

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO**

**"QUILOMBO CONTEMPORÂNEO": O FLUXO
TELEVISIVO MEDIADO PELA IDENTIDADE ÉTNICA
E MOVIMENTO SOCIAL**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Vanessa de Oliveira

Santa Maria, RS, Brasil

2008

**"QUILOMBO CONTEMPORÂNEO":
O FLUXO TELEVISIVO MEDIADO PELA IDENTIDADE
ÉTNICA E MOVIMENTO SOCIAL**

por

Vanessa de Oliveira

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Área de Concentração em Comunicação Midiática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Comunicação.**

Orientadora: Prof^a. Veneza Mayora Ronsini

Santa Maria, RS, Brasil

2008

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Comunicação**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**"QUILOMBO CONTEMPORÂNEO":
O FLUXO TELEVISIVO MEDIADO PELA IDENTIDADE ÉTNICA E
MOVIMENTO SOCIAL**

elaborada por
Vanessa de Oliveira

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Comunicação

COMISSÃO EXAMINADORA:

Veneza Mayora Ronsini, Dra.
(Presidente/Orientadora)

Ilse Scherer Warren, Dra. (UFSC)

Bruno Fuser, Dr. (UFJF)

Santa Maria, 04 de março de 2008.

AGRADECIMENTOS

À professora-orientadora Veneza Mayora Ronsini, pela amizade e confiança, pelas horas incansáveis de trabalho, pelo tempo a mim dedicado e, especialmente, pelos preciosos conselhos.

À professora Denise Cogo e ao professor Diorge Alceno Konrad, pela contribuição no Exame de Qualificação.

Às professoras Elisangela Carlosso Mortari e Ada Cristina Machado da Silveira, pelo auxílio nos primeiros passos desse trabalho.

Aos demais professores do Mestrado, pelo empenho e pelo conhecimento compartilhado.

Aos queridos amigos e colegas de Mestrado – Alexania, Carine, Carla, Daiane, Adriana, Valton, Juliana, Jaqueline e Fabiane – pelas agradáveis manhãs de estudo, pela constante interlocução e o carinho que tiveram comigo.

Aos integrantes do Movimento Negro de Santa Maria, pela incrível generosidade.

Aos meus pais, a quem expressei minha gratidão e procuro seguir seus passos.

A minha irmã Tupiara, pela força, compreensão e pelas leituras que fez de meu trabalho.

A meu irmão Juliano, pelos momentos de distração.

Aos grandes amigos, André, Micheli e Marcell, pois jamais esquecerei dos gestos de carinho, das conversas, das risadas, e da força que me deram.

A todos aqueles que contribuíram, de alguma forma, para que esse trabalho fosse realizado, gratidão eterna.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Comunicação
Universidade Federal de Santa Maria

"QUILOMBO CONTEMPORÂNEO": O FLUXO TELEVISIVO MEDIADO PELA IDENTIDADE ÉTNICA E MOVIMENTO SOCIAL

AUTORA: VANESSA DE OLIVEIRA
ORIENTADORA: VENEZA MAYORA RONSINI

Santa Maria, 04 de março de 2008.

Este trabalho se configura como um estudo de caso e tem como princípios norteadores os estudos culturais e a linha latino-americana da recepção. A pesquisa envolve participantes do Movimento Social Negro do município de Santa Maria, na região central do Rio Grande do Sul. Destacamos a complexidade da interação de uma cultura específica, a cultura negra, com a programação televisiva, que supomos atuar sobre ela pela difusão predominante de modelos culturais que geralmente se opõem as suas características. Uma de nossas hipóteses de trabalho é que, poucas vezes, os meios de comunicação viabilizam sinais de reconhecimento. Dessa forma, o envolvimento com o Movimento Negro é que possibilita compreender as relações entre etnia, mídia e classe social, onde os ritos, crenças e costumes convivem com novas formas de organização e vivência da negritude. Para tanto, procuramos compreender como se dá a apropriação dos conteúdos do fluxo televisivo, incluindo interpretações e usos, pois acreditamos que a prática da recepção pode fundamentar um sistema de diferenciação simbólica do grupo étnico envolvido. Utilizamos, como modelos teórico-metodológicos, as *Mediações comunicativas da cultura* de Martín-Barbero e a *Teoria das Multimeiações* de Guillermo Orozco, desenvolvidos na América Latina. Pensando a recepção do ponto de vista das mediações, selecionamos três delas para estudo: a Identidade Étnica, o Movimento Social e a Classe Social como mediação estruturante. Em relação à mediação da Identidade Étnica, a pesquisa demonstra que a etnia negra unifica as subdivisões de classe existentes no interior do Movimento Negro, como, também, é a base para uma ação política, prescrevendo princípios de orientação da conduta social baseados em uma memória comum, no pertencimento/distinção e na partilha da cultura negra. O contexto onde ocorrem as representações dos receptores, ou seja, onde se dá o significado televisivo atribuído por eles, é definido pela mediação do Movimento Social, que também delimita o espaço das interações sociais bem como a perspectiva temporal adotada. A mediação ainda situa as balizas da discussão que envolve classe e etnia, revelando que essas categorias operam significativamente na recepção do fluxo, funcionando como sistemas de referência, a partir dos quais as representações dos negros na TV são interpretadas. Entre as leituras realizadas, de acordo com as categorias de Stuart Hall, verificamos que, na classe média, as leituras opositivas são mais significativas. Por fim, constatamos que essas matrizes da identidade revelam núcleos resistentes no confronto com a televisão.

