



“UM PRETO MAIS CLARINHO...”

ou dos discursos que se dobram nos corpos produzindo o que somos

Luís Henrique Sacchi dos Santos

RESUMO — “*Um preto mais clarinho...*” *Ou dos discursos que se dobram nos corpos produzindo o que somos.* Este artigo analisa representações culturais de corpo a partir da perspectiva dos Estudos Culturais. Tal campo de estudos possibilita o entendimento de que a educação se dá através de uma multiplicidade de espaços e produtos culturais, não se limitando à escola. O estudo aqui apresentado parte das observações realizadas em uma sala de aula de ciências de um curso supletivo para adultos/as trabalhadores/as metalúrgicos, para uma análise dos discursos (mídia, ciência, religião etc.) que vêm enfatizando a branquidade (a “raça branca”) como a norma a ser seguida. O argumento principal é o de que as representações culturais hegemônicas (aqui, a de branquidade) apresentadas por estes diferentes discursos estão produzindo identidades negras *dobradas* à branquidade. **Palavras-chave:** *representação cultural, identidade, corpo, branquidade, discurso, Estudos Culturais.*

ABSTRACT — “*A lighter black...*” *Or of the discourses that fold themselves in the bodies producing what we are.* This paper analyses cultural representations of body from the point of view of the Cultural Studies. Such perspective facilitates the understanding that the education is developed through a multiplicity of spaces and cultural products, not limited to the school. This study stems from the observations accomplished in a classroom of Sciences of a course for adults/workers/steel workers, for an analysis of the discourses (media, science, religion etc.) that has been emphasizing the whiteness (the “white race”) as the norm to be proceeded. The main argument is that the hegemonic cultural representations (here, the one of whiteness) presented by these different discourses are producing black identities folded to the whiteness.

Key-words: *cultural representation, identity, body, whiteness, discourse, Cultural Studies.*

Escrever sobre o corpo passa pela tentativa de compreender/constituir, de alguma forma, este tempo em que vivemos: tempo de contradições, no qual parece que, como em nenhuma outra época, vivemos tudo ao mesmo tempo e agora. Escrever acerca do corpo é, então, passar pelo prazer e pela dor, pelo avanço científico-tecnológico e pelo fosso que nos separa cada vez mais dos que podem e dos que não podem viver. Escrever sobre o corpo é falar sobre o gozo e, no seu complemento, sobre os limites dele próprio... É falar da doença, do câncer, da AIDS, do amor, da condição humana e de suas contradições. Mas é, também, como aqui mostrarei, na seção “um preto mais clarinho”, falar do que se discutia no cotidiano de uma sala de aula de ciências, na qual se referia, por exemplo, que um corpo (mais) branco era melhor que um corpo negro.

Bem, mas é preciso, até chegar o momento em que discuto a encarnação/a dobra da branquidade nos corpos negros, o que se dá a partir da seção “Um preto mais clarinho...”, situar o/a leitor/a pelos caminhos que percorri nesta composição. Assim, nos “Modos de fazer a investigação” descrevo as vicissitudes daqueles/as que realizam pesquisas em sala de aula, discutindo alguns aspectos relativos às teorizações pós-modernas em etnografia e relativizando, sobretudo, minha capacidade de observar/descrever/constituir o que lá se passava. Em “A dobra e a encarnação” articulo a construção do sujeito pelo discurso, discutindo como este se faz carne, isto é, como as marcas da cultura se tornam marcas nos corpos —superfícies de inscrição. “Enunciação: constituindo sujeitos” é a seção na qual discuto, por assim dizer, as especificidades da análise enunciativa, argumentando a partir de Michel Foucault, mais especialmente a partir de autores/as que *trabalham* com ele, que a análise de enunciados não se dá a partir da fala do indivíduo, mas que procura, justamente “ouvir” que discursos o produziu enquanto sujeito. Finalmente, na seção que antecede “Um preto mais clarinho”, apresento o conceito de *representação cultural* tal como ele vem sendo entendido no campo dos Estudos Culturais.

Dos modos de fazer a investigação

Descrevo neste trabalho uma parte das análises que empreendi em minha dissertação de mestrado¹, cuja pesquisa empírica se realizou em uma sala de aula de ciências de um curso de supletivo de primeiro grau noturno voltado para o atendimento de adultos/as trabalhadores/as metalúrgicos/as que estavam estudando, como parte de suas atividades curriculares, o corpo humano. Empreendi uma investigação do tipo etnográfico, utilizando princípios da *observação-participante* que, como uma metodologia de investigação, pressupõe que é somente através da imersão no cotidiano de uma outra cultura, de um outro grupo que o/a pesquisador/a pode chegar a compreendê-la (Caldeira, 1988, p.136). Tal imersão no cotidiano entretanto — diferentemente das compreensões mais clássicas de

etnografia, que “simplesmente”² descreviam a partir do ponto de vista do etnógrafo os grupos, as culturas observadas — passa, segundo algumas teorizações em antropologia pós-moderna (Caldeira, op. cit.; Tyler, 1992; Vasconcelos, 1996), pelo deixar-se habitar dos diferentes movimentos, fluxos e reconfigurações que a investigação vai assumindo, colocando em questão, sobretudo, os limites de se conhecer o outro. Tais teorizações, como aponto a seguir, questionam precisamente o papel do autor no texto etnográfico (Caldeira, op. cit.). Além disso, elas passam também pela compreensão de que tal imersão não se dá de forma igualitária; não passando de um truque (um engano) fazer que o/a observado/a pense que partilhemos daquela cultura na mesma posição que ele/a. Na opinião de Stephen Tyler (1992, p.292) o/a pesquisador/a nada mais faz do que fingir participar.

Desta estada junto ao grupo resultou um *diário de campo*, no qual registrei todos os movimentos, as leituras de tempo e de espaço que empreendi, as diferentes falas, enfim, aquilo que lá *vi, ouvi, vivi*. Embora habitado por aquelas diferentes personagens que falavam por si em diferentes situações, quando o gravador estava ligado e eu transcrevia as suas falas, quando apresentavam seus trabalhos para que eu os copiasse, quando eram fotografados/as e quando tiravam fotografias etc, aquilo que foi marcado, que virou texto cunhado no papel, nada mais é do que a minha narrativa; é a história que estou contando, daquilo que eu, com meus olhos de aprendiz-pesquisador, passei a olhar como importante e que constituí como relevante para o trabalho. Apesar de habitado por eles/as, minha voz é unívoca, só posso falar por mim. Nesse sentido, apesar de ter incluído na análise estes diferentes materiais, a questão da representação — quem fala? — permanece: sou eu que escrevo *aqui*, com meus/minhas interlocutores/as — autores/as e leitores/as; como diz Clifford Geertz (1988, p.63), referindo-se a essa situação, toda descrição etnográfica é sempre a descrição de quem escreve e não a de quem é descrito³.

Ciente de minhas limitações como pesquisador, procurei, tal como refere Teresa Caldeira (1988, p.133), rejeitar as descrições holísticas, interrogar-me sobre os limites de minha capacidade de conhecer o outro, expor minhas dúvidas, bem como o caminho que me levou à interpretação/análise — sempre parcial, situada. Isto porque o/a pesquisador/a “nunca esteve ausente de seu texto e da exposição dos seus dados”, mas ele/a mesmo/a os produz como seu instrumento privilegiado de pesquisa (ibid., p.134). Questiona-se, nesse tipo de investigação, a legitimidade “dada” ao/à pesquisador/a para falar/escrever, isto é, representar o outro. Tais questões passam pela compreensão de que tomamos nossas práticas culturais, nosso ponto de vista como naturais e a partir deles olhamos para as outras práticas, para os outros grupos como se eles fossem “exóticos/alienígenas”. Para autores como Bruno Latour (1994), uma das formas de relativizar o lugar do qual se fala do outro (em meu caso, daqueles/as alunos/as) é, de igual forma, discutir os rituais e as convenções acadêmicas que dão legitimidade para aquele/a que fala/escreve sobre o outro, e daquilo que o/a autoriza a falar (em meu caso,

ter empreendido outros estudos em nível acadêmico, ter recorrido a outros/as autores/as etc). Nas palavras deste autor, isto significa fazer em casa (o “mundo acadêmico”) o mesmo que se faz em outros lugares (na sala de aula de ciências, por exemplo). Embora não me tenha empenhado na relativização do mundo acadêmico, devo dizer que, abstraindo se estas convenções que me colocam e me legitimam em tal lugar, a posição de que falo não difere muito daquela de onde os/as estudantes do supletivo falavam. Entretanto, ao dizer isto, não estou me eximindo de falar sobre o que *lá*⁴ observei/participei, mas, antes, tentando relativizar *minha leitura*, precisamente para marcar que o quê estou falando *aqui* é resultado de um movimento pendular de ‘buscar’ os ditos (os enunciados) no *Diário de Campo*, resultado da experiência de *lá* ter estado, e de escrevê-los *aqui*, lendo-os e apresentando-os, agora, como *texto*. Um texto sobre o qual foi possível fazer outras leituras, compor outras escritas e outros textos⁵.

A dobra e a encarnação

Um poema, uma música:

Me vejo no que vejo
Como entrar por meus olhos
Em um olho mais límpido
Me olha o que eu olho
É minha criação isto que vejo
Perceber é conceber
Águas de pensamento
*Sou a criatura do que vejo*⁶.

Interessante caminho, este, que a poesia traça na constituição das coisas no mundo: *Me vejo no que vejo / Sou a criatura do que vejo*.

Em poucas palavras: minha leitura desse poema faz com que eu o aproxime das questões relativas à constituição do sujeito pelo discurso. Isso porque não nascemos prontos, com uma personalidade definida que nos acompanha até o fim dos dias (um eu preexistente, centrado, interior — uma identidade biológica), mas, antes, nos tornamos sujeitos dos discursos que nos interpelaram, que nos produziram. Michel Foucault (1995) mostrou, em sua análise de *Las Meninas*, o deslocamento que ocorre dessa noção de sujeito, que passa de ator central para *sujeito do discurso* (diante do quadro de Velasquez: *me vejo no que vejo, sou a criatura do que vejo*).

Com essas breves colocações já anuncio que, na perspectiva aqui adotada, não é o sujeito enquanto individualidade (aquilo que ele diz ser), mas o discurso que o produz, através de suas relações de poder/saber, que será tomado como objeto de análise.

Quando nos reconhecemos (isto é, nos identificamos) em um determinado discurso podemos dizer que esse já se encarnou em nós, já se fez corpo. Isto não quer dizer, no entanto, que possamos ser interpelados por todos os discursos, porque cada indivíduo é já sujeito de vários discursos; o que significa, também, dizer que “os novos significados não se constróem sobre uma folha de papel branco e, sim, devem disputar espaços na pluralidade de significações (Pinto, 1988, p.41). Em outras palavras, existe sempre um “‘já sujeito’ que em grande medida determina as formas de sujeição e conseqüentemente o próprio movimento do discurso” (ibid., p.42).

Os discursos confluem, estão circulando, disputando espaço e prestígio pelo exercício de relações de poder. Há, contudo, uma superfície, uma “linha de fora”, por onde eles deslizam e adquirem significado ao fazerem tensão. Nesse ponto de tensão imerge uma invaginação, uma *dobra*⁷ que se aprofunda, que “puxa” as duas extremidades da superfície tensionada pelo “peso” da dobra e elas se unem. A dobra está feita. A dobra somos nós, é a encarnação, o discurso feito carne. A dobra é o processo de subjetivação — “o sujeito como uma prega da exterioridade” (Díaz, 1995, p.97). A dobra somos nós, pondo dentro de nós a exterioridade, agora interioridade.

Interessa-me, aqui, discutir o processo de subjetivação, que se faz pela dobra (Deleuze, 1988, p.111), para explicar como o discurso se faz carne, como o corpo incorpora/encarna as marcas de uma cultura. Ou ainda, como nos reconhecemos como sujeitos de um determinado discurso sobre o corpo. Esse discurso nomeia, hierarquiza, atribui valores, distribui significados e, dessa forma, por aquilo que ele enuncia e por seus aparatos, imprime em cada um de nós modos de nos conhecermos.

O discurso tem essa incrível plasticidade de se fazer carne, de se dobrar e formar a prega, o forro, o exterior que se torna nós e constitui o que somos — uma singularidade cunhada pelo discurso. Processo de subjetivação que constrói o real, sempre como um produto das representações que o constituíram e que, em articulação constante continuam a constituí-lo (Costa, 1995, p.109). Um real que tem (como veremos adiante), sempre, conseqüências reais para pessoas reais (Dyer, 1993, p.3).

