perigo de se fortalecer numa visão que aprisiona o negro em lugares em que sua identidade só pode ser delineada através de utopias e anacronias que desarticulam a sua efetiva integração na sociedade como cidadão.

Entretanto, nesse emaranhado de indecisões, podem ser identificadas ações que procuram explicitar a exclusão e a marginalização dos negros e mestiços e desarticular manifestações de preconceito explícito ou camuflado. Muitas dessas ações procuram se afastar tanto de imagens que remodelam o negro por padrões de beleza e de fortaleza, reforçando também estereótipos, quanto por posições que o acorrentam inexoravelmente à cor de sua pele e aos instrumentos que o torturaram, na escravidão. A proposta de transgressão, que se efetiva também em textos da chamada literatura afro-brasileira, não pretende iluminar os lugares já indicados pela própria sociedade. Procura ultrapassar mesmo algumas posturas que, embora mais críticas, ainda se ligam à visão do negro “tutelado”, pois, ao falar por ele, silenciam a sua voz e imobilizam reações mais concretas para desarticular os papéis estabelecidos pela sociedade.

Entretanto, é preciso que se ressaltem outras posturas mais radicais na denúncia do preconceito racial que se mostra entranhado nos atos mais corriqueiros e que demonstra quão pouco cordial é a relação entre brancos e negros, numa sociedade de que se diz isenta de racismo. Essa reflexão sobre os resquícios das relações típicas do Brasil escravocrata que se mostram na época atual recebeu um impulso significativo com a publicação de textos importantes que retomam feições pouco iluminadas da história da formação da sociedade brasileira. Seguindo essa trilha de redescoberta e de resignificação, muitos textos, produzidos em diferentes linguagens, têm procurado reavaliar as imagens de negro presentes nas formações imaginárias da nação brasileira, bem como revisar mitos que, defendidos até hoje, procuram amenizar o impacto da presença de mais de três milhões de escravos africanos trazidos para o Brasil, num período que vai da segunda metade do século XVI ao final do século XIX.

Muitos textos, ao desestabilizarem o suposto caráter pacífico e cristãmente humano da escravidão negra no Brasil, procuram reavaliar o real significado da utilização da mão-de-obra escrava na formação da economia colonial e repensar os sistemas de legitimação da posse

das riquezas que incentivaram a exploração das imensas extensões territoriais do país. Outros, ao intensificarem a reflexão sobre determinadas posturas da sociedade brasileira com relação à população de negros e mestiços, tornam transparentes os verdadeiros lugares ocupados pelos descendentes de escravos, percebendo-os distintos daqueles demarcados pela idealização das relações políticas definidoras de cidadania. Todos esses textos têm ajudado a construir um olhar mais crítico sobre questões específicas da população negra, tanto na desarticulação de mitos que apaziguam os intensos conflitos existentes na sociedade, quanto na análise de ações que, querendo-se libertadoras, acabam por reiterar posturas conciliatórias e bastante cuidadosas com relação à questão da discriminação racial no Brasil.

É bastante lúcida, nesse sentido, a análise feita por Lilia Moritz Schwarcz, no texto "Ser peça, ser coisa: definições e especificidades da escravidão no Brasil" (1996). No texto, são reavaliados os processos de descaracterização impostos aos escravos, tornados evidentes desde o batismo recebido pelos oriundos de diferentes regiões da África, na nova morada. Longe de propiciar a integração dos africanos na nova ordem que se forma com seu trabalho, o batismo legitimava, na lei de Deus, um tipo de propriedade bem pessoal que podia ser alugada, leiloada, penhorada e hipotecada. O sacramento cristão transformava os escravos num bem não diferenciado dos animais utilizados no trabalho de carga. O raciocínio da pesquisadora nos permite compreender como, no Brasil escravocrata, a presença do escravo integrava-se numa concepção de trabalho que continua a vigorar até os dias atuais: trabalho é coisa de escravo; escravo é o negro e negro é peça, coisa, objeto de propriedade do dono. Por isso, como bem acentua Schwarcz, no Brasil, "a larga utilização de mão-de-obra escrava levou a uma inversão de valores: o trabalho passou a ser considerado pelas pessoas livres, como desonroso" (p. 13), devendo, pois, resumir-se ao universo dos que, de alguma forma, continuam a ser identificados até os dias atuais por resquícios da escravidão.

Em decorrência desse processo, a estigmatização da população negra consolida-se por uma gama de preconceitos nascidos do fato de o negro ter ficado umbilicalmente associado a ocupações que passaram a ser definidas, na grande maioria das vezes, pela cor de quem as executa. Por tal motivo, ao longo da história da formação

do povo brasileiro, o negro continuou a ser reconhecido por códigos que definem e justificam a sua presença em tarefas mal remuneradas que o impedem de alcançar uma real integração à sociedade a que pertence. A cor da pele, mesmo quando esmaecida pelo mito da harmonia racial, é sempre recorrência a um sistema de relações em que ser negro continua a ser significado por formas de despersonalização construídas pelo ideário escravocrata. Por isso, sobre os indivíduos marcados pela cor negra da pele, a violência pode ser exercida como atividade natural, pois, tornada rotineira no cotidiano da escravidão, nem mesmo parece constranger a sociedade, ao continuar ser exibida em atos corriqueiros que expressam a eficácia do controle a ser exercido sobre os indivíduos marcados por sinais que desaprovavam a sua integração na sociedade.

Essa prática de controle rígido, em que a violência ganha por vezes contornos desumanos, fica paradoxalmente acentuada no esforço que se fez, ao longo do tempo, para apagar a infeliz imagem deixada pela escravidão. É importante, nesse sentido, lembrar-se da resolução promulgada em 14 de dezembro de 1890 pelo então presidente do Tribunal do Tesouro Nacional, Ruy Barbosa, mandando destruir os vestígios da escravidão pela queima de todos os papéis e livros que atestavam a presença do "elemento servil". Tal ato, longe de redimir o país da violência praticada contra os escravos, legitima uma "atitude tão violenta quanto a escravidão" (COSTA, 1996, p. 82). Pautada – contrariamente ao que se diz sobre o caráter pacífico e cordial das relações entre senhores e escravos, no Brasil – na utilização de castigos físicos e em mutilações como forma de controle e de adestramento do negro, a violência justificava-se com o fato de o escravo ser considerado animal selvagem que era necessário domar. Por isso, o castigo era fato corriqueiro e se mostrava na utilização de instrumentos que deixavam marcas profundas no corpo, que, mutilado pelo ferro em brasa ou pelo chicote, funcionava como uma advertência aos transgressores.