Palavras-chave: recepção, mediação, etnia, classe, movimento social

ABSTRACT

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Comunicação
Universidade Federal de Santa Maria

“CONTEMPORARY *QUILOMBO*”: THE TELEVISUAL FLUX MEDIATED BY THE ETHIC IDENTITY AND SOCIAL MOVEMENT

AUTHOR: VANESSA DE OLIVEIRA
ADVISER: VENEZA MAYORA RONSINI

Santa Maria, March 4th, 2008.

This work is composed by a case study and has as main principles cultural studies and the Latin-American line of reception. The research involves participants of the Black Social Movement of Santa Maria city, located in the central region of Rio Grande do Sul State. One highlights the interactive complexity of a specific culture, the black culture, with televisual shows, which one supposes to act upon them by the predominant diffusion of cultural models that generally go against their characteristics. One of our hypotheses is that few times the media makes viable signals of recognition. In this way, the involvement with the Black Social Movement is what makes possible to understand the relations among ethnicities, media and social class, where the rhythms, beliefs and habits get along with new forms of organization and living together of the black people. Considering that, one tried to understand how an appropriation of televisual contents happens, its interpretations and uses, since one believes that the practice of the reception can enable a system of symbolic differentiation of the ethnic group involved. One utilized the *Communication Mediations of culture*, by Martín-Barbero and *Theory of Multimediations*, by Guillermo Orozco, both developed in Latin-America, as a theoretical and methodological model. Thinking about the receptions in relation to the mediations, one selected three of them to this study: the Ethic Identity, The Social Movement and the Social Class as structuring mediations. In relation to the mediation of the Ethic Identity, the research demonstrates that the black ethnicity unifies the subdivision in existent classes in the Black Movement, as it is a basis to a political action, prescribing some orienting principles of the social conduct based on a common memory, in the belonging/distinction and in the sharing of the black culture. The context, in which the receptors' representations occur, that is, where the televisual signification attributed by them is given, is defined by the Social Movement mediations, that also limit the social interaction spaces, and also the temporal perspective adopted. The mediation still locates the goals of the discussion that involves classes and ethnicities, revealing that these categories operate significantly in the flux reception, functioning as systems of reference from where the black people representations on TV are interpreted. Among the readings carried out, according to Stuart Hall's categories, it was verified that in the middle class the opposition readings are more significant. Finally, one confirms that these identity matrices reveal resistant nucleus in the facing with the television.

Key-words: reception; mediation; ethnicity; class; social movement

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – Consumo dos programas televisivos de acordo com a classe social dos entrevistados.....	97
---	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1. MÍDIA E IDENTIDADES	15
1.1 Comunicação e cultura	15
1.1.1 Um histórico dos estudos culturais.....	16
1.1.2 A perspectiva Latino-americana.....	18
1.1.3 As diferentes mediações.....	24
1.1.4 O conceito de hegemonia nos estudos culturais.....	30
1.2 A etnia como identidade	34
1.2.1 As relações entre etnia e classe.....	40
1.3 Em busca da cultura popular	42
1.4 Pressupostos teórico-metodológicos da pesquisa	48
CAPÍTULO 2. O NEGRO E OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO	61
2.1 A cultura originária: a temática do negro	61
2.2 Da Frente Negra Brasileira ao Movimento Negro Unificado	63
2.3 A relação com a mídia	68
2.3.1 O quadro dos negros na mídia brasileira: influências do Movimento.....	72
2.4 Recorte histórico: os negros do Sul	74
2.4.1 O bairro do Rosário: um espaço negro em território branco.....	77
2.4.2 A Irmandade negra do Rosário.....	78
2.4.3 O Clube Threze de Maio.....	81
2.5 O vínculo com o movimento social em Santa Maria	82
2.5.1 Política de cotas e Ações Afirmativas.....	84
CAPÍTULO 3. O FLUXO TELEVISIVO E AS MEDIAÇÕES	87
3.1 Televisão e o conceito de fluxo	87
3.2 O consumo de TV	90
3.3 O significado televisivo	107
3.4 A mediação da Identidade Étnica	108
3.4.1 Pertencimento/distinção.....	109
3.4.1.1 Origem.....	110
3.4.1.2 Cultura.....	113
3.4.1.3 Luta/resistência	116
3.4.2 Memória.....	124
3.5 A mediação do Movimento Social	129
3.5.1 Integrantes do Movimento Negro de classe popular.....	131