O corpo, analisado como uma escrita, se faz texto, através de tais processos de dobra/de encarnação que nele inscrevem histórias, que “invocam” a memória de tais inscrições. O corpo pode ser considerado como um livro, uma superfície de inscrição; de “escritas provisórias” (que se apagam com a água) como podemos “ler” em algumas cenas do filme de Peter Greenway, *O livro de cabeceira*⁸, ou de escritas que se marcam “para sempre” produzindo elas mesmas, através de seus enunciados, os corpos — como também pode ser “lido” no filme.

A partir dessa metáfora da escrita, do texto, o corpo pode ser visto, também, como uma tradução, tanto biológica, quanto cultural. Ele é tradução de uma herança biológica porque, como seres humanos, temos uma história filogenética em comum com os não-humanos: somos descendentes por reprodução — não ape-

nas dos antepassados mais diretos, mas também de uma linhagem muito distinta que se estende no passado até mais de 3 bilhões de anos. Além disso, o corpo pode ser considerado uma tradução biológica porque gera o que somos a partir de uma informação genética, aquilo que se traduz como uma identidade de parentesco, que dá uma certa semelhança de características, tais como cor de olho, cor de cabelo, traços físicos, predisposição a doenças etc.

Mas o corpo é também uma tradução da cultura, na medida em que sobre ele se inscrevem modos de ser e sentir que são incorporados e que se expressam (se traduzem) naquilo que somos. Assim, o corpo traz em si as marcas — as letras, para continuar a metáfora— de uma cultura, as quais podem ser lidas e assim indicar onde esse corpo se constituiu. Essas marcas, visíveis ou invisíveis — que mesmo não se mostrando como cicatrizes visíveis na pele, podem constrianger, maravilhar, capturar ou condoer ao/à que olha — se expressam como engendramento de uma cultura; modos de vida/práticas que se imprimem/dobram/vergam no corpo expressando o resultado de um disciplinamento, de uma dobra sobre si mesmo. Nesse sentido, é elucidativa a colocação de Jorge Larrosa (1994 p.45) ao falar sobre a contingência histórica e cultural da experiência de si como algo que deve ser transmitido e aprendido; ele refere que toda cultura deve transmitir um certo repertório de modos de experiência de si e que todo novo membro de uma cultura deve aprender a ser pessoa em alguma das modalidades incluídas nesse repertório.

Assim, o corpo carrega uma história, tanto social quanto individual; marcas sociais tornam-se marcas subjetivas — aquilo que o “ruído” da exterioridade, enquanto dobra, em nós faz corpo. Sempre tradução de um texto, trabalho de colocar o corpo social ou individual sob a escritura de uma lei.

Todo o trabalho, toda a escritura, no entanto, precisa de instrumentos, de aparelhos de encarnação que façam com que os corpos digam os códigos. Eles, aliás, como refere Michel de Certeau (1994), “só se tornam corpos graças à sua conformação a esses códigos” (p.240). Códigos, leis que se inscrevem nos corpos através de diferentes instrumentos (de escarificação, de tatuagem, de iniciação primitiva, da justiça...) que trabalham o corpo (ibid., p.232). Tais instrumentos, pois, são tanto materiais (aparelhos ortopédicos, cintas, espartilhos, academias de ginástica, exames médicos etc), quanto discursivos (da medicina, da biologia, da educação física, da beleza, da postura, dos bons modos, das terapias corporais, da moral etc).

Neste trabalho, no entanto, não vou falar dos instrumentos materiais que marcam o corpo físico — o corte, a escarificação, a cicatriz —; pretendo, pelo contrário, falar de um instrumento, que não é lâmina, correia, agulha ou punhal, mas que é igualmente incisivo, marcando mais fundo e, na maioria das vezes, “mais docemente” a própria carne, se fazendo ele próprio carne/corpo. O texto, a palavra, tais são os instrumentos que inscrevem a carne, “que a escritura transforma em corpo” (ibid., p.237). A operação desses instrumentos consiste, pois, em

“conformar um corpo àquilo que lhe define um discurso social”; tornar os corpos “relatos humanos, ambulantes e passageiros” (ibid., p.237). É, enfim, essa maquinaria (texto, palavra) que transforma os corpos individuais em corpo social, fazendo-os produzir o texto de uma lei (ibid., p.233).

Segundo Certeau (1994, p.239) os instrumentos contemporâneos de escrever o corpo realizam duas operações principais: tirar do corpo o que lhe sobra (elemento demais, enfermo ou inestésico); acrescentar o que lhe falta. Assim, de acordo com essas duas operações, os instrumentos se destinam a cortar, arrancar, extrair, tirar ou inserir, colocar, colar, cobrir, reunir, coser, articular etc (ibid.). Estranha maquinaria esta, na qual os mesmos que extraem inserem, os mesmos que arrancam colam. Tirar e acrescentar mantêm os corpos submetidos a uma norma que visa fazer com que eles digam, novamente e sempre, o código. Aos corpos que fogem ao código, à *diferença*, resta a intolerância, a doença, a descompostura. O trabalho dos instrumentos visa realizar uma língua social, tarefa imensa de ‘maquinar’ os corpos para que eles *soletrem uma ordem* (ibid., p.240).

No entanto, por que isto funciona? Por que “colamos” nossos corpos a tais discursos? Certeau fala das ‘discursividades sociais’, as quais ele refere como uma credibilidade do discurso que faz os crentes se moverem. Tal credibilidade produziria praticantes, pois “*fazer crer é fazer fazer*” (ibid., p.241, destaque do autor). Mas também um fazer se mover. Assim,

como a lei é já aplicada com e sobre corpos, ‘encarnados’ em práticas físicas, ela pode com isso ganhar credibilidade e fazer crer que está falando em nome do ‘real’. Ela ganha fiabilidade ao dizer: ‘Este texto vos é ditado pela própria Realidade’. Acredita-se então naquilo que se supõe real, mas este ‘real’ é atribuído ao discurso por uma crença que lhe dá um corpo sobre o qual recai o peso da lei. A lei deve sem cessar ‘avançar’ sobre o corpo, um capital de encarnação, para assim se fazer crer e praticar. Ela se inscreve portanto graças ao que dela já se acha inscrito: são as testemunhas, os mártires ou exemplos que a tornam digna de crédito para outros. Assim se impõe ao súdito da lei: ‘Os antigos a praticaram’ ou ‘outros assim acreditaram e fizeram’, ou ainda: ‘Tu mesmo, tu levas já no teu corpo a minha assinatura’ (ibid., p.241-242, destaque meu).

Em outras palavras, e retomando aqui as colocações de Céli Pinto (1989) acerca de o sujeito não ser um papel em branco, o discurso normativo sobre o corpo só “cola” se houver um substrato, “um texto articulado em cima do real e falando em seu nome, isto é, uma lei historiada e historicizada, *narrada por corpos*” (Certeau, 1988, p.241, destaque meu). Pois a lei (o discurso) joga com o corpo, ela diz: “dá-me o teu corpo e eu te darei sentido, dou-te um nome e te faço uma palavra de meu discurso” (ibid.). Tal é, então, a operação, fazer o corpo dizer a palavra, ser reconhecido por ela, tornar-se visível no dizível.

Enunciação: constituindo sujeitos

Mas o que se diz sobre o corpo?

Esta é uma pergunta bastante pretensiosa, ampla e escorregadia, porque ela pressupõe que se encontrem parâmetros, categorias, que se faça juízos de valor, que se estabeleçam critérios de aferição de verdade; o que, a partir da perspectiva de análise aqui adotada, é bastante problemático. Afora isso, na maioria das vezes, encontramos aquilo que procuramos. Contudo, se a faço é para poder discutir algo do que se ouve, do que circula sobre o corpo... Pretendo prestar atenção a alguns ‘ruídos’, a alguns ‘murmúrios’... a um DIZ-SE.

Muito se diz sobre o corpo. E não há um único alguém, um tipo de alguém a dizer sobre ele. Este lugar do dizer é uma posição múltipla, ocupada por muitos e por ninguém em definitivo. Mas é desse lugar que todos falam e são emitidos alguns enunciados⁹, ou ainda, dele se repetem enunciados.

O sujeito é, nessa perspectiva, uma *função vazia*, na qual “um único e mesmo indivíduo pode ocupar, alternadamente, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes sujeitos” (Foucault, 1995b, p.107). Para ocupar tais posições, contudo, ele precisa sempre se sujeitar, se identificar com algum discurso (Foucault, 1995c, p.235). Deleuze (1988), ao comentar sobre *A arqueologia do saber*, refere que o sujeito é uma variável ou um conjunto de variáveis do enunciado; “o sujeito é um lugar ou posição que varia muito segundo o tipo, segundo o limiar do enunciado” (p.64). É nesse sentido, argumenta Stuart Hall (1997a, p.56), que o discurso traz implicações radicais para a teoria da representação, pois embora os indivíduos variem quanto à classe, ao sexo, ao gênero, à etnia etc, eles não serão capazes de dar significação a tais diferenças até que eles se identifiquem com aquelas posições de sujeito que o discurso constrói.

Se o discurso faz e se faz gente, isto é, constitui e se torna gente, não é a fala da gente que se deve ouvir, mas o que o discurso diz/enuncia, é nele mesmo que vamos buscar suas regras de formação (Foucault, 1995c, p.89). Assim, quando alguém fala “eu me acho feia”¹⁰, não é esta fala enquanto ato ilocutório/coisadita que deve ser analisada, tentando-se aí procurar as razões que a levaram a se achar feia. Não é a palavra, não é a frase ou a proposição que se deve analisar, elas em si não são os enunciados, embora em algumas situações possam sê-lo, conforme refere Esther Díaz (1992, p.16). Por mais que tentemos “forçar” as palavras, as frases ou as proposições a nos dizerem algo, elas só dizem o que é da linguagem que as ‘contém’ (Deleuze, 1988, p.68). A partir da perspectiva de análise que aqui adoto também não é na psicanálise, por exemplo, no íntimo da psique, que se deve buscar a explicação, em um suposto complexo (inato ou não) de inferioridade; ela até pode falar deste lugar que, como um discurso poderoso, institui realidades, mas, considerando a análise enunciativa, tal como proposta por Foucault, não é aí que se encontra a questão. É, pelo contrário, *abrindo* ou *rachando* as palavras, as frases, as proposições que poderemos extrair delas os

enunciados (Deleuze, 1988, p.61). Eles, formas de expressão que “nunca estão ocultos e no entanto não são diretamente legíveis, sequer dizíveis”¹¹ (ibid., p.62). Eles, também, não estão escondidos — “nunca existe segredo, embora nada seja imediatamente visível, nem diretamente visível” (ibid., p.68). Segundo Deleuze (ibid.) “cada época diz tudo o que pode dizer em função de suas condições de enunciado” — sua episteme —, posto que “atrás da cortina não há nada para se ver, mas seria ainda mais importante, a cada vez, descrever a cortina ou o pedestal, pois nada há atrás ou embaixo”. Nesse sentido é no próprio dito, no próprio enunciado, que se deve buscar o que se diz sobre o corpo. Como lembra Foucault (op. cit.),

por mais que o enunciado não seja oculto, nem por isso é visível; ele não se oferece à percepção como portador manifesto de seus limites e caracteres. (...) Ele tem essa quase-invisibilidade do ‘há’, que se apaga naquilo mesmo do qual se pode dizer: ‘há tal ou tal coisa’ (p.128).

E, mais adiante, ele prossegue:

nem oculto, nem visível, o nível enunciativo está no limite da linguagem: não é, em si, um conjunto de caracteres que se apresentariam, mesmo de um modo não sistemático, à experiência imediata; mas não é tampouco, por trás de si, o resto enigmático e silencioso que não traduz. Ele define a modalidade do seu aparecimento: antes sua periferia que sua organização interna, antes sua superfície que seu conteúdo (p.130).

Para Foucault (1995c), o enunciado não é uma estrutura, mas sim uma função de existência, “...uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço” (p.99). Como refere Díaz (1992, p.16), a partir do próprio Foucault, “o enunciado é uma função de existência que pertence aos signos, mas que se imbrica nas coisas, interatua em dispositivos”. Por essa característica, “os enunciados produzem objetividade”. Isto é, eles constituem uma dada materialidade, que assumo aqui como a encarnação, a dobra que o discurso marca na carne fazendo o corpo. Um corpo discursivamente real. Discursivamente porque, embora coisas como dor, deformidade física, doença e diferença entre os sexos e a cor da pele, por exemplo, existam efetivamente, elas só adquirem significado — fazendo a dor, a deformidade, a doença e as diferenças sexuais e de cor de pele serem mais, ou menos, sentidas — pelo discurso.

Segundo Foucault (1995c, p.133), para que um enunciado se realize são necessários quatro elementos: *um referencial*, princípio de diferenciação; *um sujeito*, posição múltipla que pode ser ocupada, em certas condições, por indivíduos indiferentes; *um campo associado*, domínio de coexistência com outros enunciados; e *uma materialidade* — que corresponde a “coisas efetivamente ditas, escritas, gravadas em algum tipo de material, passíveis de repetição ou reprodução, ativadas através de técnicas, práticas e relações sociais” (Fischer, 1996, p.105).