Os signos de pertencimento e de identidade – as escarificações e as tatuagens trazidas pelos escravos – aos poucos vão sendo substituídos pelo sinal de posse impresso em fogo ou pelos adereços perversos colocados em seu corpo. A sevícia era, pois, considerada normal, necessária e eficaz e legitimou o desenvolvimento de diferentes instrumentos de castigo. As correntes de libambo e viramundo, as coleiras, os colares de ferro, as algemas e o ferro em brasa competiam com outras práticas que tinham como objetivo compensar os altos

investimentos feitos pelo proprietário na compra de “peças” necessárias ao trabalho braçal. Esse sistema gerou, por todas essas causas, inúmeras reações como as fugas, os abortos, os suicídios e as insurreições. As severas leis da escravatura tiveram de conviver com o perigo das revoltas e das insurreições, reação natural de um sistema que era exercido num mundo em que o trabalho se resumia à utilização da força do escravo que, por isso mesmo, era controlado com mão de ferro. Na época atual, essas revoltas e insurreições ajudam a fortalecer uma visão mais crítica sobre os modos de inserção na sociedade da população significada pela escravidão.

Em outro texto, “Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade”, publicado em 1988, Lilia Moritz Schwarcz retoma dados de pesquisas referidas em artigo publicado em 1996, para registrar a permanência de preconceitos ligados à cor da pele e de processos de branqueamento intensamente defendidos pela cultura brasileira como forma de lidar com a realidade da miscigenação inevitável. A ensaísta, citando os resultados de pesquisas sobre a questão da cor no Brasil, observa que ainda prevalecem os valores que defendem a miscigenação, quando ela pode significar branqueamento, mas que a condenam quando a percebem como uma forma de garantir o aumento da população de cor (SCHWARCZ, 1998, p. 170).

O texto de Schwarcz rememora alguns índices da difícil convivência da sociedade brasileira com a sua “especificidade nacional” marcadamente de cor. Alude a uma pesquisa realizada em São Paulo, em 1988, e ressalta que 97% dos entrevistados, à época, afirmaram não ter preconceito racial. Entretanto, 98% dos mesmos consultados disseram conhecer pessoas que têm preconceito racial. O resultado é bastante interessante porque ressalta o fato de que, no Brasil, o preconceito contra o negro existe, mas é sempre negado, porque a maioria das pessoas é preconceituosa, mas não admite isso claramente. Esta opinião geral se confirma em pesquisa mais recente, cujos resultados foram publicados pelo Jornal do Brasil, em 26/05/2000. De acordo com essa pesquisa, 93% das 1.172 pessoas entrevistadas, em todo o estado do Rio de Janeiro, pelos pesquisadores do Núcleo de Pesquisa e Informação da Universidade Federal Fluminense, admitem que há preconceito racial no Brasil. No entanto, como na pesquisa de 1988, um alto número de entrevistado, 87%, admite “não ter qualquer preconceito de cor”. Muitas das respostas dadas

aos pesquisadores reiteram um dado significativo da cultura brasileira: reconhece-se a existência do racismo contra os negros, mas a população não se aceita discriminadora, porque acredita que racistas são os outros, os americanos e os brancos da África do Sul. Essa incapacidade de nos ver como realmente somos reforça um tipo de racismo camuflado e não assumido que acaba por frear ações mais eficazes contra a discriminação que se fortalece, de acordo com dados da mesma pesquisa, com a opinião de muitos brasileiros que acreditam ser a raça negra menos evoluída que a branca.

Tais respostas nos possibilitam perceber que as imagens construídas sobre os negros, no Brasil, são produzidas no interior de uma sociedade que, querendo-se harmônica e democrática, não pode esconder que lida mal com a cor que tem. Por esse motivo, as imagens depreciativas sobre os negros precisam ser reiteradas por estereótipos que asseguram aos não-negros as qualidades negadas aos “de cor”. É nesse cenário que, conforme afirma Schwarcz, o tema da raça se mostra

(...) ainda mais complexo na medida em que inexistem no país regras fixas ou modelos de descendência biológica aceitos de forma consensual. Afinal, estabelecer uma “linha de cor” no Brasil, é ato temerário, já que essa é capaz de variar de acordo com a condição social do indivíduo, o local e mesmo a situação. (SCHWARCZ, 1998, p.182)

Como se pode ver, o quadro é paradoxal. O fato da miscigenação ser assumida como um dado negativo da cultura brasileira, mesmo quando utilizada para demonstrar a absorção pacífica dos diferentes, fica evidenciado, quando se faz dos pobres, favelados e negros os agentes da violência, cujos níveis aumentam, a cada dia, nas grandes cidades brasileiras. Entretanto, na maioria das vezes, os marginalizados são também os que mais sofrem a violência, pois são o alvo preferencial da injusta repressão que lhes é direcionada (ZALUAR, 1998, p. 252). Nesse sentido, a propalada democracia racial é um processo que se mostra como uma “redenção apenas verbal”, pois no interior da sociedade a questão da marginalização do diferente e, particularmente, a sistemática identificação de negros e de mestiços com a violência, que invade os grandes centros urbanos, têm meandros que revelam a permanência de processos de exclusão social reforçados pela questão racial.

Como afirma o geógrafo Milton Santos (2000), tal comportamento é uma forma de *apartheid* à brasileira que impede que ser negro, no Brasil, signifique ser brasileiro. É interessante, nesse sentido, observar as representações de negro e de negrura que circulam em textos literários produzidos na época contemporânea.