3.5.1.1 A classe popular.....	134
3.5.1.2 Apropriações da mídia	147
3.5.2 Integrantes do Movimento Negro de classe média.....	149
3.5.2.1 A classe média.....	152
3.5.2.2 Apropriações da mídia.....	161
CONCLUSÃO	165
REFERÊNCIAS	171

INTRODUÇÃO

O desenvolvimento da atual crise político-econômica e suas múltiplas ramificações nas diferentes partes do mundo estão gerando e agravando os sentimentos de privação econômica, política, cultural e de identidade. A crise econômica, em especial, reduziu a confiança popular no Estado e em suas instituições políticas tradicionais como defensoras e promotoras do interesse público.

É nesse ambiente que os movimentos sociais e organizações populares representam instrumentos e expressões da luta das populações contra a exploração e a opressão, luta pela própria sobrevivência e identidade dentro de uma sociedade complexa e dependente, em que esses movimentos constituem esforços e instrumentos de potencialização democrática. Dentro desse contexto surgiu, então, a oportunidade de pesquisar o consumo midiático de integrantes do Movimento Negro, e encontramos, na cultura dos afro-descendentes, um espaço fértil para as pesquisas de comunicação. Decidimos que seria importante encontrar essa gente e estudar sua cultura e suas trocas simbólicas.

Posicionando o trabalho no debate que considera os discursos midiáticos como produtores de identidades que evidenciam novos sujeitos na cena cultural contemporânea, a pesquisa envolve doze integrantes do Movimento Negro de Santa Maria, na região central do Rio Grande do Sul, e se configura como um estudo de caso, baseado nos estudos latino-americanos de recepção e no modelo teórico-metodológico das mediações. A partir das falas dos entrevistados, discutimos as relações entre movimento social, televisão e etnia, aceitando como pressuposto que a prática da recepção pode fundamentar o sistema de diferenciação simbólica do grupo étnico envolvido.

Situamo-nos, assim, na região central do Estado, onde o estabelecimento das colônias italianas¹ e alemãs - conduzidas pelas firmas de colonização² desde a metade do século XIX - é responsável pela visão de um "estado essencialmente branco", excluindo os negros de sua

¹ No Rio Grande do Sul, as primeiras colônias criadas foram as de Conde D'Eu e Dona Isabel (atualmente Garibaldi e Bento Gonçalves, respectivamente), instituídas pela presidência da Província em 1870, ainda antes que se iniciasse o processo de imigração italiana no Estado. Para ocupá-las, o governo provincial firmou contrato com duas empresas privadas que deveriam trazer 40 mil colonos em um prazo de dez anos. Em 1877, foi criada uma nova colônia para a ocupação de imigrantes, a de Silveira Martins, hoje, município que faz limite com Santa Maria. (SPONCHIADO, 1996).

² As firmas de colonização eram responsáveis pelo loteamento e venda das terras aos imigrantes italianos.

composição identitária. Em Santa Maria, a situação de exclusão em que se encontravam as famílias negras no início do século passado impulsionou a criação, no Bairro Nossa Senhora do Rosário, de espaços que burlavam a exclusão e criavam novas formas de sociabilidade para os negros.

Aproximadamente 40 anos depois do surgimento do Rincão de Santa Maria (1797), o bairro do Rosário ganhava suas primeiras habitações, construídas por famílias de escravos. A Revolução Farroupilha exaltava os ânimos gaúchos e os negros fugidos de estâncias do interior do Estado ocuparam a área, constituindo um quilombo. Algumas famílias de descendentes de escravos ainda habitam o bairro e persistem em conservar os espaços da cultura afro-brasileira estabelecidos por seus antepassados. A reconstrução desses espaços é um dos objetivos principais do Movimento Social Negro.