A análise dos enunciados que, conforme Foucault (1995c), não se procede por dedução linear, “mas por círculos concêntricos” (p.132), não pretende ser totalizadora, no sentido de esgotar todas as possibilidades da linguagem, de tudo o que foi dito, é muito mais aquilo que é abstraído do que aquilo que está posto. Nas próprias palavras de Foucault (op. cit.),

pondo em jogo o enunciado frente à frase ou à proposição, não se tenta reencontrar uma totalidade perdida, nem ressuscitar (...) a riqueza do verbo, a unidade profunda do Logos. A análise dos enunciados corresponde a um nível específico de descrição (p.125, destaque do autor).

Descrever um enunciado é, pois, mais do que isolar e descrever uma frase, uma palavra ou um ato ilocutório; sua descrição situa-se em suas condições de existência, no jogo de posições possíveis para um sujeito, em um campo de coexistência, em sua materialidade (ibid.). E, nesse sentido, a análise enunciativa só pode se referir a coisas ditas, a frases que foram realmente pronunciadas ou escritas, a elementos significantes que foram traçados ou articulados (ibid., p.126)

Segundo Foucault (ibid.), a análise enunciativa é uma análise histórica, porém não interpretativa, pois

às coisas ditas, não se pergunta o que escondem, o que nelas estava dito e o não-dito que involuntariamente recobrem, a abundância de pensamentos, imagens ou fantasmas; mas ao contrário, de que modo existem, o que significa para elas o fato de se terem manifestado, de terem deixado rastros e, talvez, de permanecerem para uma reutilização eventual; o que é para elas o fato de terem aparecido (p.126).

Assim, nada está latente — atrás da cortina, como já referi acima a partir de Deleuze —, não existe enunciado latente, tudo está dito na linguagem, “de um modo ou de outro, as coisas ditas dizem bem mais que elas mesmas” (ibid., p.127). As palavras em si mudam de sentido — polissemia —, de acordo com seu uso e o contexto onde se aplicam, mas a base enunciativa permanece a mesma (ibid.).

Também não é no corpo que se deve buscar entender este processo — de encarnação/subjetivação —, embora a sua leitura seja, muitas vezes, visível. É nos instrumentos de encarnação que se busca constituir o entendimento; naqueles instrumentos que, como já referi a partir de Certeau (1994, p.240), visam fazer o corpo dizer o código.

Assim, a análise que aqui apresento consistiu em encontrar no próprio texto os enunciados; deixei que minhas anotações, que o *Diário de Campo* ficasse em silêncio, para logo fazê-lo falar. A operação consistiu, como diz Foucault (1995c, p.8), em transformá-lo em um monumento, não para dizer de que material ele é feito, sua procedência, quem o fez etc — no caso em questão: as pessoas e suas origens. Transformar em monumento um texto consiste em multiplicá-lo, relacioná-lo com outras práticas, com outros enunciados do mesmo e de outros campos, bem como fazer a relação entre as memórias dos enunciados.

Representação Cultural

Em função do que já foi colocado parece-me oportuno perguntar: como o corpo, enquanto uma construção cultural, articula-se com as identidades sociais e o currículo? Em outras palavras, como o que se diz sobre o corpo, nos diferentes espaços culturais, atua na constituição de identidades?

Para tentar responder a tais questões penso que é preciso discutir a constituição das *representações culturais*, uma vez que estas fazem parte do “processo de manutenção e criação de identidades sociais” (Silva, 1995, p.198) e funcionam, no currículo, como o nexa com o poder (ibid., p.200).

Cabe dizer, então, que nesse contexto a representação não será nem considerada como um reflexo de uma significação preexistente no mundo dos objetos/das coisas, das pessoas ou dos acontecimentos; tampouco será tomada como expressão daquilo que alguém quer falar/mostrar a partir de sua interpretação pessoal. O conceito de *representação cultural*, tal como o emprego aqui, está ligado à mudança/virada lingüística e cultural, que trouxe para o cenário o caráter constitutivo da linguagem, e diz respeito à produção de significados sociais através da linguagem. Diferentemente das duas acepções anteriores, a que agora apresento reconhece que as coisas não têm sentidos/significados inerentes, mas que nós os construímos utilizando sistemas de representação. Em outras palavras, “é a linguagem que dá sentido ao mundo” (ibid.).

Dessa forma, como sujeitos do discurso, “colamos” nossos corpos às representações que se apresentam para nos constituir. Contudo, cabe dizer que essa “colagem” não se dá sem resistências, posto que os significados não são fixos ou essenciais e a eles dá-se sentido de acordo com a forma como os interpretamos/lemos — forma esta definida pelos discursos que nos acessaram. Em relação a isso, Hall (1997a) comenta:

os significados que damos, como observadores/as, leitores/as ou ouvintes, nunca é exatamente o significado que foi dado pelo/a orador/a, escritor/a ou outro/a observador/a (...) O/a leitor/a é tão importante quanto o/a escritor/a na produção do significado. (...) Os sentidos que não são recebidos e interpretados inteligentemente não são, de nenhum modo, significáveis (p.32-33, destaque do autor).

Na mesma direção, Richard Dyer (1993, p.2) assinala que as formas culturais não determinam um único significado, mas que as pessoas atribuem diferentes significados a elas, de acordo com os códigos culturais de que dispõem. Isso não quer dizer, no entanto, que as pessoas possam fazer as representações significarem o que elas queiram que signifiquem: “estamos todos/as restringidos/as pela visão e pela leitura dos códigos aos quais temos acesso (onde estamos situados/as no mundo e na ordem social) e por quais representações há para vermos e lermos” (Dyer, ibid.).

A discussão que se trava em relação às “políticas de identidade”¹² passa, então, pela contestação dos significados que se apresentam para nos comportar. Eles, cabe lembrar, sempre carregam a marca de poder que os produziu e não existem previamente como coisas no mundo; antes, são criados, construídos, produzidos pela linguagem, que acaba por constituir a “realidade” (Silva, 1995, p.199). Aquilo que chamamos de mundo real (realidade), no entanto, nunca é diretamente conhecido, uma vez que “qualquer real” já é, sempre, produto das representações. Similarmente, Henry Giroux (1995) refere que “existe uma realidade fora dos textos e da política cultural, mas não é uma realidade que possa ser compreendida fora de uma política de representação” (p.135). Há contudo autores como Dyer (1993, p.4) que, mesmo considerando o “real” como uma construção discursiva, fruto das próprias representações, apontam para a possibilidade de se falar em um real anterior ao discurso. Segundo ele, “há variações na coloração da pele, há diferenças genitais, há diferentes práticas sexuais — as representações são organizações da percepção destas em compreensibilidade, uma compreensibilidade que é sempre frágil; cifrada, em outras palavras, humana” (Dyer, *ibid.*).

O importante a ser ressaltado a partir dessas colocações é o questionamento do “real” como um produto das representações (Pollock, 1990, p.203). Tal questionamento se faz necessário, uma vez que a maneira como somos vistos determina, em parte, o modo como somos tratados. Da mesma forma, tratamos os outros a partir daquilo que “vemos” e, tais visões são instituídas pela representação (Dyer, 1993, p.1). Neste “jogo de poder” de ver e ser visto/a, há aqueles/as que podem afetar os lugares e direitos de outros, posto que “as representações (...) têm conseqüências reais para pessoas reais”; elas “delimitam e habilitam o que as pessoas podem ser em uma dada sociedade” (Dyer, 1993, p.3).

Mais do que “simplesmente” descrever/apresentar, as representações estão ativamente produzindo os grupos, as pessoas, a cultura de que fala, suas identidades. Além disso, neste processo de produção já estão tecidas relações de poder e regulação, instituídas por identidades sociais hegemônicas (branquidade, heterossexualidade...) que se apresentam como os parâmetros a partir dos quais se vê os demais grupos, pessoas e culturas como diferentes — sendo atribuído um determinado valor a esta diferença, geralmente em defasagem sob o ponto de vista de tais identidades hegemônicas. Parte do trabalho ao se analisar representações culturais passa, então, por mostrar o processo de construção de significados em meio a intensas disputas de poder, onde quem fala, o que fala e como fala tem profundas implicações para a vida das pessoas apresentadas. Assim, a questão que se coloca é: como estas “identidades sociais hegemônicas podem ser contestadas e subvertidas?” (Silva, 1995, p.198).

Considerando-se essas colocações e retomando aquelas de Dyer quanto à existência física/material das diferenças, pode-se dizer, então, que a questão não reside em negar a existência de diferenças que sejam perceptíveis pelo olhar — as diferenças de cor, as diferenças entre os sexos e as diferentes práticas sexuais, as incapacitações físicas, as doenças como o câncer e a AIDS —, mas, sim, inter-

rogar-se acerca do modo como falamos delas, de que lugar falamos, o que tomamos como parâmetro para estabelecer comparações de normalidade, que intertextualidades estabelecemos etc. Olhar e linguagem atuam em conjunto na nomeação/constituição destas posições.

A partir da perspectiva dos Estudos Culturais, a representação é estudada como uma das práticas centrais que produzem a cultura, mais especificamente o que se denomina de ‘circuito da cultura’ (Hall, 1997a, p.1). Circuito porque a cultura passa a ser entendida como “significação compartilhada”, como aquilo que adquire sentido através de diferentes práticas sociais partilhadas — pela linguagem — nos mais variados grupos sociais. Todavia, a despeito de ser uma das práticas centrais no ‘circuito da cultura’, a representação não “funciona” sozinha, ou mesmo possui maior relevância que as demais que compõem/explicam tal circuito; como um circuito, não é linear, nem sequencial. A *identidade*, a *produção*, o *consumo* e a *regulação* são as demais práticas que, em *articulação*, explicam os processos de significação de uma cultura. Este conceito, o de *articulação*, torna-se importante, aqui, porque pressupõe que o entendimento de uma dada situação não pode ser explicado/constituído somente através de um dos “elos” do circuito (o da produção, por exemplo), mas antes, que é a articulação — “união temporária, não necessária, absoluta ou essencial por todo tempo” —, a combinação dos diferentes processos que permitem que se comece a explicar um processo (Du Gay et al, 1997, p.3). Nesse sentido, devo dizer, a análise que empreendi, embora em alguns aspectos considere alguns dos demais componentes do ‘circuito da cultura’, “agarra-se” ao conceito de representação cultural para explicar o recorte que caracteriza o trabalho aqui apresentado.

Na tentativa de compor alguma resposta às perguntas que fiz ao início dessa seção, passo a seguir a alinhar alguns trechos extraídos do diário de campo, nos quais havia referência às questões de “raça”, com alguns dos espaços e produtos culturais (mídia, brinquedos, religião, sexualidade, biologia) que apresentam determinadas representações de negritude, ou mais especificamente de branquidade, as quais argumento operarem na constituição de identidades — para além dos “corpos brancos” — dos “corpos negros”. Nesse sentido, como já referi anteriormente, parto destes trechos, das falas dos/as alunos/as do supletivo para analisar os discursos (e não aquilo que os/as alunos/as diziam) que circulam acerca da diferença entre as “raças”.

Um preto mais clarinho...

*Leite é branco. Branco é paz. Que em 98 os dois estejam com você*¹³.

Há vários outros significados atrelados à “palavra” branco, mas nesta cadeia de significações somente a paz é “puxada” da trama. É esta representação que o anúncio quer nos passar: branco como paz. Contudo, não podemos nos esquecer

de que, também nessa cadeia de significações, branco está em oposição a preto/negro; que ele se situa, antes, no par binário: **branco/negro**, onde ao branco se atribui os significados de paz, luz, claridade, vida..., enquanto que preto/negro remete para luta, escuridão, luto, morte¹⁴.

Como discursos, esse anúncio e outros associados a ele¹⁵, que vendem o café da mesma marca, funcionam como *'eugenistas pós-modernos'*. Pensei nessa designação porque acredito que eles cumprem, como pedagogias culturais¹⁶, uma função educativa "explícita": ensinar que quanto mais branco/a se for, melhor se é. Um discurso que, como mostrarei a seguir, se insere em uma narrativa que atravessa este século.

Agora, um café à altura do nosso leite. Café e leite se misturam, o resultado é uma cor parda, variável, que pode "puxar" mais para o branco, ou mais para o preto. O resultado, contudo, é uma "mistura saborosa" que é produto nacional (de consumo): o café com leite/a mulata. Esta representa a "nossa cultura, a cultura brasileira, do samba, da miscigenação" (Giacomini, 1994, p.218)¹⁷. Faço aqui um jogo de palavras para referir o apagamento da diferença (da cor), quando se enfatiza que precisamos de paz/precisamos de branco. Isso soa como homogeneidade, apagamento das diferenças; quanto mais ela (a cor) puder ser apagada, misturada (em uma caldeirão de raças¹⁸, talvez) melhor — tentativa de estabelecer uma identidade única. Se há um/a preto/a à altura de um/a branco/a, então, eles podem se misturar, se cruzar. Certamente isso não está posto na perspectiva eugenista 'clássica', que prima pela segregação¹⁹, mas estou pretendendo argumentar que o branqueamento, a "miscigenação"²⁰, seja através da mistura das raças ou de recursos médicos e estéticos, é uma prática inserida neste discurso.