O romance *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro, cuja primeira edição é de 1984, intenta reverter, no espaço da ficção, o ponto de vista predominante sobre as relações entre brancos e não-brancos na sociedade brasileira, tratando a questão de forma deliberadamente irreverente. Ao insistir na denúncia de fatos que explicitam processos de legitimação da exclusão do negro e de mestiços do projeto de nação defendido pelas elites brasileiras, o romance relativiza os sentidos do slogan da ordem e do progresso encampado como meta do processo de desenvolvimento assumido pelo país. Além disso, procura resgatar a história do povo negro e, a partir dela, explicitar a marginalização de grande parte da população brasileira dos projetos de cidadania e de construção da identidade nacional. O romance é, pelas propostas que defende, um texto de fundação da identidade mestiça do Brasil e, nele, o patrimônio buscado não é o legitimado pela postura oficial, mas o que se caracteriza pela preservação da herança africana, ainda que adequada aos modos como pôde ser mantida na cultura brasileira. Por esse viés, dialogando com a História, mas propondo a transgressão do seu saber, o romance busca ultrapassar lugares demarcados e insistir na construção de diferentes pontos de vista que, de algum modo, desmitificam tanto o ideal da democracia racial quanto o da suposta cordialidade do povo brasileiro. É nesse sentido que o romance torna-se importante para a releitura das imagens de negro e de negrura que estão sendo efetivadas por diferentes setores, visando recuperar a história da formação do povo brasileiro e revitalizando a efetiva participação dos escravos e de seus descendentes.

O romance de João Ubaldo Ribeiro insiste em mostrar que a história da formação do povo brasileiro se fez pela reiteração de processos de violência desenvolvidos contra o diferente – o negro, o índio, o pobre –, para legitimar a conquista da terra brasileira. Referendada por atos que desmentem os mitos da união pacífica das três raças formadoras da nação brasileira, a defesa da cordialidade inata do povo torna-se insustentável diante da desmontagem de uma tradição calcada no desrespeito às minorias. Por isso, no

ço narrativo, desconstrói-se o olhar voltado para os fatos gloriosos e se fortalece a intenção de preservar uma história que se funda como resistência à auto-aversão imposta ao negro pelo ideal de branqueamento. (FONSECA, 1993). Podendo ser considerado, como o fez Zilá Bernd (1990), como “uma monumental epopéia do povo brasileiro”, ou como esforço para se contrapor à fala autorizada das elites a fala do povo e o saber popular, o romance, de algum modo, ainda se prende à visão que contrapõe o negro ao branco, embora esteja atento às significações produzidas nos intervalos, nas interseções disseminadoras de lugares fixos.

Por isso, a intenção política do romance, valorizada por inversões, por deslocamentos e pela quebra dos mecanismos de poder/saber, se distancia do propósito de se retomar a formação da identidade nacional apenas pelo recurso da mudança de foco de visão. O apelo à caricatura, à paródia, à irreverência acentua a decisão de se retomar a história da formação do povo brasileiro pela contra-mão, pela iluminação do que precisou ser silenciado. Faz-se pertinente, por isso, considerar a significação do texto enquanto projeto de constituição da identidade brasileira, mas inscrito numa vertente literária que busca dessacralizar verdades instituídas e valorizar fatos mais corriqueiros, pois, afinal, como se lê na epígrafe que introduz a estória: “não existem fatos, só existem histórias”.

Essa posição marcadamente irônica do romance *Viva o povo brasileiro* destoa de outros textos literários, analisados por Domício Proença Filho, em 1988, que levam o crítico a reafirmar o fato de que, no Brasil, apesar de o negro encontrar-se na base da formação da sociedade, ele não participa da mesma valorização dada ao branco ou mesmo ao índio. No caso do negro, insiste o crítico, o preconceito racial acaba impondo uma valorização de aspectos que o configuram somente como servo, jamais como cidadão:

(...) a condição inicialmente escrava dos primeiros(os negros) e as conseqüências sócio-históricas a ela vinculadas contribuíram para acentuar a diferença que fundamenta a discriminação, mas o complexo processo de miscigenação aqui efetivado teceu o véu que pretende disfarçar o preconceito e que precisa ser permanentemente denunciado (...). (PROENÇA FILHO, 1975, p. 79)

Como se pode ver, a denúncia da situação vivida pelo negro no Brasil freqüenta diferentes espaços e ressalta a revitalização de

representações próprias ao ideário da escravatura, pela visão da diferença como perda, como falta. Para justificar esse ponto de vista, uma vasta literatura se encarrega de descrever as desigualdades entre brancos e negros e de isolar estes em espaços vigiados por preconceitos e estereótipos. Mesmo no Brasil atual, as desigualdades sociais que poderiam ser explicadas por um ponto de vista econômico são justificadas como características de uma inferioridade racial. A visão de que os negros têm condições de vida piores porque carregam o peso da escravidão é voz corrente, e esse dado histórico transforma-se em estigma, em marca indelével que transforma cor em maldição. Negro e negrura delineiam-se por traços diferenciadores construídos por um discurso legitimado como verdadeiro.

A partir desses traços, constroem-se imagens do diferente: o índio, o pobre, o negro, este percebido sempre como inferior, porque, acredita-se, é dotado de uma vocação natural para as atividades que demandam um tipo de força e de brutalidade que só ele tem. Um processo perverso de exclusão fixa significados negativos nos espaços de população predominante negra e reforça um tipo de olhar que se fixa em detalhes por si sós já excludentes em nossa sociedade. Nesse sentido o negro precisa ultrapassar os estereótipos que reforçam os significados negativos colados a atributos considerados distantes do padrão de beleza aceito pela sociedade. Além da cor da pele, outros predicados do corpo negro são destacados para reforçar a sua exclusão. Muitas canções populares de grande sucesso reforçam tais preconceitos, mesmo quando se querem cordiais. A negra de "cabelo duro" não tem pente que a penteie e a mulata, em outra canção, também tem destacado um tipo de cabelo que não nega a sua cor. A graciosidade das canções não esconde a opinião comum de que o cabelo do negro é feio e difícil de ser penteado. A imagem do selvagem, não adequado aos padrões de beleza do mundo não-negro, fica, pois, evidente em muitas dessas canções.