Em Santa Maria, a luta travada pelos afro-descendentes passa a agregar um modelo histórico, com referência no passado para a possibilidade de futuro. É por isso que uma das entrevistadas considera o Movimento Social Negro como um "quilombo contemporâneo", em busca de afirmação e autonomia, portanto, marcado pela resistência. Parece claro que a estratégia de contar a história da organização autônoma negra faz parte de uma estratégia mais ampla de refundação das bases interpretativas do presente, de modo que dê lugar a uma perspectiva sobre o passado nacional e sobre o lugar do negro nesse passado, fundamentando uma capacidade insurgente de crítica e de superação da opressão e da desigualdade.

A leitura dos dados a que tivemos acesso nos faz partir, então, dos interesses expostos pelos participantes do Movimento Negro. Tais interesses, muitas vezes, entram em conflito com a sociedade mais ampla, levando em consideração que o movimento social é baseado em uma identidade étnica, que interage com algumas instituições e tem suas próprias bandeiras de luta.

Nosso objetivo é entender como a cultura negra, uma cultura específica, interage com um meio de comunicação que parece atuar sobre ela pela difusão predominante de discursos e modelos culturais que geralmente se opõem às suas características e, poucas vezes, viabilizam sinais de reconhecimento. Para tanto, buscamos a apropriação dos conteúdos televisivos feita pelos participantes do Movimento Negro - suas interpretações e usos.

A análise se ocupa do consumo cultural da televisão, de modo a perceber as representações construídas e as interferências nas práticas sociais e culturais decorrentes dessa recepção. Além disso, não deixa de levar em consideração outras instituições presentes no cotidiano dos telespectadores, uma vez que a disseminação da cultura negra também acontece

por seu intermédio.

A temática que nos provoca a refletir sobre a situação dos movimentos negros em território brasileiro não é inédita, mas nos causa estranhamento quando confrontamos os discursos midiáticos como produtores de identidades. Identificamos uma oscilação entre afirmações do imaginário racista e espaços de abertura - inserções positivas dos negros e das organizações das quais participam - na TV brasileira, o que torna ainda mais complexo o estudo da identidade cultural negra.

A interação, através dos meios de comunicação e de seu poder simbólico, fundamenta a relevância do estudo no que tange à capacidade de esses meios construir representações que estabelecem significados com papéis relevantes nas relações de poder. As representações feitas influenciam na concepção que as pessoas formam sobre os mais diversos assuntos. Por isso, firmou-se o nosso interesse acerca das disputas e negociações dos movimentos sociais contemporâneos pela afirmação de suas demandas identitárias no espaço das mídias.

Os discursos midiáticos possibilitam, ainda, um olhar que contempla categorias diferenciadas que atravessam as identidades dos sujeitos articulando, por exemplo, etnia, classe e gênero. Essas categorias são históricas e constituem os sujeitos e, a partir delas, é possível refletir sobre as identidades culturais, reconhecendo, também, a complexidade das relações sociais.

A globalização, as migrações, o ressurgimento da etnicidade e dos fundamentalismos de base étnica vêm estimulando a reflexão teórica sobre as identidades, tornando-a uma problemática importante para a investigação empírica. O estudo da identidade étnica coloca-se, ainda, como relevante pela forte presença de grupos étnicos na formação de nosso país (BONIN, 2002).

O objetivo geral do trabalho é, portanto, investigar o processo e as práticas de recepção dos integrantes de um Movimento Social, ele próprio uma mediação, contando, também, com as mediações da Identidade Étnica e da Classe Social. Consideramos o Movimento Social como sendo "uma rede que conecta sujeitos e organizações de movimentos, expressões de diversidades culturais e de identidades abertas, em permanente constituição, que buscam reconhecimento na sociedade civil" (SCHERER-WARREN, 2003, p.30).

Nossa hipótese é que, na recepção, sejam acionados os sistemas de representações culturais que, na mediação da Identidade Étnica, atuam a partir das categorias de pertencimento e memória coletiva, as quais, por sua vez, operam processos de reconhecimento/diferenciação com relação à programação televisiva. Ou seja, adotamos a

perspectiva de Bonin (2002, p. 8), de que, no processo de recepção, os entrevistados se valem do sistema de representações culturais configurado na Identidade Étnica para estabelecer relações com a televisão.

A segunda mediação, o Movimento Social, é analisada de acordo com a classe social à qual pertencem os integrantes do Movimento Negro. Dessa forma, tanto a Identidade Étnica como o Movimento Social são atravessados pela mediação estruturante da Classe.