Esses "novos eugenistas" (pós-modernos), cuja figura mais conspícua em termos de incorporamento de tal discurso é, sem dúvida, o mutante Michael Jackson²¹, re-apresentam — porque ele nunca deixou de circular — o discurso da supremacia branca. Ele agora se dá, contudo, por outros aparatos, não são mais só os médicos, os educadores e a literatura que se ocupam do tema da mistura de raças; hoje ele está em toda parte: quando se bebe leite, quando se toma café. Uma das coisas que tal discurso parece dizer é: quanto mais branco/a você for melhor aceito/a você será — mas por quem? Em que situações? De que lugar? Em minha leitura o que está em jogo são as estratégias de branqueamento que, no corpo, não se dão somente no clarear da pele, no alisar dos cabelos²², mas especialmente nos modos de se ver em relação aos/às brancos/as e de ocupar as posições de sujeito construídas por tais discursos. Relato a seguir, a partir de uma das passagens registrada no *diário de campo*, a partir da qual apresento o que venho entendendo por esse incorporamento.

Em uma das atividades desenvolvidas em sala de aula, na qual deveriam fazer a substituição de partes de seus corpos que menos gostassem por outras escolhidas a partir de fotografias contidas em revistas, o único aluno negro da

aula²³ falou, na apresentação de seu trabalho que ele era peludo e magro, tal como a foto do nadador, de cor branca, que ele havia colado em seu cartaz²⁴. Logo após a sua apresentação, conhecendo suas constantes brincadeiras/piadas em relação aos sujeitos de cor negra, perguntei-lhe se gostaria de mudar de cor. Ele disse que não, que colara aquela figura porque não encontrara fotografias de pessoas negras nas páginas das revistas. Ele argumentou a favor de sua resposta dizendo que as revistas eram racistas e que fazia pouco tempo que havia saído “uma revista pra negrão”, referindo-se à revista *Raça Brasil*. Dando seqüência à conversa, ele disse que não existem bonecas negras e que, mesmo, sua filha tem uma *Barbie* loira. As fábricas, diz ele, ao fazerem bonecos/as negros/as, fazem-nos/as muito pretos/as e, por isso, as crianças se assustam e não os/as querem; “*eles tinham que fazer uns bonecos mais clarinhos*” (Diário de Campo, 12/11/96, p.93, ênfase minha)²⁵.

Ao referir que “eles tinham que fazer uns bonecos mais clarinhos”, ele se *dobra* ao discurso do branqueamento e atualiza/recontextualiza a supremacia branca e, como tal discurso “supõe”, não cabe discutir (ou pensar) porque “eles” não fazem bonecos negros. Porém em sua fala também está presente, de alguma forma, a pergunta acerca da representação de “sua” identidade como negro — sua filha tem uma *Barbie* loira!

Como já mencionei anteriormente, o branco, no sistema representacional, é dado como natural, sendo preciso, portanto, mostrar o processo de produção dos significados que constróem esse natural a partir de “interessadas” relações de poder. Essas “pretendem” situar os sujeitos em determinadas posições, garantindo, neste processo, a “posição de prestígio” (naturalizada) ocupada por outros — é quase desnecessário dizer: posições construídas historicamente. Este trabalho de naturalização é dado, como vimos a partir de Pollock (1990) pelo caráter de realidade que as representações adquirem ao se “densificarem” em torno de alguns pontos fixos. Essa “densificação”, pode-se dizer, se da pela repetição de determinadas representações da branquidade; que são tantas, e de tantos diferentes produtos culturais que acabamos por acreditar que elas sempre estiveram presentes, que não houve uma história de suas constituições, mas que elas já “nasceram” assim — refiro-me a esta “repetição” de determinadas representações como “representações hegemônicas”.

No caso dos/as bonecos/as, as representações hegemônicas são evidentes. Bonecas das loiras *Xuxa*, *Angélica*, *Eliana*, *Carla Perez* — a loira do *Tchan* —, além da referida, internacional, *Barbie*²⁶ estão entre os vários produtos culturais cotidianos que apresentam (e ensinam) como “legítima, superior, melhor” a branquidade... E as bonecas são somente a ponta de um processo de representação que se iniciou na mídia televisiva e que alcança, com suas construções de sonhos, de papéis, de lugares na sociedade, de modos de vestir, de estilos de vida etc, um enorme público atento a consumir de uma forma, ou de outra (com traduções, mimetizações, criações) tais representações. No que se refere às bonecas,

pode-se dizer, *grosso modo*, que elas imprimem nos corpos o que é considerado bonito: magreza²⁷, olhos claros, cabelos loiros e longos, pele branca — com algumas sutis variações: pele bronzeada do sol, um bumbum maior no caso de Carla Perez.

Embora haja uma série de movimentos de valorização, ou de “resgate” da cultura/identidade negra no Brasil, em suas mais diferentes instâncias, os negros e as negras continuam sendo falados/as e tratados/as a partir daquelas representações que os constituem em oposição ao branco. Melhor dizendo, a branquidade ainda é definida como parâmetro, como o naturalmente natural²⁸, em relação ao qual todas as características raciais são valorizadas, precisamente por este jogo de oposições: pele alva; cabelos lisos (de preferência louros); traços suaves — os estudos de antropometria e fisionomia²⁹ são práticas desta narrativa. Como refere Joyce King (1996), a partir de outros autores, “a ‘negritude’ continua a funcionar como o Outro conceitual, ou o alter ego, relativamente à categoria da ‘branquitude’” (p.81). Além disso, repousa sobre as mulheres negras e homens negros uma certa representação — gestada em narrativas de longa data a partir do olhar branco/imperial/etnográfico —, sobre os dotes sexuais (tamanho do pênis), a virilidade (performance sexual), a selvagem/quase animal relação sexual com eles/as, sendo comum referir as mulheres negras como *quentes*, como *um vulcão sexual*³⁰. Sander Gilman (1992), ao analisar a iconografia da sexualidade feminina na arte, na medicina e na literatura do final do século dezenove, refere que, por volta do século XVIII, a sexualidade de homens e mulheres negros/as tornou-se um ícone para a sexualidade desviante em geral. Neste sentido é elucidativa deste tipo de pensamento a passagem a seguir:

Buffon comentou sobre a lascividade, o apetite sexual (como de macacos) dos/as negros/as, introduzindo um lugar comum nas primeiras literaturas de viagem em um contexto ‘científico’. Ele explicou que este apetite sexual quase-animal foi tão longe quanto induzir as mulheres negras a copularem com macacos (Gilman, 1992, p. 176).

Estas “qualidades” (dotes sexuais, virilidade, sexo-selvagem) — representações — *deslocam* as atividades, as conquistas, enfim, a vida das pessoas negras que atingem uma determinada posição — tida como uma possível ameaça à hegemonia branca — para características mais ligadas à natureza/à animalidade. Hall (1997a, p.230), refere, como exemplo, o caso do corredor inglês Linford Christie, que ganhou medalha de ouro nos 100 m, na olimpíada de Barcelona e que teve, ao invés de sua vitória, seus genitais (salientes sob o calção de lycra) enfocados como atrativo da matéria publicada pelo jornal *The Sun*. Segundo Fanon (apud Hall, op. cit.), a obsessão das pessoas brancas pela sexualidade negra é uma fantasia comum, o ‘Negro’ deixa de existir (é eclipsado) para ser apenas pênis (p.230) — nesses casos é interessante lembrar Foucault (1995c), quando ele diz que “um enunciado tem sempre margens povoadas por outros enunciados” (p.112).

Por outro lado, este mesmo homem negro hipersexualizado, objeto de fantasia de mulheres e de homens (brancos/as) — porque, como refere Ann Kaplan (1997), “a fantasia do homem branco é que todos os negros desejam a mulher branca, loira” (p.71) — pode ser visto como um homem incompleto. Isto se dá, porque, através de tal deslocamento (dos anos de treinamento, preparo físico, patrocinadores etc, para pênis saliente sob os calções), o homem negro é privado de suas capacidades de trabalho, de preparo, de gerir sua vida. Guardando as devidas diferenças de tempo e de contexto sociocultural, pode-se dizer que a “estratégia” é a de *infantilização* do homem negro, tal como ocorria durante a escravidão, quando o homem branco exercia sua autoridade sobre aquele, privando-o de sua responsabilidade familiar e paternal (Hall, 1997a, p.262). Tal deslocamento pode parecer paradoxal, quando se enfatiza precisamente seus genitais, mas a infantilização pode ser entendida como um meio de castrar o homem negro ‘simbolicamente’, isto é, privá-lo de sua ‘masculinidade’ (ibid.). Neste sentido, o *homem branco* mantém sua supremacia sobre o *menino* (homem negro).

Os homens (negros) preferem as loiras?

“...Ele não é feio porque tem uma loira”. Embora essa frase não se refira a um homem negro, mas, antes, a um dos colegas de trabalho de alguns/algumas alunos/as do supletivo, que é tido como ‘horrrível de feio’, ela foi pronunciada/enunciada por um negro.

Uso tal ‘dito’ para referir que há, “circulando”, um certo discurso referindo que “os homens negros procuram as loiras, o máximo de brancura, para exibí-las como troféu”³¹. E este é um discurso de longa história, são narrativas seculares, das quais a ciência não se furtou de participar. Gilman (1992) cita, por exemplo, a obra de Havelock Ellis, *Studies in the psychology of sex* (1905), na qual o autor apresentou uma escala absoluta de beleza, totalmente objetiva, que se estendia dos europeus aos negros. Tal escala explicava porque “os homens das raças inferiores, segundo Ellis, admira[va]m as mulheres européias mais do que as suas, e as mulheres das raças inferiores tenta[va]m branquear-se com pó facial” (Gilman, 1992, p.181) para ficarem parecidas com aquelas.

Tal preferência, dos negros pelas loiras, pode ser lida em nosso tempo como uma estratégia de branqueamento, que tem a ver com questões de status cultural³², de ascensão econômica. Na opinião do sociólogo Aurélio do Nascimento, “quando o negro ascende economicamente passa a pertencer ao mundo dos brancos, o qual historicamente não foi feito para ele; (...) clareando a descendência, o negro clareia a própria vida, passando a ser menos cercado pelos outros”³³. Por outro lado, por parte das mulheres negras, parece haver uma certa “reclamação” quanto a tal preferência. Elas “alegam que os negros só olham para as loiras e que as negras estão sempre em último lugar na escala de preferência masculina, fican-

do atrás das brancas e mestiças³⁴. E embora não seja minha intenção discutir a existência ou não de dita preferência, trago-a à tona porque ela se configura, como apontei acima, como uma outra estratégia de branqueamento.

Contudo, apesar desta preferência, em uma das aulas em que se discutia a questão da virgindade, onde alguns dos alunos referiam que era possível saber quando uma mulher não era mais virgem — *quando ela passa a transar sofre modificações no corpo, que os seios e o bumbum crescem, as coxas engrossam e que tais modificações são devidas, segundo um dos alunos, por causa do leite (referindo-se ao esperma)* —,

...surge uma conversa muito interessante: as loiras são “aguadas”, diz o aluno negro. Não sabemos o que ele quer dizer exatamente com isso. A professora lhe diz que isto varia de mulher para mulher. Um segundo aluno diz que isto já é um mito. Porém o primeiro diz que ele tem fontes, que ele próprio já fez e sabe. Um terceiro aluno, em continuidade, diz que as loiras sentem menos prazer que as morenas³⁵, que elas ficam menos excitadas. O primeiro diz que é pela “aguaceira”. Uma das alunas diz que um rapaz casou com uma loira gelada e que não agüentou ficar casado por um ano. Aquele primeiro aluno complementa sua fala dizendo que as “catarinhas” também são assim. Mas o terceiro que havia falado diz que as catarinas são iguais as daqui. O primeiro rebate e diz que elas gostam mais. Ele diz, ainda, que é por isso que tem tanto negrão andando com loira.

Aquele segundo aluno pondera estas colocações e apresenta uma outra visão, diz ele: “vai ver o cara quer ter a relação e não dá nenhum estímulo à mulher, eu li em um livro que o ritmo da mulher é mais lento e que ela precisa de mais estímulo”.

O terceiro rebate a colocação e diz que isto é em função das loiras. O primeiro, na mesma direção, diz que é verdade. A professora refere nunca ter ouvido isto, assim com também um quarto aluno e eu.