A atribuição de valores negativos a detalhes do corpo de negros e mestiços induz à formação de uma baixa auto-estima responsável pela disseminação sutil da ideologia do branqueamento difundida no país. Porque o cabelo crespo foi sempre considerado difícil, selvagem, mal agradecido a cremes e a óleos, passou a ser denominado ruim, alargando a rede de sentidos depreciativos relacionados com partes do corpo do negro. Por isso, o cabelo liso é um fetiche

entre a maioria dos brasileiros. É, como acentua Jurandir Freire Costa (1983), uma metonímia do corpo ideal, cuja cor branca mostra-se como um pré-dado, "um predicado contingente e particular". (COSTA, 1983, p. 4). Ter vários atributos considerados negativos faz com que a criança negra ou mestiça aprenda desde cedo que é diferente porque portadora de um rosto/corpo/cabelo que a faz pior que as outras crianças: mais feia, mais sem graça, mais pobre, mesmo que não o seja, mais tipo para receber apelidos que a excluem do mundo dos outros diferentes dela. Nessa situação, desde cedo, se fortalece uma ideologia da cor que reforça uma ideologia do corpo e leva o sujeito negro a repudiar a sua cor, e, por extensão, o seu próprio corpo (COSTA, 1983). Quando 50% dos entrevistados pelos pesquisadores do estudo da DataUFRJ (2000) afirmam que "repeliriam um chefe de cor preta" (JB, p. 5), estão ratificando os dados que revelam os preconceitos generalizados contra a cor negra da pele. Não é por acaso que mesmo os negros preferam ver a si mesmos como mulatos, morenos, pardos, como se pode ver no quadro que se segue montado a partir de respostas dadas à pergunta: "Qual a categoria que melhor descreve sua cor ou raça?"

QUAL A CATEGORIA QUE MELHOR DESCREVE SUA COR OU RAÇA?



Fonte: DataUFF/Ceap

A lenda de Cam, que delega a seus descendentes a maldição recebida por sua transgressão, legitima uma visão que faz da cor uma justificativa para a exclusão de negros e mestiços. A cor torna-se um distintivo da inferioridade reiterada pelos índices corporais e

ideológicos que se tornam signo não-erradicável da diferença tida como negativa. A questão mostra-se evidente também em outra informação dada pela mídia.

O jornal Folha de São Paulo, na edição do dia 19 de dezembro de 1998, informa que o número de negros e de mulatos entre os titulares dos times de finalistas do Campeonato Brasileiro de Futebol, era, naquela época, o maior em 28 anos de história desse tipo de competição. A mesma reportagem assinala que, embora os negros e os mestiços tenham tido uma presença marcante na história do futebol brasileiro, apenas a partir da década de 90 os afro-descendentes superaram os atletas de origem branca. A observação, se considerados outros suportes midiáticos, também iria evidenciar uma maior exposição de negros na televisão, ainda que os programas de maior audiência continuem a ser apresentados por artistas brancos.

Pode-se dizer que as negras imagens continuam a circular em lugares ainda marcados por referências produzidas pelos segmentos predominantemente não-negros. Mas a cara do povo é mesmo mulata e isso não dá para se esconder, se se consideram, por exemplo, os traços da população usuária dos transportes de massa das grandes cidades brasileiras, quase sempre constituída de trabalhadores de baixa renda e de moradores da periferia. Mas continuam a vigorar os critérios de etnização herdados do sistema escravocrata responsáveis pela crença de que uma sociedade mestiça, como a do Brasil, teria de lidar com fatores de instabilidade e de enfraquecimento e dificilmente poderia desempenhar um papel num mundo moderno (SODRÉ, 1995, p. 6).

O questionamento das idéias preconceituosas sobre o diferente por si só não é suficiente para impedir a circulação de estereótipos depreciativos que induzem os não-brancos a se ocultarem em "simbolismos de fuga" (MOURA, 1980) que os situam mais próximos do modelo tido como superior. As variações de cor explicitadas pelo censo de 1980 mostram essa tendência de utilização de mecanismos que procuram esconder a cor real da pele, mas que, ao mesmo tempo, servem para acentuar o grau de intolerância da sociedade brasileira com relação à cor da maioria de sua população. Tanto os resultados do censo de 1980 quanto os da pesquisa da DataUFF, de 2000, nos fazem concluir sobre a complexidade das relações que se estabelecem entre raça, classe e cor na definição da identidade brasileira.

Essa conclusão referenda a opinião de Teófilo de Queiroz Júnior (1975), sobre a representação do preconceito de cor na literatura brasileira, explicitado em modelos privilegiados para a construção de personagens negras e mulatas. O teórico vai constatar que mesmo na caracterização da personagem-título do romance *Gabriela, cravo e canela*, de Jorge Amado, há uma marcação ditada por estereótipos negativos. Os predicados que fazem dessa personagem a representação da mulata sensual, em sua opinião, também enfatizam os estereótipos da mulata como "fêmea amorosa, irresponsável e impudica" (QUEIROZ-JÚNIOR, 1975, p. 59). É certo que a intenção do romance é mesmo a de glorificar a beleza de Gabriela e de acentuar, a partir de seu comportamento espontâneo, a crítica à hipocrisia de determinados valores defendidos pela sociedade brasileira. Enaltecida como símbolo da mulher genuinamente brasileira, a mulata Gabriela expõe, com sua ingenuidade dengosa, a precariedade da moral que a condena, mas ocupa um espaço que se define pela oposição aos ocupados pelas representações de esposa virtuosa e de mulher honrada, ratificadas pela sociedade. O excesso de atributos físicos que tornam a personagem intensamente desejável acaba por fortalecer o estereótipo de mulata sensual, exuberante, embora o narrador se prime por investí-la de qualidades que convivem, harmoniosamente, com a beleza de seus traços agrestes e o cheiro de "cravo e canela", que condimenta a atração irresistível que a personagem exerce sobre os homens. É possível perceber, então, que a denúncia feita pelo romance aos preconceitos da sociedade brasileira acaba por reiterar traços que, na mulher negra e na mulata, reforçam a bipolaridade entre esposa/amante, pólos que, ideologicamente, estão relacionados também com a cor da pele.