Na conceitualização destas mediações, que são nossas categorias de análise, seguimos os pressupostos de Orozco Gómez e os de Martín-Barbero. O primeiro disserta sobre a Identidade Étnica e a Classe, consideradas mediações estruturantes. O segundo apresenta noções sobre as "mediações comunicativas da cultura" (MARTÍN-BARBERO, 2002, p. 226) que remetem à relação entre as formas de sofrimento e as formas de rebelião popular, ou seja, à cultura cotidiana das classes populares. Esse último autor considera os movimentos sociais como mediadores socioculturais.

Os dados que obtivemos, referentes à recepção, nos mostraram uma ampla avaliação, apontando para o fluxo televisivo. Portanto, concordamos com Ronsini (2000, p. 34) quando afirma que o sentido atribuído às mensagens pelos indivíduos advém da leitura contínua (repetição diária de programas) e contígua (sucessão de programas) do fluxo televisivo, pois é o fluxo que faz sentido para o receptor.

O conceito gramsciano de hegemonia, tal como foi apropriado por autores como Raymond Williams (1979) e Stuart Hall (2003), dentro dos estudos culturais, também é particularmente significativo para nossas observações, uma vez que considera o caráter ativo e processual do sistema social, contemplando, também, as forças opositivas e alternativas que lutam para adquirir expressão e espaço dentro dele. Isso possibilita um afastamento do pressuposto de que tudo o que pensam, expressam e fazem os sujeitos serve à reprodução do sistema, isto é, reconhece que os sujeitos também reagem, de alguma forma, aos conteúdos produzidos pela mídia.

Para alcançar esta proposta de trabalho, começamos uma jornada teórica que nos levou de um conceito a outro, articulando comunicação, cultura, movimento social e etnia. No primeiro capítulo, expusemos os principais conceitos que orientam a nossa pesquisa, explicitando as categorias de análise. Nesse capítulo teórico-metodológico, são apontadas as concepções acerca dos estudos culturais e da perspectiva latino-americana da recepção. Abordamos, também, a complexa questão das identidades culturais e étnicas e, por fim, discutiremos sobre a metodologia empregada na coleta dos dados.

Como uma tradição interdisciplinar, os estudos culturais surgem de uma forma

institucionalizada, na Inglaterra, através do trabalho coletivo do *Centre for Contemporary Cultural Studies* em 1964 (ESCOSTEGUY, 2001, p. 37). Na América Latina, emergem da construção de diferentes modelos ou linhas de investigação de equipes multidisciplinares na Colômbia (Martín-Barbero), México (Orozco Gómez) e Chile (Fuenzalida) ou, como no caso do Brasil, de trabalhos isolados.

Um mapeamento das relações do Movimento Negro brasileiro com a mídia é feito no segundo capítulo. Esse mesmo capítulo, também é destinado à abordagem da temática da comunidade³ negra de Santa Maria, suas contradições/igualdades com a sociedade abrangente e, a caracterização dos entrevistados sob os aspectos econômico, social e cultural.

No terceiro e último capítulo, evidenciamos a proposta das mediações, procurando caracterizar o significado da recepção dos meios para os receptores. Para atingir esse objetivo, levamos em consideração as principais mediações a que estão sujeitas essas pessoas no processo de aquisição de novos padrões culturais, resistência a eles ou manutenção dos já adquiridos.

³ Utilizamos o conceito de comunidade como sendo o grupo que vive em certo espaço geográfico, divide os mesmos objetivos e a mesma realidade, identificando-se com experiências semelhantes (SOUZA, 1999).

CAPÍTULO 1

MÍDIA E IDENTIDADES

1.1 Comunicação e cultura

Embora a comunicação midiática, a cada momento, envolva mais possibilidades de troca de sentido, ela não é única. Ou seja, a produção de sentido não é viabilizada só pelas indústrias culturais. Envolve ainda, e necessariamente, as mediações. Pretende-se, assim, eliminar qualquer possibilidade de ver a comunicação como totalizante. Para tanto, é necessário elevar a comunicação ao patamar da cultura.

Em *A centralidade da cultura*, Hall (1997a) examina o papel constitutivo da cultura em todos os aspectos da vida social, considerando os aspectos teóricos e conceituais, além do poder analítico e explanatório que esse conceito adquiriu na teorização social. A cultura é um elemento essencialmente dinâmico e, além de tudo, imprevisível. Logo, não deve nos surpreender o fato de que as lutas pelo poder serem, crescentemente, simbólicas e discursivas, em vez de tomarem forma física.