O terceiro aluno diz que a prova de que isto é verdadeiro está em que ninguém nunca falou isso das morenas e, portanto, isto existe. Que ninguém diz que pegou uma morena gelada. Outros dois alunos referem que nunca ouviram falar em tal coisa. Já outros quatro [entre os quais aquele que vem sendo denominado de segundo aluno] referiram conhecer o fato, mas que não sabem a razão disso. Um destes últimos quatro alunos diz que isto vem de muitos anos, que é de pessoas antigas. Aquele terceiro aluno diz ter andado por vários estados e que isto não é só aqui, que isto é muito comentado (Diário de Campo, 31/03/97, p.142).

A frase — “...é por isso que tem tanto negrão andando com loira” —, referida por este mesmo aluno que afirma que as loiras são aguadas, remete-nos para uma outra discussão, mas ainda situada nesta mesma narrativa que vem enfatizando a supremacia branca. Esta diz respeito à classificação das mulheres em *quentes* ou *frias*. Da mesma forma que os homens negros são considerados hipersexualizados, também as mulheres negras — em uma versão “mais brasileira”: a mulata³⁶ — o são (vulcão sexual/sexo selvagem/quentes). Em oposição, as loiras são tidas como frias/geladas³⁷.

O discurso pode, talvez, ser assim lido: a “união” da mulher loira com o homem negro parece se situar em uma questão compensatória, pois, já que não são quentes, mas aguadas/frias/geladas, as loiras, “objeto do desejo” dos homens negros, viris, mas incompletos, ao se unirem se complementam. Ele branqueia-se, ela torna-se menos *aguada*. Como uma representação — os homens negros preferem as loiras —, isto compõe materialidades que dão suporte ao discurso que lhe constitui.

Dobrando-se à branquidade

Talvez a questão política mais importante, mas não tão evidente nas narrativas, da representação de negros, mulheres, gays, deficientes físicos etc, nos discursos hegemônicos que tomam a cor branca (ou ausência de cor), o masculino, a heterossexualidade etc, como parâmetros de normalidade, como dados naturalmente, seja a “feitura” de dobras (do discurso) sobre tais grupos, constituindo suas identidades a partir de tais visões “naturais”. Mary Louise Pratt (1992) utiliza o conceito de *autoetnografia* para caracterizar o modo como os povos colonizados passaram a representar a si próprios incorporando os valores dos colonizadores, mais especificamente, representando a eles próprios como os colonizados os representavam e, neste sentido, incorporando, também, uma posição subalterna em relação a eles, posto que “se os textos etnográficos são os meios pelos quais os europeus representam para si os seus outros (geralmente subjulgados), os textos autoetnográficos são aqueles que os outros constroem em resposta, ou em diálogo com aquelas representações metropolitanas” (1992, p.7). Tanto na etnografia, quanto na autoetnografia — que se insere naquela narrativa — é característico o regime de oposições que define o *outro* em relação ao colonizador como o natural: branco (ausência de cor)/de cor; civilizado/selvagem; adulto/menino; racional/instintivo; mente/corpo; vestido/nu etc.

Para bell hooks (1992), são os sistemas de dominação (imperialismo, colonialismo, racismo) que compelem, ativamente, os grupos negros a internalizarem percepções negativas da negritude, a se auto-odiarem. Segundo ela, tais percepções os fazem sucumbir; pois “negros que imitam brancos (adotando seus valores, fala, modos de ser, etc.) continuam a olhar a branquidade com desconfiança, medo, e mesmo ódio” (idid., p.338). Petronilha Silva (1993), em relação a esta “imposição” da cultura da branquidade, diz:

as pessoas e os grupos perdem a orientação: o seu modo de ser próprio passa a ser válido somente entre eles. Para serem reconhecidas, pela sociedade, é preciso negar sua maneira de ser e adotar, ou, pelo menos, arremedar, a dos que detêm o poder de mandar e de estabelecer o que é bom, correto, humano (p.28).

Recorro a este conceito de autoetnografia e a esta “mimetização” ou “arremedo” da branquidade, para discutir os modos pelos quais os discursos sobre um

ideal de corpo branco, loiro e magro³⁸ — em um país como o Brasil, onde a miscigenação é intensa, mas onde também o racismo permanece forte — se impõem como naturais, como atingíveis por qualquer um/a, como se fosse um ato de consumo acessível aos/às que dispõem de recursos — *basta consumir tal ou qual produto que lhe deixa com os cabelos mais lisos, com a pele mais clara e sedosa; “produza-se”, porque o consumo é sinônimo de gratificação* (Willis, 1997, p.135 e seg.).

É evidente, nas diferentes pedagogias culturais (cinema, revistas, comerciais e telenovelas), a ausência de negros ocupando diferentes posições na vida cotidiana. Nas telenovelas, os negros e as negras ocupam, usualmente, o lugar de empregados/as, ou são colocados/as em situações que visam discutir, exatamente, a questão do preconceito racial em narrativas que em nada “fogem” às formações discursivas que constituem a branquidade como o natural³⁹.

hooks (ibid.) ao aludir que as pessoas brancas se têm como invisíveis ao olhar negro e referir que muitas delas ficam chocadas ao se darem conta de que as pessoas negras pensam criticamente sobre a branquidade Hooks (ibid.) lembra que, embora o *apartheid* racial tenha legalmente terminado, a supremacia branca ainda permanece. Segundo ela, isto se dá porque:

a maioria das pessoas brancas não tem que ‘ver’ pessoas negras (constantemente aparecendo em outdoors, televisões, cinema, em revistas etc) e elas não precisam estar sempre de guarda, observando as pessoas negras, para estarem ‘seguras’, elas podem viver como se as pessoas negras fossem invisíveis e podem imaginar que elas também são invisíveis para as negras (p.340)

Susan Willis (1997), ao analisar o lugar da cultura afro-americana na cultura do consumo, a partir de um referencial marxista “situado” nos *Estudos Culturais*, cita a própria Hooks para distinguir o racismo daquilo que se entende por supremacia branca: “o termo mais útil para denotar a exploração de pessoas de cor nesta sociedade”. Segundo Willis, “...a supremacia branca é a única forma de tentar entender a exploração dos negros como consumidores”. Supremacia esta que sugere igualdade de raças, pelo menos ao nível do consumo, pois uma vez que os modelos (das revistas de moda) são brancos, “...as versões negras dos modelos culturais brancos são necessariamente secundárias e não têm integridade cultural⁴⁰. A réplica negra⁴¹ assegura, e não subverte, a dominação” (p.141), que, segundo Willis, está “estritamente ligada à mídia, e esta à gratificação gerada pela mercadoria”. Neste sentido ela pergunta: “podemos conceber a cultura de massa como cultura negra? Ou a cultura de massa é, por sua própria definição, branca, aberta a uns poucos negros? Podemos sequer pensar em admitir a mídia como forma capaz de expressar a identidade afro-americana?” Na ausência de uma sólida cultura negra, argumenta ela a partir de Toni Morrison, os negros acabam fazendo ‘ajustes’ com a cultura branca de massa (p.132) — como tomar-se menos preto/a, mais clarinho/a, como diria aquele aluno, a fim de não assustar as crianças.

As colocações e perguntas de Hooks e de Willis, longe de serem exclusivas da cultura americana, são também pertinentes em nosso contexto, uma vez que, aqui também, são raras ou nulas as produções que enfatizam os negros vivendo suas vidas diárias, com suas histórias e culturas. Talvez tal ausência seja devida, justamente, à impossibilidade de se representar qualquer grupo dito minoritário a partir dos discursos nos quais nos constituímos como raça branca (em oposição à raça negra). E, neste sentido, cabe fazer aqui aquelas perguntas relativas ao caráter político da representação: “*quem pode falar o quê para quem em que lugar?*” (Pinto, 1989, p.39), que remetem para a discussão das condições de produção de tais representações. A discussão acerca de uma política de representação passa, precisamente, por discutir estas naturalizações do que seja considerado bonito/a, por exemplo, e perguntar-se: isto sempre foi assim? É, de alguma forma, trazer a história dos processos de produção de significados, que não se dão sem lutas, mas, antes, se travam em complexas redes de poder, onde diferentes discursos se entrelaçam para constituir verdades sobre os corpos.

Poder-se-ia perguntar, retomando as considerações acerca do papel do/a etnógrafo/a apresentadas anteriormente: só os/as negros/as podem representar a si próprios? A resposta, pelo que vimos, parece ser ‘não’. De acordo com Joyce King (1996, p.84), também um homem branco pode escrever acuradamente e com sensibilidade sobre as experiências de outros grupos. Na tentativa de encontrar uma resposta surgem outras questões. Tais como *quem pode falar?* Quando os/as negros/as se representam, estas representações são “genuinamente” negras? Eles falam de um lugar negro? E na exigüidade de representações negras, quais são as representações “eleitas”, isto é, que interpelam negros e negras na constituição de suas identidades? Ou ainda, há uma identidade negra? O que é ser negro/a? A vida dos negros e das negras, de diferentes localidades/reinos/tribos — diferentes diásporas —, que vieram para o Brasil, pode ser traduzida/resumida em uma identidade unívoca, fundada na cor ou na ancestralidade africana? Faço tais questões não com a pretensão de responder a elas ou esgotá-las — longe disso —, antes, faço-as porque creio que elas têm a ver com as questões da *dobra* da branquidade (com as estratégias de branqueamento) que venho apresentando até então. Contudo, penso ser importante deter-me, por um breve tempo, sobre a complexa discussão do resgate de uma identidade negra; precisamente enfatizar isto que acenei há algumas páginas atrás: que assumir a negritude é uma opção política, antes que algo dado pela cor ou ancestralidade africana.

A partir de tais colocações, argumento que a identidade negra, tal como pode-se dizer, *grosso modo*, os movimentos negros vêm enfatizando, não passa de uma *comunidade imaginada* (Anderson, 1993). E é *imaginada* porque, como refere Benedict Anderson (op. cit.), os membros desta comunidade jamais conhecerão a maioria de seus “compatriotas”⁴², não os verão ou sequer ouvirão falar deles, “mas na mente de cada um vive a imagem de sua comunhão” (p.23). Assim, considerar a negritude fundada na ancestralidade africana, “resgatando” — pro-

duzindo — suas línguas, suas histórias, seus costumes etc, é uma atitude política importante — talvez, indispensável — nas questões relativas ao estabelecimento de representações da negritude — que em relação às da branquitude, poderiam ser chamadas de alternativas —, mas igualmente importante é referir que tal identidade negra é, antes, uma adesão política e não algo que venha inscrito na cor da pele.

Ao pontuar tais questões relativas à política de identidades, não tenho como pretensão apontar propostas/caminhos em relação aos movimentos negros, mas acenar algumas das discussões que se dão naquele campo. Em outro sentido, argumentar — é isto que quero marcar aqui — que as identidades são múltiplas (etnia, classe social, gênero, sexualidade, religião, trabalho etc), conflitantes, negociadas... (Hall, 1997b) e, por serem construídas na cultura, no regime de oposições definido pela diferença, os movimentos políticos “das ditas minorias” precisam, de alguma forma, assumir uma “certa” identidade como única, estável... *imaginada*, como uma estratégia afirmativa (política) para estes grupos. Nesta discussão, talvez o conceito de *comunidades de resistência*, tal como entendido por Hooks (in Smith; Petrarca, 1997) — “pessoas com opiniões e interesses semelhantes que se reúnem (construindo pontos de solidariedade e conexão) para construir um espaço coletivo para a transmissão de idéias, valores, hábitos de ser particulares etc” (p.1) —, seja um modo de abarcar as diferentes identidades que partilhamos. Isto porque, na opinião desta autora, as políticas de identidade podem ser perigosas quando se considera que elas podem reforçar a construção de gays, negros/as etc, como especiais, o que implicaria em um tipo de guetização.

Da cor de Deus?

...O senhor Deus formou, pois, o homem do barro da terra, e inspirou-lhe no rosto um sopro de vida e o homem se tornou um ser vivente... (Gênesis)

Foi, sobretudo, no corpo negro que se fez visível a marca das diferenças. Acima de tudo sobre a cor, sobre o que é evidentemente perceptível ao olho — que olha com olho de ver tais diferenças como deficiências, como sinal de inferioridade; que olha a partir das “línguas” (discursos) que constituíam tal lugar como natural ou dado por Deus.

Certamente, junto com outros discursos, o “poderoso” discurso religioso exerceu uma função profundamente marcante na naturalização de posições na ordem social e econômica, bem como em várias outras dimensões. A “fala de Deus”, cumpriu e cumpre na produção de subjetividades um papel crucial. A estória, recontada pelo mesmo aluno que falou acerca da *Barbie*, em um contexto em que ele dizia não ser racista — apesar das inúmeras piadas que sempre contava sobre os negros —, reproduzida na passagem a seguir, como uma *pedagogia cultural*, produziu saberes que foram se “densificando”, junto a outros discursos

(de diferentes ordens, dentre os quais o biológico, explicando a diversidade de raças, exerceu função importante) sobre a raça.