É interessante observar que o mesmo processo se mantém, com pequenas alterações, nas representações de mulata encaminhadas pela mídia, nas quais a individuação cede lugar à valorização de traços de beleza tomados ao modelo de mulher ideal, e, por isso inexistente. Ou então ressaltam-se atributos que transformam o corpo do negro em produto altamente desejado, definido a partir de critérios que acentuam os atributos de um corpo exuberante e sensual e, no caso do homem, a virilidade.⁵

Essa visão do negro enquanto ameaça e fascínio fortalece os processos de ocultação da diferença de que fala Frantz Fanon (1986), quando, analisando as formas de produção do discurso racista

colonial, percebe os mecanismos de invisibilidade que acentuam formas de controle e o caráter extremo da alienação de pessoa, no mundo colonial. A visão de Fanon explicita comportamentos próprios de um delírio maniqueísta que distingue brancos de negros e reforça uma intensa rejeição ao outro, o negro, considerado feio, sujo, animalizado e, também, altamente sexualizado. Esse corpo negro, significado por uma carga semântica negativa, exibe uma despersonalização absoluta, porque é significado por uma gama de preconceitos que também visam a silenciar a atração que exerce sobre o outro. Como acentua Fanon, o negro, no imaginário das sociedades colonizadas, geralmente está associado ao animal, imagem que se modela a partir das idéias de selvageria, fortaleza e sexualidade exacerbada (FANON, 1983, p. 139). Daí se pode deduzir que as imagens do negro viril, definido por musculatura exuberante, acabam por retomar alguns dos signos do “negro genital” de que fala Fanon.

Todavia, ao ser desmitificada tanto a inferioridade natural do negro quanto a necessidade de explicá-lo pela fixação no genital, naturalmente afastando-o do intelectual, culturalmente concebido como branco (FANON, 1983), resta assegurar a força persecutória de imagens depreciativas que, inculcadas na população “de cor”, asseguram a manutenção de privilégios a serem gozados por poucos.

Como se vem acentuando, uma vasta bibliografia produzida no Brasil, na época atual, atesta a permanência da discriminação garantida por práticas cotidianas, que circulam sem grandes perdas e muitos ganhos na sociedade brasileira, constituindo-se numa espécie de poder-saber, que legisla sobre os considerados diferentes (SODRÉ, 1995, p. 6). Daí que explicitar os modos de exclusão dos negros ou a aceitação de sua diferença, sem garantir a reversibilidade do modelo de sociedade em que vivemos, nem sempre significa ter uma visão mais lúcida sobre os processos de exclusão social que se mostram fortalecidos no mundo atual com a aceleração das redes de comércio, no processo da globalização econômica. Os mecanismos de visibilidade e de ocultação da diferença ficam evidentes nas palavras do antropólogo Muniz Sodré, quando diz:

Ora, abrigar o outro (o migrante, o estrangeiro, o diferente) sem a mediação de uma ética do acolhimento parece ameaçar a consciência viciada no individualismo moderno. O “outro” representa

a ameaça fantasmática de dividir o espaço a partir do qual falamos e pensamos. É essa a ameaça (arcaica, primitiva) que espreita a consciência discriminante: o medo de perder o espaço próprio. Medo primitivo, análogo ao terror noturno das crianças. O “outro” acaba virando Drácula, sem imagem legítima. (SODRÉ, 1995, p. 6)

No caso específico do negro, ele é tornado visível a partir de predicados que explicam a sua exclusão do modelo de cidadão e de sociedade definidos à sua revelia. Por outro lado, suas reais necessidades ficam invisíveis porque se quer garantir um tipo de sociedade hipoteticamente harmonizada.

As comemorações do Centenário da Abolição da Escravatura e as dos 300 anos da morte do líder escravo, Zumbi dos Palmares, incentivaram a produção de publicações que procuram repensar a sociedade brasileira e, como o fez Muniz Sodré (1995), indagar sobre o “grau de aceitabilidade da imagem do homem de pele escura numa ordem social que ilumina suas pretensões planetaristas e hiper-racionalistas com tonalidades branco europeias” (SODRÉ, 1995, p. 6).

É interessante, nesse sentido, observar que várias publicações se encarregaram de mostrar ao público a produção de escritores afro-brasileiros, muitos deles desconhecidos do cânone literário e ausentes dos programas ensinados, mesmo em escolas em que a clientela é predominantemente negra e mulata.

A edição especial bilíngüe (inglês, português) da revista *Callaloo*, de 1995, traz à luz textos de escritores da chamada literatura afro-brasileira nos quais a situação do negro no Brasil é intensamente problematizada e revisitada. Alguns textos como os do escritor Luiz Silva (Cuti) investem no cotidiano de violência das grandes cidades brasileiras para denunciar a marginalização dos pobres de todas as cores e a violência do preconceito que se abate sobre eles. Essa intenção fica evidente quando se coloca em cena, no conto “Ah, esses jovens brancos de terno e gravata!...”, a intensa gama de preconceitos que circulam na sociedade brasileira, metonimizada pela figura de um jovem executivo, na visão da personagem:

E o sujeito falou alto. Desse jeito:

O Brasil não vai pra frente por causa desses preto e desses baiano. Essa gente é que é o nosso atraso. O governo devia acabar com tudo eles...

Isso é coisa que se diga? E eu sou preto e sou baiano! Tenho vinte anos de São Paulo, mas sou baiano. Mas o danado disse mais. Eu escutei com essas oreia que a terra há de comer. Ele disse assim: Se fosse o governo, eu fazia com esses preto e esses baiano igual Hitler fez com os judeu. (CUTI, 1995, p. 900).

Se se considera o fato de a personagem conseguir perceber, com clareza, a intolerância dos discursos modulados contra os discriminados, no caso "esses preto e esses baiano", fica desacreditada a visão de que o povo é geralmente alienado e incapaz de enxergar pelos seus próprios olhos. A pequena narrativa, ao compor um quadro em que se encenam as relações de classe e de cor na sociedade brasileira, também expõe os seus conflitos.