Pensando na cultura é que se estabelece a lógica dos usos de Martín-Barbero (2003, p. 312). Isto é, trata de retirar o estudo da recepção do espaço limitado por uma comunicação pensada em termos de mensagens que circulam, de efeitos e reações, para re-situar sua problemática no campo da cultura (uma vez que ela articula os conflitos), das mestiçagens que a tecem, dos anacronismos que a sustentam, e o modo com que a hegemonia trabalha e as resistências que mobiliza.

Uma das afirmações do autor é que a comunicação sempre se dá dentro de uma cultura, ou seja, a comunicação em abstrato não é possível, ela deve estar inscrita e mediada pela cultura (2002, p.225). Como consequência, os receptores que entram em contato com mediações diferentes podem produzir sentidos diferentes, pois a cultura contribui para construir assimetrias.

O conceito alargado, incluindo práticas e sentidos do cotidiano, propiciou, por sua vez, uma mudança: a de que todas as expressões culturais devem ser pensadas na sua relação com o contexto social das instituições, das relações de poder e da história (ESCOSTEGUY, 2001, p. 26). Fica evidenciado que a comunicação na cultura "deixa de ter a figura do intermediário

entre criadores e consumidores, para assumir a tarefa de dissolver essa barreira social e simbólica, descentrando e desterritorializando as próprias possibilidades da produção cultural e de seus dispositivos"(MARTÍN-BARBERO, 1989, p. 22).

Neste trabalho, falar de cultura torna-se "peça-chave", pois ela pode intervir na formação dos processos comunicacionais: não apenas representa a sociedade, mas cumpre, também, dentro das necessidades de produção do sentido, a função de reelaborar as estruturas sociais e imaginar novas. Está ligada, segundo García Canclini (1983, p. 29), "à produção de fenômenos que contribuem, mediante a representação ou reelaboração simbólica das estruturas materiais, para compreensão, reprodução ou transformação do sistema social".

1.1.1 Um histórico dos estudos culturais

Por acreditarmos que o receptor deva ser reconhecido como sujeito no processo comunicativo – porque faz uso das mensagens que recebe – e que a análise das mediações é essencial para o estudo do processo de recepção do discurso midiático, é que vamos tomar como princípios norteadores de nosso trabalho os fundamentos teóricos dos estudos culturais, escola que emergiu no final dos anos 50, na Inglaterra.

A partir de 1964, o *Centre for Contemporary Cultural Studies* de Birmingham tornou-se o centro universitário, por excelência, dos estudos culturais (ESCOSTEGUY, 1999, p.138). Ainda em 1957, Richard Hoggart, professor de literatura inglesa moderna, publicava *The uses of literacy* (em português, com o título de *As utilizações da cultura*, editado pela Presença), em que descreve as mudanças dos modos de vida e práticas da classe operária (trabalho, família, lazer). O livro saía no ano da inauguração da televisão comercial, representando uma crítica poderosa à cultura comercial. Em 1958, Raymond Williams, professor numa instituição de formação para trabalhadores, publica *Culture and society* (Cultura e sociedade é o título brasileiro do livro da Editora Nacional), onde ressalta a dissociação existente entre cultura e sociedade.

O *Centre for Contemporary Cultural Studies*, conforme Mattelart (1999, p.105), tratava sobre "as formas, práticas e instituições culturais e suas relações com a sociedade e a transformação social". Foi originário dos estudos de crítica literária de Frank Raymond Leavis, publicados nos anos 30, e que abordavam as culturas comerciais. "A idéia de Leavis é de que o desenvolvimento do capitalismo industrial e suas expressões culturais têm efeito

pernicioso sobre as diversas formas da cultura tradicional, tanto do povo, como da elite" (MATTELART, 1999, p.103). Em seus escritos, Leavis deixa clara a sua aversão às idéias da fase do capitalismo industrial e não concorda com o lugar que os meios de comunicação assumem dentro de seu desenvolvimento.

Com a nova perspectiva dos estudos de comunicação, os estudos culturais, o receptor passou a ser reconhecido como sujeito no processo comunicativo, contrariamente aos estudos embasados no funcionalismo, os quais se preocupavam com a análise sobre os efeitos que os meios causavam nas audiências, que eram consideradas agentes passivas no processo comunicacional.

Dessa forma, no campo da comunicação, os estudos culturais promoveram a ruptura da influência direta dos meios de comunicação nas audiências, passando a definir esses meios como formas públicas de cultura e revelando onde e como suas representações agem para estabelecer o lugar dos grupos sociais na relação de interdependência existente. O aporte contribui para a compreensão da cultura como "(...) uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtém vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas" (HALL, 2003, p. 255).