...ele, então, falou da história de Adão e Eva, que ambos eram brancos. Perguntei como ele sabia que eles eram brancos. Diz ele que esta é a história da bíblia. A professora diz que existe uma explicação da ciência. Ele se questiona, ao falar que nunca viu uma foto de Jesus que não fosse branco, se Jesus não poderia ter sido negro ou amarelo. Ele conta a história, que alguém teria lhe contado sobre a origem das raças. Segundo esta história, Jesus (ou Deus) havia criado a todos de barro e como estavam escuros, criou uma poça de água onde eles poderiam se lavar; os primeiros que chegaram ficaram brancos, houve aqueles/as que só pegaram os respingos nos seus corpos, lançados pelos outros em corrida — estes são, segundo ele, aqueles negros com manchas brancas. Disse-lhe que isto era uma doença de pele chamada vitiligo. Ele continua: aqueles que, como ele, ficaram por último, têm só a palma das mãos e a sola dos pés brancos. Perguntei se ele acreditava nesta história. Ele diz que há uma explicação da ciência... (Diário de Campo, 19/11/96, p.105).

Tal narrativa se insere, precisamente, na discussão das questões relativas à representação (quem representa quem?). Perguntar-se sobre a cor de Deus, de Jesus, dos santos e das santas é perguntar-se sobre representação; é indagar-se acerca de onde cada um/a se situa na cultura, que papel cada um/a exerce. É, sobretudo, questionar-se acerca da identidade, pois se Deus é branco, e ao branco se atribui as qualidades de perfeição, de divindade, de pureza e de paz — tal como se pôde observar nos anúncios do leite e do café apresentados anteriormente —, assim, no regime de oposições, em que aprendemos a operar, o preto/negro representa precisamente o contrário. E, embora existam santos negros como São Benedito e Nossa Senhora Aparecida, a padroeira do Brasil, as representações pictóricas cristãs são eminentemente brancas e não está “previsto” nenhum questionamento quanto a isso: Deus é branco!

Haveria, por assim dizer, um vasto campo a ser trabalhado aqui, no que se refere às questões de *Corpo & “Raça”*, discutindo, especialmente, o papel das religiões afro-brasileiras nas quais estão presentes inúmeras entidades negras, mas este não se impõe como um dos objetivos deste trabalho. Com essas colocações pretendo apenas acenar que a religião é, (também) um campo onde as representações hegemônicas da branquidade estão presentes constituindo posições de sujeito, muito específicas, para os indivíduos.

Então Deus disse: “façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gênesis).

Se a semelhança externa é negada — através da representação — pela diferença da cor da pele, há, ainda, a possibilidade que sejamos iguais internamente. Em certa ocasião, na aula, quando os/as alunos/as estavam realizando uma atividade que requeria o desenho de seus corpos em tamanho natural, completando-o

com tudo que eles/as achavam que este tinha, um dos alunos (o mesmo que falou da *Barbie*, que falou dos negros andando com as loiras, que por sua vez, foi o mesmo que falou sobre a criação das raças...) pergunta — em verdade mais a si mesmo — se os negros eram de cor diferente por dentro. Naquele momento alguém respondeu que não, que éramos todos iguais. Fiquei com a pergunta “na cabeça” e lembrei-me do anúncio dos três corações humanos apresentado pela *Benetton*. Na aula seguinte levei o anúncio e disse que tinha algo para lhes mostrar...

quando, então, ele disse: ‘é de nego? Eu não gosto de nego’. Mostrei o anúncio a ele perguntando se sabia o que estava escrito. Ele respondeu perguntando se black era cabelo. Respondi que não, que significava negro, que white era branco e que yellow era amarelo. Entretanto, ele olhou o coração com o dizer black e disse que era mais escuro do que o outro (o do branco), e que o outro (amarelo) também era amarelo (mais amarelo do que o branco) (Diário de Campo, 07/11/96, p.86)⁴³.

A *dobra* à marca da diferença de cor, levada ao extremo, de forma cordial/amistosa pela supremacia branca, faz com que vejamos diferenças até onde elas, supostamente, não estão, ao menos macroscopicamente — no anúncio em questão, elas estão nos nomes: *black, white, yellow*. Apontar as diferenças, contudo, é o “novo trabalho” da biologia; atualizar “velhos enunciados” deste século acerca das diferenças entre os seres humanos: de *raça* (1900-1930s)⁴⁴ para *população* (1940-1970s), de *população* para *genoma* (1975-1990s) (Haraway, 1997). Considerando este mapeamento das categorias biológicas em voga, em cada um de seus tempos, penso ser produtivo apresentar, a partir de Haraway (op. cit.), algumas das práticas instauradas por cada um deles: de *taxonomias, árvores genealógicas* (r) para *freqüências gênicas* (p) desta, para *base de dados genéticos* (g)⁴⁵; de *craniometria* (r) para *medições dos marcadores de freqüência sanguíneos do sistema ABO* (p) deste, para *mapeamento genético* (g); da *raça como real e fundamental para a ciência e cultura popular* (r) para a *raça como categoria ilusória construída pela má ciência* (p) desta, para a *raça como um acessório de moda para a ‘United Colors of Benetton’* (g); das *árvores genealógicas familiares* (r) para a *família universal do homem* (p) e desta, para o *Projeto Genoma Humano (ManTM)* (g)... (p.219-221).

Como pode-se observar, a ciência continua ativa na procura por marcadores precisos de fronteiras, onde se possa reconhecer entre o *eu* e o *não-eu* — atualizando as narrativas do normal e do patológico, do conhecido e do estrangeiro etc. “Velhos enunciados ‘científicos’” se atualizam, se misturam e dão substrato a outros diferentes discursos; nestas tramas discursivas, sujeitos se constituem, vidas se fazem e se desfazem... Os corpos contam, enfim, estas histórias.

A partir de Certeau (1994) podemos dizer que hoje não são mais necessários o açoitado, o tronco, a chibata; memórias ancestrais contadas na história oficial (branca) e na oralitura negra. Contudo, tais marcas permanecem na memória re-

cente, nas narrativas que constituem a raça negra e, além delas, nos discursos que constituem a branquidade como norma.

Algumas outras considerações

Ao finalizar, devo dizer que o fato de eu ter usado, ou melhor recorrido às fontes bibliográficas, aos diferentes materiais que falavam sobre os/as negros/as, mais do que às suas falas, àquilo que os/as alunos/as diziam em sala de aula, faz parte de uma estratégia de análise que considera que os discursos que enunciam os/as negros/as como inferiores aos brancos/as se atualizam e adquirem novas roupagens nesses materiais; que não se deslocam destas falas, mas, antes, as produzem.

Um dos aspectos importantes a ressaltar é o de podermos acompanhar como o discurso científico (médico/biológico), ao longo do tempo, e atualmente, vem estabelecendo através de suas buscas por “verdade” (chegar a dizer *o que é mesmo* que nos torna diferentes; se é a própria cor da pele, ou se são os nossos genes, por exemplo) marcadores muito precisos que vão, ao mesmo tempo que desmanchando/invalidando “velhas” categorias, criando outras “mais científicas”, as quais dão novos elementos aos discursos que enfatizam as diferenças entre as raças. Mais do que isso, este discurso, que tem valor de verdade, é (re)significado em outras instâncias e produz seus efeitos na produção de corpos/identidades negras — não nos causa estranheza, e até vemos como “progressista”, em um primeiro momento, o anúncio de café que refere a existência/a chegada de um café à altura de nosso leite. Mais do que “simples” pesquisa científica, mais do que receitas de beleza para se ter um cabelo menos crespo, mais do que “simples” propagandas de café etc, como discursos, estes diferentes espaços e produtos culturais, que acima analisei, estão, através de seus currículos culturais, definindo posições no mundo social, demarcando fronteiras muito precisas de reconhecimento entre o “eu” e o “não-eu”, compondo identidades de uma forma muito efetiva.

Se as questões que aqui apresentei acerca do corpo e da “raça” parecem, quando pensamos na sala de aula, não dizer respeito ao currículo, quando se estuda o corpo humano, ao ir àquela sala de aula e *estranhar* (o termo refere-se à prática etnográfica) o que *lá* acontecia, pude ver, com os olhares propiciados pelos Estudos Culturais e pelas leituras dos/as diferentes autores/as situados nessa perspectiva, que o currículo escolar não é o único a compor nossas compreensões, nossos conhecimentos, nossas identidades, mas que, antes, há diversos e diferentes espaços e produtos culturais de aprendizagem, os quais — argumentasse — a escola, como uma espaço de sistematização de conhecimentos, precisa levar em consideração. Mais do que levá-los em consideração e elencar as diferentes representações que tais espaços e produtos culturais estão apresentando, cabe, como apontou Silva (1995, p.198), perguntar acerca da possibilidade de contestá-las e subvertê-las no currículo.

Uma das estrofes de *O navio negreiro*, de Castro Alves, diz “...ó mar, por que não apagas co’a esponja de tuas vagas de teu manto este borrão? Astros! Noite! Tempestades! Rolai as imensidades! Varrei os mares, tufão!...”⁴⁶. Embora a beleza poética e a força desses versos permaneçam e, talvez, até sonhemos com grandes movimentos de transformação; situados como estamos em um mundo onde não mais cremos em grandes saídas, o trabalho talvez seja, mais do que mudar o currículo, inserindo-lhe novos temas, reorganizando os velhos, tornando-o multicultural — ações que, sem dúvidas, são necessárias e que produzem seus efeitos —, seja discutir, aqueles significados que estão, constantemente, circulando na sala de aula e que não são tomados como relevantes. Neste sentido, querer ser mais bonita, ter um corpo mais branco ou mais “malhado”, falar da dor e do cansaço provocado pelo trabalho desde a infância, parecem ser temas que não dizem respeito, primeiramente, à escola... Mas talvez, como aprendi a partir do estudo que desenvolvi junto àquela turma de alunos/as trabalhadores/as metalúrgicos/as, eu possa dizer que eles estão, juntamente, e provavelmente de forma mais efetiva, produzindo nossos corpos, aquilo que somos ou que queremos ser: *uma mulher mais atraente, um preto mais clarinho...*

Notas

1. Intitulada “*Um olhar caleidoscópico sobre as representações culturais de corpo*”, apresentada em abril de 1998 no Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob a orientação da Professora Maria Lúcia Castagna Wortmann. O texto aqui apresentado sofreu algumas adaptações e passou a incorporar uma seção final que não constava do original.
2. O “simplesmente” tem, obviamente, um tom mais irônico, posto que mais do que simplesmente descrever as diferentes culturas a etnografia esteve profundamente envolvida na produção dessas culturas a partir dos “olhos imperiais” (o termo é de Pratt, 1992) dos etnógrafos que, em geral, descreviam os povos coloniais sem colocar em questão as relações de poder que se estabeleciam entre o etnógrafo (colonizador) e a cultura observada (colonizada) (vide Caldeira, 1988).
3. Edward Bruner (1997), na mesma direção de Geertz, analisa sua experiência como (etnógrafo e) guia turístico na Indonésia da seguinte forma: “eu construí o significado dos lugares para o turista, então eu estudei aquele significado como se eu os tivesse descoberto” (p.7).
4. Clifford Geertz discute em seu artigo ‘*Estar Lá, Escrever Aqui*’ (1989) as “particularidades” — digamos assim — do trabalho etnográfico. Segundo ele, *Estar Lá* passa por uma experiência de cartão-postal; os/as antropólogos/as “buscam os seus assuntos — uma praia da Polinésia, um platô crestado da Amazônia — e escrevem sobre eles com a ajuda de estantes, bibliotecas, quadros-negros e seminários” (p.58). Já, o *Estar Aqui* passa pelo convívio entre os “iguais” — que faz com que o/a antropólogo/a seja lido/a, publicado/a, criticado/a... Para Geertz o que dá autoridade àquilo que o/a antropólogo/a fala “é o resultado de haverem realmente penetrado (ou se quiserem, terem sido penetrado por) uma outra forma de vida, de terem, de um modo ou de outro, verdadeiramente ‘estado lá’” (p.58).