Com a mesma intenção de ressaltar várias manifestações da cultura afro-brasileira, o número 22 da *Revue Noire*, dedicado ao Brasil, resgata a palavra de poetas que, como Edimilson de Almeida Pereira, mostram-se atentos ao legado da cultura oral, disseminando-o através do texto escrito. Alinhando-se a um tipo de resistência que procura se fortalecer com o resgate da cultura produzida pelos descendentes de escravos, os versos veneram o sagrado que se mostra em festas e em cerimônias da tradição afro-brasileira. Os versos de Edimilson Pereira da Silva celebram, em rituais da palavra, o sagrado que assegura uma coesão entre comunidades de afro-descendentes, reforçando formas de resistência que se fazem sem apagar o brilho das festas populares. Essa singela consagração se mostra nos versos do poema "Roda":

As palmas nos abraçam e com elas iniciamos a
celebração de conchas e batidas essenciais.

Ah! quando as pernas saltam as cabeças pen-
dem: estrelas no chão. Tua poeira e meu
querer são um na ponta do olhar.

(...)

(PEREIRA, 1995, p. 886).

No mesmo volume, Paulo Colina se utiliza das festividades do carnaval para se referir de modo melancólico, mas contundente, à

dura rotina dos excluídos, vivida em tempos sempre marcados pela violência:

Nossas bocas costuradas,
ponto a ponto,
com o fio delgado e transparente
da baba do engodo.
Capuzes pálidos de um medo compreendido,
mas nunca explicado,
desfilam cantando que o samba
não tem cor.

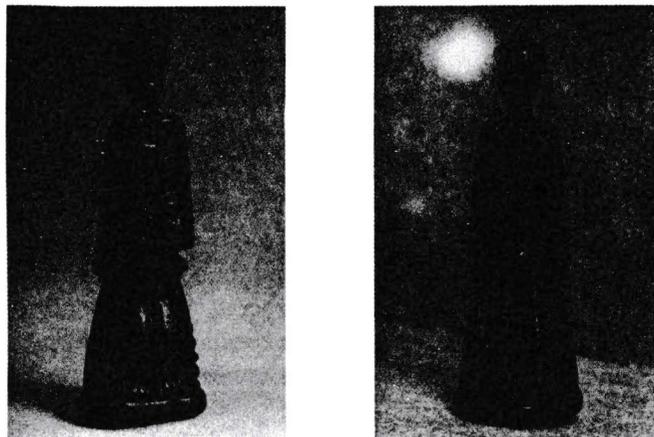
E louvamos a liberdade
em enredos,
enquanto que, ao nosso lado,
as sombras tremeluzentes
de todos os nossos avós
lutam para avivar,
em nossa memória distraída,
a chaga da sempre diária Quarta-feira
de Cinzas.

(COLINA, 1995, p. 908)

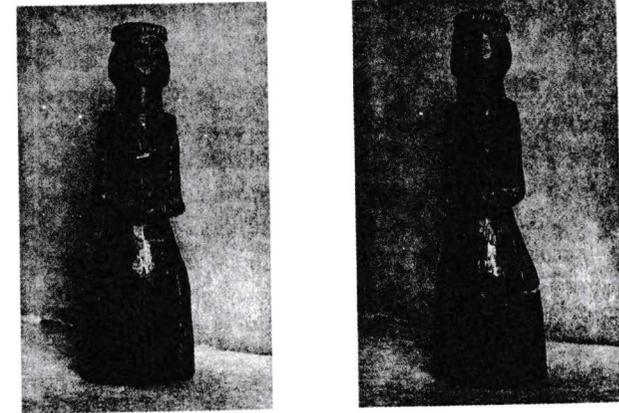
Dentre tantas comemorações e festividades que, a partir de 1988, têm-se preocupado com a arte e a literatura produzidas por negros ou as que procuram reverenciar as tradições preservadas pelos descendentes dos antigos escravos, merece ser destacada a exposição *Os herdeiros da noite – fragmentos do imaginário negro*, de 1995, organizada pela Pinacoteca do Estado de São Paulo. O texto de apresentação da Mostra ressalta o que ela significa enquanto espaço de celebração e reverência dos traços identitários que unem África e Brasil. Esta exposição de objetos da arte afro-brasileira procurou destacar criações que mostram como os antigos escravos e seus descendentes puderam preservar, ainda que resignificada, a tradição dos ancestrais africanos. Pode-se dizer que reaparecem nas produções que compõem o acervo da exposição os mesmos movimentos que impulsionaram a formação dos quilombos e das insurreições frequentes no período do Brasil escravocrata e, nesse sentido, mais do que aludir à exclusão, as criações expostas acentuam processos de resistência à descaracterização, desenvolvidos pelos escravos e por seus descendentes no Brasil.

Destacam-se, na coleção, produções típicas do culto do sagrado, elemento primordial na arte africana, e muitas delas, transitando em

diferentes espaços, passam a ser consideradas, também, como manifestação estética. São importantes, nesse sentido, as expressões da imaginária afro-brasileira produzidas por escravos, nas regiões de lavras e lavouras no interior do estado de São Paulo, durante o século XIX. Essas imagens, os "nós de pinho", fabricadas por escravos levados para as lavouras de café, muitos deles provenientes das lavras de Minas Gerais, já em franco processo de esgotamento, têm como matéria-prima os nódulos da raiz do pinheiro do Paraná, material duríssimo trabalhado com ferramentas rudimentares. O nome genérico dessa imaginária liga-se, pois, à matéria de que são produzidas as imagens, mas também significa uma criação que tem detalhes peculiares e que, por isso, passou a significar um tipo de escultura religiosa que, dentro de certos cânones artísticos, revela modos de inserção do sagrado africano em regiões de lavras e de lavouras no Brasil. Essas esculturas, próprias da arte sacra católica feita por escravos, talvez funcionassem como amuletos e têm uma importância muito grande porque significam a sobrevivência de manifestações da arte ritualística africana, como a redução e os recursos metonímicos que esquematizam a figura esculpida, geometrizando-a (RAMOS NETO, 1995). Os "nós de pinho" significam a manutenção de rituais próprios de culturas africanas, recompostos no Brasil, mesmo quando processos descaracterização e de controle impediram os escravos de produzir seus próprios elementos de culto.