Foi Richard Hoggart (1975) o primeiro a realizar um trabalho no qual os receptores aparecem como sujeitos concretos na apropriação das mensagens massivas, embora considerasse os meios de comunicação como uma ameaça à cultura das classes trabalhadoras, o que não ocorre nas pesquisas atuais sobre as audiências. Na primeira parte do trabalho investiga, a partir da vida cotidiana da classe operária, aquilo que configura o mundo da experiência popular. O autor escapa do culturalismo, pois a cultura por ele resgatada nunca é separada das condições materiais de existência. Nas conclusões sobre a classe popular, elenca algumas de suas especificidades: ela divide o universo entre "nós e eles", valoriza o círculo familiar, é permeável às relações de grupo, tem uma religiosidade elementar, capacidade de improvisação e sentido do prazer. Há, também, um conformismo que se baseia na desconfiança em relação às mudanças e uma tendência em fechar-se em seu pequeno círculo de convivência.

Também chega, com os resultados da pesquisa, ao funcionamento da hegemonia a partir de dispositivos de reconhecimento e expropriação, quando, ao analisar a imprensa, constata que ela inclina "os membros das classes populares à aceitação do status quo, pois se apóia sobre valores como a tolerância e a solidariedade, nos quais se expressava (...) a vontade das classes populares de transformar suas condições de vida e conquistar a dignidade" (1975 , p. 226).

A partir da análise dos dispositivos de reconhecimento e de expropriação apontados pelos integrantes do Movimento Negro da cidade de Santa Maria, RS, também pretendemos verificar como se mantém a cultura negra ou como é ajustada, reconstruída e modificada através da recepção televisiva. Além disso, é importante destacar que a televisão produz efeitos no que se refere a definir temas, instalar a agenda de problemas sociais e proporcionar formas para que esses temas sejam pensados ou tornados invisíveis.

Ainda dentro do campo dos estudos culturais, foi o feminismo que introduziu novas variáveis de construção da identidade, que não só aquelas baseadas na cultura de classe como no trabalho de Hoggart. A partir da década de 90, as investigações sobre a audiência procuraram "capturar a experiência, a capacidade de ação dos mais diversos grupos sociais" (ESCOSTEGUY, 2001, p. 37), e as questões como raça e etnia aparecem na agenda dos trabalhos de recepção. Os recortes étnicos, junto com as novas tecnologias, são a ênfase mais recente desses estudos. Um exemplo que podemos citar é a obra *Da Diáspora* (2003), de Stuart Hall. Nela, o autor contribui para a formulação do pensamento a respeito das identidades no mundo contemporâneo. Para ele, a identidade é uma categoria política e culturalmente construída, em que a diferença e a etnicidade são seus principais elementos constituintes.

1.1.2 A perspectiva Latino-americana

Na América Latina, a linha de estudos surgiu na década de 80 como uma série de pesquisas sobre o papel da cultura nas relações entre os receptores e os meios de comunicação. Esses estudos também se preocuparam em analisar as mediações que influenciavam o processo de recepção do discurso televisivo.

Os estudos de recepção latino-americanos têm uma preocupação "centrada nos hábitos de exposição, nos usos e na interação dos usuários com os meios, considerando o contexto social dos receptores, onde se manifesta a identidade cultural" (JACKS, 1996, p. 174, tradução nossa). Uma das perspectivas da pesquisa de recepção é a denominada Uso Social dos Meios, em que Martín-Barbero (2003) parte do estudo das articulações entre as práticas de comunicação e os movimentos sociais, passando a considerar as diferentes temporalidades e as pluralidades das matrizes culturais. A proposta nasce da necessidade de entender a inserção das camadas populares latino-americanas no contexto que envolve

subdesenvolvimento e o processo acelerado de modernização, que implica o aparecimento de novas identidades e novos sujeitos sociais, forjados, em especial, pelas tecnologias.

Nas pesquisas de comunicação, são várias as implicações dessa perspectiva. Entre elas, o deslocamento do eixo que se estabelecia na produção para o âmbito do consumo, no intuito de verificar o uso que os receptores fazem dos conteúdos massivos e a relação com suas práticas cotidianas. Os “usos”, portanto, são o suporte das apropriações, inseparáveis da situação sócio-cultural dos receptores, que reelaboram, ressignificam, ressemantizam os conteúdos massivos, conforme sua experiência cultural.