5. De alguma forma (ou de forma total), os aportes que fui buscar no campo dos *Estudos Culturais*, particularmente neste contexto aqueles relativos à antropologia, permitiram que eu fizesse tais reflexões e que colocasse em questão minhas “traduções”. Traduções estas que procuraram, a partir de tal campo, um afastamento das narrativas “mais clássicas” de entendimento/interpretação da cultura.
6. Poema “Blanco” de Octávio Paz, cuja versão é de Haroldo de Campos, aqui cantado por Marisa Monte. *Barulhinho bom: uma viagem musical*. Manaus: EMI Brasil, 1996.
7. É Gilles Deleuze (1988) quem refere o tema de um dentro que parecia perseguir Foucault. Um dentro que seria uma prega do fora, “como se o navio fosse uma dobra do mar” (ibid., p.104).
8. *The pillow book*, dirigido por Peter Greenway, 1996.
9. Segundo Foucault (1995c), “os enunciados não existem no sentido de que uma língua existe (...) Língua e enunciado não estão no mesmo nível de existência; e não podemos dizer que há enunciados como dizemos que há línguas” (p.96-97).
10. Esta é a frase de uma das alunas do supletivo que, ao falar, como parte de um trabalho proposto a ele/as, sobre as partes de seu corpo que gostaria de trocar, mencionou que gostaria de ter outro rosto —em seu trabalho ela colou o da Maitê Proença.
11. Continuo a citação de Deleuze (op. cit.): “poder-se-ia crer que os enunciados freqüentemente estão ocultos, sendo objeto de um disfarce, de uma repressão ou mesmo de um recalque. Mas, além de essa crença implicar uma falsa concepção de poder, ela só é válida se nos limitarmos às palavras, às frases, às proposições” (p.62).
12. A “política de identidade” se caracteriza por, como refere Tomaz Tadeu da Silva (1997), “uma revolta das identidades culturais e sociais subjugadas contra os regimes dominantes de representação” (p.2).
13. Estes são os dizeres que uma conhecida marca de leite e de seus derivados (destinado aos mamíferos) estampou na contracapa de revistas de ampla circulação nacional como mensagem de feliz ano novo aos seus consumidores, após apresentar nos últimos meses de 1997 a campanha de seu novo produto: o café ... (vide nota 15). O anúncio consiste em uma página completamente branca, na qual quase ao centro encontra-se o referido dizer. Mas também as letras, as palavras, enfim, a mensagem está em branco... É apenas por um jogo de sombra, como se as letras estivessem emergindo do mais branco e puro leite, que é possível se ler a mensagem. Ao pé da página, centralizado, o logotipo da empresa e seu nome também aparecem a partir do mesmo “jogo” de sombra.
14. Em um exemplo: “Deus disse ‘faça-se a luz’. E a luz foi feita. Deus viu que a luz era boa, e separou a luz das trevas. Deus chamou à luz DIA, e às trevas NOITE” (Gênesis).
15. Trata-se de uma série de anúncios, veiculados na mídia impressa durante o segundo semestre de 1997, nos quais a já referida marca de leite (dos mamíferos) apresentava o seu novo produto: o café ... Para tanto, os anúncios se valeram da colocação de um casal jovem, multiracial, um negro e uma branca (loira), ou vice-versa, para representar uma conhecida mistura dos/as brasileiros/as: o café com leite. Os anúncios são de página inteira (também publicados na contracapa de revistas de ampla circulação nacional), em fotografias em preto & branco e apresentam somente o rosto e parte do

corpo (despido) dos casais — há 3 ou 4 diferentes — que se encontram em situações que denotam mútuo afeto e satisfação. Abaixo, à direita, aparecem o referido produto e uma xícara de café. Junto a eles, os dizeres: “*Chegou o café ... O café à altura do nosso leite*”.

16. O termo refere-se à compreensão de que “a educação ocorre numa variedade de locais sociais, incluindo a escola, mas não se limitando a ela. Locais pedagógicos são aqueles onde o poder se organiza e se exercita, tais como bibliotecas, TV, filmes, jornais, revistas, brinquedos, anúncios, videogames, livros, esportes etc” (vide Steinberg, 1997, p.101-102).
17. Valho-me desta citação para enfatizar, de forma caricatural, a representação hegemônica da mulher negra, a forma como ela tem sido vista: produto de consumo/mulata exportação. A própria autora (Giacomini, op. cit.), discute estas representações — no sentido de contestá-las —, bem como as representações alternativas que concorrem na constituição da identidade negra.
18. Em seu levantamento acerca do(s) discurso(s) sobre o negro no Brasil, sobre a questão racial, Gilberto Silva (1997) refere a obra *Casa Grande e Senzala* (1933) do sociólogo e antropólogo Gilberto Freyre, na qual estaria afirmado que as relações entre as raças no Brasil se caracterizavam por uma ‘democracia racial’. O autor avalia que a referida obra representou uma ruptura com as concepções vigentes anteriormente, mas que, por outro lado, a partir dela o Brasil ficou reconhecido como o país da democracia racial — “teoria que militantes e intelectuais do Movimento Negro Brasileiro tentam, ainda, hoje, desmistificar, tendo em vista o enorme sucesso do livro (p.33)”.
19. Gilberto Silva (op. cit.), ao retomar os discursos sobre o negro ao longo deste século no Brasil, refere as posições do médico baiano Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) que, a partir do seu entendimento da teoria darwiniana, defendia a segregação racial, com base em uma hierarquia de valores, em que o branco estava em primeiro lugar e os índios e negros representavam raças inferiores. Nas palavras de Rodrigues (apud Silva, 1997, p.30), “a raça negra no Brasil (...) há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo (...)”. A partir de um referencial completamente diferente, mas falando acerca da mesma narrativa, Donna Haraway (1997) refere que nas primeiras décadas deste século, a mistura de raças era considerada uma doença venérea no corpo social, cuja prole resultaria em lésbicas, homossexuais, alcoólatras, criminosos e prostitutas (p.235).
20. Esta é outra tendência de pensamento sobre a raça no Brasil, referida por Gilberto Silva (op. cit.). Esta apontava a “miscigenação” como um fator de branqueamento do povo brasileiro, “compreendendo que, para um país ser moderno, necessariamente deveria ser branco” (ibid., p.31). Presente em tal linha de pensamento estava a noção de eugenia que, entre outras coisas, pressupunha a supremacia dos genes brancos sobre os demais no processo de miscigenação. Segundo Silva, tais “teorias” postulavam que o processo de miscigenação “realizado através do ‘cruzamento’ entre negros, mestiços, índios e brancos resultaria numa ‘nova raça ariana’, em outras palavras, levaria o Brasil a um embranquecimento da população” (ibid., p.32). Além disso, tal embranquecimento, imposto pela maioria branca, pressupõe que “quanto mais claro o indivíduo, maior sua beleza e melhor o seu caráter e sua capacidade intelectual” (Carneiro, 1995, apud Silva, 1997, p.32).

21. Discutindo o modelamento/transformação (“*morphing*”) da identidade, Ron Alcalay (1997), refere que vê em Michael Jackson um homem relutante em ser completamente alguma coisa, exceto em desafiar as categorias: “branco e negro, adulto e criança, artista e empresário, inocente e sexualizado”. Alcalay refere que ele afirma identidades e, apesar disso, permanece escapando, “se tentamos fixá-lo, ele se transforma” (p.3).
22. Tal como na ficção de Monteiro Lobato, *O presidente negro* (1926), passada no ano de 2228, quando os norte-americanos elegeram o primeiro presidente negro, fruto das medidas eugenistas que haviam sido implementadas em anos anteriores e que propiciaram ao país a erradicação dos preguiçosos, doentes e vadios (Bizzo, 1995, p.48). Bizzo (op. cit.), sintetiza as idéias contidas em tal obra da seguinte forma: “o enredo narra que os negros, mais prolíficos, acabam por suplantam, em número os brancos, elegendo um presidente negro. Mais espertos e inteligentes, os brancos reverterão o quadro mediante uma série de medidas destinadas a *branquear* o negro e ‘desencarpinhar-lhe’ o cabelo. O governo oferece aos negros a possibilidade de alisar o cabelo em postos públicos pela aplicação de ‘raios ômega’, uma invenção recente. Formam-se filas imensas e todos os negros acorrem desesperadamente aos postos de ‘despexa-inização’, sem saber de seus efeitos esterilizantes sobre os homens. Nove meses depois, o país viu as cifras de natalidade dos negros despencarem vertiginosamente. O presidente negro recém-eleito aparece morto e, lentamente, a prosperidade volta a reinar na América do Norte. O futuro dos negros estava selado para sempre” (p. 48, grifo do autor).
23. Já que o outro, segundo a classificação do IBGE entraria na categoria de pardo. Reconheço que qualquer classificação é problemática, mas adoto-a, nesta situação, por acreditar que os discursos falam diferentemente, isto é, constroem diferentes *posições de sujeitos* para os indivíduos, constituindo, portanto, diferentes identidades. Cabe, além disso, dizer que este aluno se autodenominava de moreno e chamava o outro de cor-de-cuia.
24. É interessante observar que o nadador em questão, embora fosse magro, não tinha o corpo peludo.
25. Importante referir que, nesta análise, valho-me das falas de um único aluno. É a partir de suas falas que procuro “recuperar” os ditos acerca da “raça”. Embora não só ele enunciasse tais questões, quando elas aparecem estão sempre ligadas a ele, seja através das brincadeiras ou das piadas que os/as demais fazem. Além disso, cabe dizer que omiti os nomes não só para não revelar as pessoas envolvidas na pesquisa, mas sobretudo por uma estratégia da própria escrita/análise que visa “ouvir” as falas não como produções de um indivíduo, mas antes como reatualizações do discurso.
26. A boneca *Barbie* tem sido objeto de estudos por parte de diferentes autores/as, entre eles destaco os de Willis (1997), hooks (1997) e Steinberg (1997). Willis, por exemplo, fala que a “Barbie tem valentemente resistido há décadas, com seu narizinho arrebitado, sorriso congelado, seios pontudos, corpo rígido e pernas finas e longas como lápis” (p.39). hooks acentua a sua pele alva, suas roupas exclusivas — que podiam custar tão caro como as roupas para as crianças —, mas sobretudo que Barbie nunca fazia o trabalho doméstico, não tinha pratos para lavar, crianças para cuidar e que, além disso, mostrava, uma representação de mulher, que só poderia viver sozinha, que nasceu para ser sozinha.

27. Uma das críticas mais acentuadas à Barbie é quanto à representação de corpo que ela apresenta. Embora seja recorrente ouvir tal crítica, não encontrei em nenhum dos textos aos quais tive acesso uma discussão mais extensa sobre tal aspecto. Em função disto, reproduzo aqui a legenda de uma figura publicada na revista *Capricho*, de 21 de dezembro de 1997, na qual aparece uma modelo adolescente e a Barbie; o objetivo é comparar algumas medidas corporais (comprimento total, comprimento de perna, busto, cintura e quadril) entre ambas. A legenda diz o seguinte: “fizemos uma projeção para saber quais seriam as medidas da Barbie se ela tivesse 1,75 m, a mesma altura da modelo Idylla. A Idylla pesa 53 quilos, é bem mais magra que a maioria das meninas que a gente encontra por aí. Mas a Mattel, empresa que fabrica a boneca, também resolveu mudar. A versão 1998 da Barbie vem com as medidas mais parecidas com as de uma menina que poderia existir” (p.73).
28. Certamente tal naturalização resultou de um longo trabalho (discursivo) que envolveu diferentes práticas e o estabelecimento de diferentes disciplinas (campos de saber). Sander Gilman (1992) refere que a rotulação da mulher negra como mais primitiva e mais ‘intensa’ sexualmente poderia ter sido rejeitada como não-científica pelos empiristas radicais europeus do final do século XVIII e início do XIX. Mas, nesta época, refere o autor, era necessário um paradigma que estabelecesse padrões científicos através dos quais se poderia, tecnicamente, colocar em posições antitéticas a beleza e a sexualidade de negras e brancas. Estes padrões acabaram por estabelecer o que era normal e o que era patológico como beleza e sexualidade; e a biologia desta época teve um papel fundamental nesta *diferenciação*. Em um extremo ficou a mulher européia, em outro a mulher africana (especialmente a que serviu de modelo — as mulheres *hottentot* que tinham nádegas extremamente protuberantes [steatopygia] e lábios vaginais hipertrofiados devido a manipulação que realizavam com vistas a ficarem mais belas). Gilman relata, ainda, a história de uma destas mulheres (*hottentot*) — Sarah Bartmann — que era apresentada em uma espécie de *freak show*, onde se pagava para ver sua bunda e genitália. Após sua morte Sarah foi dissecada por Georges Cuvier, um importante anatomista do século dezanove. Nas palavras de Gilman (ibid.): “a figura de Sarah foi reduzida às suas partes sexuais” (p.177).
29. Em seu trabalho, *El rostro y el alma*, Patrizia Magli (1991) refere que fisiognomia vem de *phusis* (natureza) e *gnomom* (conhecer) e significa reconhecimento, interpretação da natureza; denota também “regra da natureza”. “Como ciência, ou melhor, como pseudociência, a fisiognomia se fundamenta sobre uma presumida solidariedade entre alma e corpo, entre dimensão interior e exterior” (p.88). Cabe, ainda, dizer que, como ciência, a fisiognomia teve em suas origens uma relação muito estreita com a medicina.
30. Gilman (op. cit.) apresenta diferentes estudos sobre prostituição realizados ao longo do século passado e início deste século e argumenta que “a percepção da prostituta no final do século dezanove (...) amalgama-se com a percepção da [raça] negra” (p.187).
31. A frase é da jornalista Jaqueline Carvalho, branca, casada com um negro (em depoimento à Revista *Raça Brasil*, agosto de 1997, p.35).
32. A pesquisa Datafolha, *Racismo Cordial*, publicada em 25 de junho de 1995, revela que a escolaridade acentua diferenças nas relações pessoais. Dos/as entrevistados/as, “35% dos negros que estudaram até o primeiro grau nunca namoraram ou casaram