Santo Antônio (frente e verso) - São Luís do Paraitinga
Coleção: Francisco Roberto - Copiada de *Os herdeiros da noite*



Santo Antônio (foto em dois ângulos)
Séc. XVIII - Mogi das Cruzes - Coleção Francisco Roberto
Copiada de *Os herdeiros da noite*

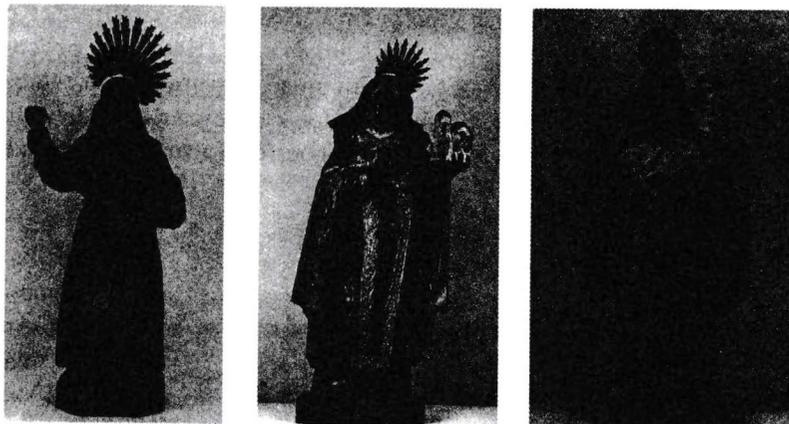
Em muitas esculturas referidas no catálogo da exposição, são resguardadas as cores e as formas com que se ritualiza a presença dos herdeiros da tradição cultural trazida pelos escravos, disseminada no contato com a nova terra, ainda que vitimados por uma gama de preconceitos altamente negativos. Exibir a força da herança africana, tal como se mostra em vários pontos do Brasil, é o objetivo maior da exposição *Os herdeiros da noite* (1995), que procurou revelar artistas, cujas obras definiam-se por uma outra estética, por outros cânones, diferentes dos consagrados pela arte ocidental, expressos por diferentes feições da formação histórica da cultura brasileira.

Torna-se importante, pois, rastrear, nos objetos expostos, tanto a retomada da tradição sonogada pelo pensamento racista brasileiro quanto as expressões construídas em objetos deixados pelos escravos e em celebrações que continuam a ser cultivadas em remanescentes de quilombo, em irmandades e grupos de feição religiosa e em festas populares, em várias regiões do Brasil. Pode-se dizer que as peças dessa exposição fortalecem a proposta de revisão de valores consagrados pela cultura brasileira, pois revitalizam a herança cultural que os escravos africanos trouxeram para o Brasil, possibilitando a sua aclimação em meio à diversidade cultural que aqui se efetivou.

Essa preocupação com o resgate de produções que se fazem buscando alcançar uma maior inter-relação entre o erudito e o popular já

se mostrava na exposição *A mão afro-brasileira*, de 1988. Em cinco partes exibiam-se as artes de origem popular e também a arte contemporânea com um significativo acervo de fotografias, de letras de música popular e erudita, de literatura, de cenas de carnaval e de outros espaços em que a mão afro-brasileira é a responsável pelo espetáculo oferecido aos visitantes da exposição. Em *Arte e religiosidade no Brasil – heranças africanas*, de 1997, Emanuel Araújo procurou aproximar o sagrado e o profano e destacou o trabalho de artistas que retrabalharam a herança africana, a grande geradora de imagens transformadas em linguagens rituais e artísticas. Na *Mostra do Redescobrimto* (2000), principalmente na seção *Negro de corpo e alma*, encerra-se a procura feita pelo curador Emanuel Araújo da contribuição do negro e do seu significado na cultura brasileira. Particularmente com relação à última exposição, o seu curador ressalta:

Negro de Corpo e Alma é pois uma metáfora para tratar de um dos temas mais difíceis da cultura nacional, por envolver paixões e ódios, realidades e fantasias, atravessados pelo poderoso elemento do poder e por propostas políticas defendidas apaixonadamente. (ARAÚJO, 2000, p. 44)



Os santos negros: São Benedito, Santa Efigênia e Santo Antônio

Todo o empenho que se mostra através da vasta produção de reflexões que procuram evidenciar a circulação das negras imagens na cultura brasileira traduz a tendência atual de se pensar a questão cultural brasileira a partir de um sistema relacional, em que a África é assumida como a grande vertente da identidade do país.

Tal proposta não defende, contudo, um retorno às origens e, sim, a localização dos vários cruzamentos que mostram que somos uma cultura heterogênea e pluriétnica, ainda que continuem a vigorar os processos de ocultação de indivíduos e grupos que destoam do perfil de povo cordial e de país “bonito por natureza”.

Desse modo, tanto com relação aos conflitos identitários que alocam as imagens de negro e de negrura num universo ainda marcado por estereótipos negativos ou por dissensões localizadas, quanto na preocupação de se fortalecerem as manifestações da herança africana, na cultura brasileira, muitos mitos sobre a questão de cor e de raça no imaginário de nação, no Brasil, estão sendo recolocados em questão.

NOTAS

- ¹ Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
- ² Para uma visão mais profunda da transição da ordem escravocrata para o desenvolvimento do capitalismo, ver Fernandes (1995).
- ³ Muitos desses olhares que petrificaram o negro em sua diferença foram retomados pela *Mostra do Redescobrimto* (2000), principalmente na Seção “Negro de corpo e alma”. Na Mostra, registram-se olhares sobre o corpo do negro materializados em diferentes instrumentos de tortura, em gravuras e fotografias vendidas como cartões postais. Mas são também registradas “as reais contribuições do pensar e do fazer do negro enquanto negro”, conforme salienta o curador da Seção, no texto de abertura do Catálogo (p. 50).
- ⁴ Sobre as formas de integração possíveis dos negros na sociedade pós-escravocrata, ver: FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade escravocrata*. 1978.
- ⁵ Edmilson de Almeida Pereira, em tese de Doutorado, defendida em abril de 2000, na Escola de Comunicação da UFRJ, intitulada *Ardis da imagem: exclusão e violência nos discursos da cultura brasileira* (ainda inédita), ressalta serem as imagens da mulata exuberante e a do negro viril apropriação e retomada do mito da potência sexual e da virilidade que o corpo negro sugere: “o negão viril”, diz ele, está revestido esteticamente de modo a não significar ameaça para o observador mas, ao contrário, para oferecer-se a ele como objeto do desejo” (PEREIRA, 2000, p. 168).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Mário de. *Poesias completas*. 4ª ed. São Paulo: Martins, 1974.
- ARAÚJO, Emanuel (Curadoria). *Os herdeiros da noite*; fragmentos do imaginário negro. Ministério da Cultura/Secretaria da Cultura de Belo Horizonte, 1995.

- ARAÚJO, Emanuel. Negro de corpo e alma. In: Nelson Aguillar, organizador. *Mostra do Redescobrimto*, Negro de corpo e alma/Black in body and soul. São Paulo: Associação Brasil 500 anos de Artes Visuais. 2000.
- BERND, Zilá. O povo brasileiro mostra a sua cara; o negro e a construção do nacional em *Viva o povo brasileiro*. Estudos Afro-asiáticos/CEAA, Rio de Janeiro, n. 18, maio, 1990, p. 93-102.
- CALLALOO – A journal of African American and African Arts and Letters. African Brazilian Literature – A Special Issue. V. 8, n. 4, 1995
- CARVALHO, José Murilo de. *Pontos e bordados*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.
- COSTA, Angela Marques da. A violência como marca. SCHWARCZ, Lilia Moritz e SOUZA REIS, Leticia Vidor de. (Org.) *Negras imagens*; ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil. São Paulo: EDUSP, 1996.
- CUTI. “Ah, esses jovens brancos de terno e gravata!...” . Callaloo – A journal of African American and African Arts and Letters. African Brazilian Literature – A Special Issue. V.8, n. 4, 1995. p. 900.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Adriano Caldas. Rio de Janeiro: Fator, 1983.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Reinos negros em terras de maravilhas*. Belo Horizonte: FAL/UFMG, 1993. (Tese de Doutorado, inédita).
- FONSECA, Maria Nazareth Soares. O olhar estrangeiro sobre o negro no Brasil. In: III Colóquio de Estudos Brasil/Portugal. Séc. XVI-XIX, Anais, Belo Horizonte: PUC-Minas, 1997, p. 192 – 206.
- FERNANDES, Florestan. O mito da democracia racial. In: SEFFNER, Fernando. (Org.) *Presença negra no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EU/Porto Alegre, 1995. p.20-26.
- JORNAL DO BRASIL. O racismo comprovado em números. Sexta-feira, 12 de maio de 2000, p. 5.
- MARTINS, Leda. *A cena em sombras*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- MOURA, Clóvis. Sociologia do negro brasileiro. São Paulo: Ática, 1988.
- PEREIRA, Edimilson de Almeida. “Roda.” In: *Callaloo* – A journal of African American and African Arts and Letters. African Brazilian Literature – A Special Issue. V. 8, n. 4, 1995, p. 886.
- PEREIRA, Edimilson de Almeida e GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. *Ardis da imagem; exclusão e violência nos discursos da cultura brasileira*. Belo Horizonte, Mazza Edições, 2001.
- PROENÇA FILHO, Domicio. O negro na literatura brasileira. *Boletim Bibliográfico; Biblioteca Mário de Andrade*. São Paulo, v. 49, n.(1/4), jan.-dez. 1988, p. 76-109.
- QUEIROZ JUNIOR, Teófilo de. *Preconceito de cor e a mulata na Literatura Brasileira*. São Paulo: Ática, 1975, 123 p.

- RAMOS NETO. “Nós de pinho”: imaginária católica afro-brasileira em São Paulo. In: *Os herdeiros da noite – fragmentos do imaginário negro*, 1995.
- RENAN, Ernest. Qu’est- ce qu’ une nation? *Conférence faite en Sorbonne*, le 11 mars 1881. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Calmann -Lévy, 1947. v.1.
- RIBEIRO, João Ubaldo Ribeiro. *Viva o povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz e SOUZA REIS, Leticia Vidor de. (Org.) *Negras imagens*; ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil. São Paulo: EDUSP, 1996.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. Ser peça, ser coisa. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz e SOUZA REIS, Leticia Vidor de. (Org.) *Negras imagens*; ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 11-29.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. Questão racial no Brasil. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz e SOUZA REIS, Leticia Vidor de. (Org.) *Negras imagens*, ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 153-177.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *História da vida privada no Brasil*; contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.173-244.
- SEMOG, Éle. Alucinações. In: *Callaloo*. A journal of African American and African Arts and Letters. African Brazilian Literature – A Special Issue. V. 8, n. 4, 1995, p. 925.
- SODRÉ, Muniz. Uma genealogia das imagens do racismo. *Jornal Folha de São Paulo. Caderno Mais*. Domingo, 19 mar. 1995, p. 6.
- SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros; identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999.
- ZALUAR, Alba. Para não dizer que não falei de samba: os enigmas da violência no Brasil. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz e SOUZA REIS, Leticia Vidor de. (Org.) *Negras imagens*; ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 245-318.

CRÉDITO DAS IMAGENS

- p. 103 - *Jornal do Brasil*, sexta-feira, 12/05/2000, p. 5.
- p. 110 - *Os herdeiros da noite – fragmentos do imaginário negro*, 1995.
- p. 111 - *Os herdeiros da noite – fragmentos do imaginário negro*, 1995.
- p. 112 - *Arte e religiosidade no Brasil – heranças africanas*, II Encontro Nacional da Cultura, 08/11 a 07/12 de 1997. São Benedito, madeira, séc. XIX, coleção José Roberto Marcelino; Santa Efigênia, madeira, séc. XVIII, coleção CEAB; Santo Antônio de Cartageró, madeira, séc. XIX, coleção CEAB.