- com alguém de cor diferente, contra 22% dos negros com segundo grau e 8% dos que frequentaram a universidade” (p.11). Tais dados — seria quase desnecessário referir — apontam para uma tendência e não para uma regra.
33. Em depoimento à revista *Raça Brasil*, agosto de 1997, p.33.
 34. Revista *Raça Brasil*, agosto de 1997, p.33.
 35. O termo morena é indefinido, pode representar tanto uma mulher de pele branca com cabelos pretos, quanto uma mulher negra. Na verdade ele é um termo que está na “fala do povo”, ele não existe na classificação do IBGE. O termo adotado, segundo esta classificação, para designar as pessoas de cor entre o branco e o negro é *parda/a*, mas esta designação não é aceita — não há identificação com ela — e as pessoas preferem se autodenominar (ou serem chamadas) de morenas, em todas as suas variações. O termo *parda* carrega, inclusive uma conotação negativa: de cor entre branco e preto; branco sujo, duvidoso (vide dicionário Aurélio). A demógrafa Valéria Leite, quando entrevistada pela *Folha de São Paulo* (Datafolha — Racismo Cordial, 25 de junho de 1995), revelou que a “Pesquisa Nacional por Amostragem de Domicílios (PNAD), feita em 1976, detectou 135 cores diferentes da população brasileira”. Dentre as variações para o termo morena, reproduzidas na matéria publicada pela *Folha*, cabe destacar: morena bem chegada, ... bronzeada, ... - canelada, ... - castanha, ... - clara, ... - cor-de-canela, ... jambo, ... escura, ... fechada, ... - parda, ...- roxa, ... ruiva, ... trigueira, morenada, jambo, moreninha, morenã (p.5).
 36. Em matéria intitulada *Nuances do Racismo*, a revista *Marie Claire* de maio de 1997, tratou das questões que dizem respeito às mulatas brasileiras; quanto ao uso do termo mulata, a matéria refere: “o cineasta Luis Carlos Barreto chegou a propor, durante uma reunião do Conselho de Cultura, órgão do Conselho de Cultura, em 1993, um projeto para varrer a palavra do dicionário. Ele explica: ‘Mulata vem de mula. É o cruzamento de jumento com égua, foi criado pelo português que tinha relações sexuais com as negras’. Barreto defendia a substituição do termo por ‘mestiça’” (p.60).
 37. A pesquisa Datafolha (op. cit., p.7) revela que, para a pergunta “*pele que você sabe ou imagina, quem é melhor de cama, as brancas, as mulatas ou as negras?*”, a maioria dos entrevistados, 32% do total, considerou que a mulata é a “melhor de cama”, que ela é a tal. Embora estes dados não refiram, de modo algum, uma “verdade”, ou o que “realmente acontece”, apresento-os a fim de “dar consistência” ao discurso que elege e apresenta a mulata como produto nacional.
 38. Em depoimento à revista *Marie Claire*, de maio de 1997, a dirigente do *Movimento Crioula*, Lúcia de Castro, em relação a um dos segmentos do movimento — *Eu sou neguinha* —, que dá apoio às adolescentes vistas como marginais, diz: “essas meninas têm uma imagem de sucesso: Xuxa. Elas não gostam do corpo, detestam o cabelo. Fizemos um teste para saber o que achavam bonito nelas. A resposta: só o que não identifica a cor, os olhos, as unhas, a palma das mãos” (p.66).
 39. Gilberto Silva (op. cit., p.23) cita o excerto de uma entrevista da repórter global, Glória Maria, na qual, em relação ao espaço ocupado pelo negro na TV, afirma: “não concordo que o espaço (na TV) tenha aumentado. Pelo contrário, tem até diminuído. (...) Não vejo nenhuma diferença. O negro continua sendo preterido. O que há é um quebra-galho de vez em quando para a coisa não ficar muito acintosa. O fato de haver

- uma família negra numa novela, como na ‘Próxima Vítima’, só mostrou a força do preconceito. (...) ‘Oh, finalmente uma família de negros na TV’. É porque realmente se tratava de um ET. Se fosse algo normal ninguém se espantaria”.
40. “Negros não fazem propagandas em revistas de branco. Todo mundo usa pasta de dente, mas só as loiras anunciam. A negra só consegue chegar lá na posição de mulata, seminua. É uma exploração — mas é um mercado” (Depoimento de Lúcia de Castro à revista *Marie Claire*, de maio de 1997, p.66-68).
 41. E aqui ela fala especialmente acerca das bonecas negras.
 42. Anderson (op. cit.) discute a nação, o sentimento de nacionalismo; o termo ‘compatriota’ situa-se neste registro.
 43. Meu dever-professor atuou fortemente aqui, minha pretensão era a de ensinar-lhe sobre a não diferença entre os seres humanos, independentemente de raça. O anúncio funcionou como uma “prova” de que estas diferenças não existem, tal como propõe a própria *Benetton*. Em relação à forma de publicidade em si, uma das críticas que pode ser levantada em relação à *Benetton* é que ela se apropria, através das imagens, da diferença, criando um espetáculo que, promove a venda de seus produtos (vide Hall, 1997a, p.273).
 44. Com a demarcação destes tempos, Haraway enfatiza as categorias de investigação que norteavam, em termos gerais, as pesquisas biológicas.
 45. (r), (p) e (g), correspondem, respectivamente, às categorias biológicas em voga: raça, população e genoma.
 46. Excerto do poema *O navio negreiro* de Castro Alves, aqui cantado por Caetano Veloso. *Livro*. São Paulo: Polygran, 1997.

Referências Bibliográficas

- ALCALAY, Ron. *Morphing out of identity politics: Black or White and Terminator 2*. [On line]. World Wide Web: <http://www.hss.cmu.edu/bs/19/Alcalay.html> [21/11/97].
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 1993.
- ANN KAPLAN, E. *Looking for the other: feminism, film, and the imperial gaze*. London: Routledge, 1997.
- BIZZO, Nélcio M. Vincenzo. Eugenia: quando a biologia faz falta ao cidadão. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 92, fev. 1995. p. 38-52.
- BRUNER, Edward M. *The ethnographer/tourist in Indonesia*. [On line]. World Wide Web: <http://www.nyu.edu/classes/tourist/brun-ind.dos> [14/08/97].
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 21, 1988. p.133-157.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: as artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

- COSTA, Marisa C. Vorraber. Elementos para uma crítica das metodologias participativas de pesquisa. In: VEIGA-NETO, Alfredo José (Org.) *Crítica pós-estruturalista e educação*. Porto Alegre: Sulina, 1995. p.109-157.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DÍAZ, Esther. *Michel Foucault: os modos de subjetivação*. Buenos Aires: Almagesto, 1992.
- DU GAY, Paul; HALL, Stuart; JANES, Linda; MACKAY, Hugh; NEGUS, Keith. *Doing Cultural Studies: the story of the Sony walkman*. London: The Open University/Sage Publications, 1997.
- DYER, Richard. *The matter of images: essays on representation*. London/New York: Routledge, 1993.
- FISCHER, Rosa Maria B. *Adolescência em discurso: mídia e produção de subjetividade*. Porto Alegre: UFRGS/FACED, 1996. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995a. Cap. 1: Las Meninas, p.18-31.
- _____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul (Org.) *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995b. p. 231-249.
- _____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995c.
- GEERTZ, Clifford. *Estar lá, escrever aqui*. Diálogo, São Paulo, v. 22, n. 3, p.58-63, 1989.
- GIACOMINI, Sonia Maria. Beleza mulata e beleza negra. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, número especial, p. 217-227, out., 1994.
- GILMAN, Sander L. Black bodies, white bodies: toward na iconography of female sexuality in late nineteenth-century art, medicine and literature. In: DONALD, James; RATTANSI, Ali (Org.) *'Race', culture and difference*. London: Sage/The Open University, 1992. p. 171-197.
- GIROUX, Henry. Memória e pedagogia no maravilhoso mundo da Disney. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) *Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. p. 132-158.
- HALL, Stuart. *Representation: cultural representations and signifying practices*. London: The Open University/Sage Publications, 1997a. Introduction, p. 1-11; cap. 1: The work of representation, p. 13-74; cap. 4: The spectacle of the 'other', p. 223-290.
- _____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 1997b.
- HARAWAY, Donna. *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan@Meets_Onco mouse™*. New York: Routledge, 1997. Chapter 6: Race: universal donors in a vampire culture, p. 213-266.
- hooks, bell. Representing whiteness in black imagination. In: GROSSBERG, Lawrence; NELSON, Cary; TREICHLER, Paula (Org.) *Cultural Studies*. New York/London: Routledge, 1992. p. 338-346.

- _____. Bone black: memories of girlhood. [on line]. World Wide Web: <http://www.the-womens-press.com/extracts/bone.htm> [01/12/97].
- KING, Joyce. A Passagem Média revisitada: a educação para a liberdade humana e a crítica epistemológica feita pelos estudos negros. In: SILVA, Luiz Heron; AZEVEDO, José; SANTOS, Edmilson (Orgs.) *Novos mapas culturais, novas perspectivas educacionais*. Porto Alegre: Sulina, 1996. p.75-101.
- LARROSA, Jorge. Tecnologias do Eu e Educação. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) *O Sujeito da Educação: estudos Foucaultianos*. Petrópolis: Vozes, 1994. p.35-86.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- MAGLI, Patrizia. El rostro y el alma. In: FEHER, Michel; NADDAFF, Ramona; TAZZI, Nadia (Org.) *Fragments para una Historia del Cuerpo Humano* (parte segunda). Madrid: Taurus, 1991. p.87-127.
- PINTO, Céli Regina Jardim. *Com a palavra o senhor presidente José Sarney, ou como entender os meandros da linguagem do poder*. São Paulo: Hucitec, 1989.
- POLLOCK, Griselda. Missing women: rethinking early thoughts on images of women. In: SQUIERS, Carol (Org.) *The critical image: essays on contemporary photography*. Seattle: Bay Press, 1990. p.202-219.
- PRATT, Mary Louise. *Imperial eyes. Travel writing and transculturation*. London: Routledge, 1992.
- SILVA, Gilberto Ferreira da. *Ara Ki Njò: o corpo que está dançando: re-percussões educativas de grupos infantis de dança afro-brasileira*. Porto Alegre: FAGED/UFRGS, 1997. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação.
- SILVA, Petronilha. Diversidade étnico-cultural e currículos escolares — dilemas e possibilidades. *Cadernos Cedes*, Campinas, n. 32, p.25-34, 1993.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. Currículo e identidade social: territórios contestados. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) *Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995a. p.190-207.
- _____. *A poética e a política do currículo como representação*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, dezembro de 1997, digitado. 38p.
- SMITH, Marlene; PETRARCA, Julie. A Washington ripple interview with bell hooks. [On line]. World Wide Web: <http://nimue.wustl.edu/~ripple/issues/9.2/bell.html> [01/12/97].
- STEINBERG, Shirley. Kindercultura: a construção da infância pelas grandes corporações. In: SILVA, Luiz Heron; AZEVEDO, José; SANTOS, Edmilson (Orgs.) *Identidade social e a construção do conhecimento*. Porto Alegre: SMED, 1997. p. 98-145.
- TYLER, Stephen. Acerca de la “descripción/desescritura” como un “hablar por”. In: REYNOSO, Carlos (Compilador). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Espanha: Editorial Gedisa, 1992. p.289-294.
- VASCONCELOS, Teresa Maria Sena de. Onde pensas tu que vais? Senta-te! -Etnografia como experiência transformadora. *Educação, Sociedade e Cultura*, Lisboa, n. 6, 1992. p.23-46.

WILLIS, Susan. *Cotidiano: para começo de conversa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
Cap. 6: Quero aquela pretinha: há lugar para a cultura afro-americana na cultura de consumo? p.129-156.

Luís Henrique Sacchi dos Santos é biólogo, Mestre em Educação e Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS. Atualmente é professor substituto do Departamento de Ensino e Currículo da Faculdade de Educação da UFRGS e doutorando na mesma instituição.

Endereço para correspondência:

Av. José de Alencar, 420/304
90880-480 - Porto Alegre - RS

E-mail: luishs@edu.ufrgs.br