Outra perspectiva é a do Consumo Cultural, que busca construir uma teoria sócio-cultural do consumo para abordar os processos de comunicação e recepção dos bens simbólicos. Para tanto, García Canclini conceitua o consumo como “o conjunto de processos socioculturais em que se realizam a apropriação e os usos dos produtos” (1983, p. 24, tradução nossa), superando a noção de que o consumo é um ato individual, movido pelo desejo, no qual são exercitados apenas gostos pessoais. Essa noção ultrapassa as concepções do racionalismo frankfurtiano e as do mecanicismo economicista para abranger a complexidade da vida cotidiana e a possibilidade interativa na relação com os meios de comunicação. Entretanto, isso não dá poder ao consumidor, apenas organiza as razões, condições e cenários em que o consumo se produz, revelando o sentido que o constitui.

A localização do consumo como parte integrante do ciclo de produção e da circulação dos bens torna mais visíveis seus complexos mecanismos, os quais extrapolam a simples idéia de “compulsão consumista”. De acordo com Martín-Barbero (2003, p. 302), a grande diferença frente às teorias funcionalistas da recepção é que não se trata apenas de medir a distância entre as mensagens e seus efeitos, e, sim, de construir uma análise integral do consumo. Então, quando falamos em consumo, estamos falando em termos de recepção, “não estamos nem no terreno da tão combatida ‘compulsão consumista’, nem no repertório de atitudes e gostos recolhidos e classificados pelas pesquisas de mercado”.

Os latino-americanos, ao priorizarem o enfoque sobre as vinculações entre comunicação e cultura, deslocam o foco exclusivo dos meios comunicacionais, que têm seu valor reposicionado, para privilegiar as mediações próprias da recepção televisiva, enfatizando a posição da cultura e do cotidiano. Ou seja, o rompimento que se estabelece vai além de considerar o receptor ativo na recepção. “Para entender qualquer item cultural precisamos situá-lo no contexto, o que inclui seu contexto físico ou cenário social, público ou privado, dentro ou fora de casa, pois esse espaço físico ajuda a estruturar os eventos que nele ocorrem” (BURKE, 1989, p. 132). Por isso, tratamos de considerar a mídia não como uma

esfera distinta da cultura, mas fazendo parte dela.

As primeiras observações relacionadas às audiências resumiam-se à duração do processo de assistir a programas de televisão. Dentro da tradição positivista dos efeitos dos meios, a recepção se reduzia ao tempo específico em que uma pessoa estava em frente ao televisor, em contato físico com a mensagem televisiva. As variáveis observadas eram a seleção de programas e o ato, em si, de assistir a televisão. A perspectiva enfatizava a exposição do receptor e não a interação e seu contexto. Como contraponto, ocorreu uma revisão do momento da recepção, priorizando-se as mediações na busca de dar conta de toda a complexidade do processo. Por essa via, compreende-se que, se os receptores não são mais guiados pelas indústrias culturais, há muito mais dados a serem observados.

Como assegura Martín-Barbero, em entrevista a Martha Montoya (1992, p. 30-31), os conflitos estão sempre presentes na recepção:

Também esta nova concepção da recepção implica em estudar os conflitos. O espaço da recepção é um espaço de conflito entre o hegemônico e o subalterno, as modernidades e as tradições, entre as imposições e as apropriações. Quando falamos de recepção nesse sentido, não estamos falando de uma recepção individual, senão da recepção como fenômeno coletivo, da sociedade da recepção. (...) É dizer, estudar a recepção é estudar este novo mundo de fragmentações dos consumos e dos públicos, essa liberação das diferenças, essa transformação das sensibilidades que encontram um campo especial na reorganização das relações entre o privado e o público.

No Brasil, o interesse pelas práticas de recepção começa a despontar na década de 70 com estudos, em sua maioria, caracterizados pelas pesquisas realizadas fora do campo da comunicação (ESCOSTEGUY, 2001). É nessa década que foram implantados os primeiros cursos de pós-graduação do país, dando a configuração dos estudos de comunicação e impulsionando consideravelmente a produção científica.

As investigações pioneiras tinham forte influência da teoria crítica, da semiologia e da teoria dos efeitos, mas já apontavam para a incorporação dos pensamentos de Gramsci e Bourdieu. Nos anos 80, as pesquisas realizadas apresentavam uma nova tendência: as investigações expressavam uma articulação dos receptores com o âmbito mais amplo da cultura e se aproximavam dos estudos culturais. Apontadas nos trabalhos do período, estão conclusões como a associação dos receptores à ideologia dominante via meios de comunicação de massa e a existência de diferentes leituras das mensagens entre classes sociais distintas (JACKS e ESCOSTEGUY, 2001).

No final dessa década, começaram a ser difundidos os pressupostos barberianos e o conceito de mediação. As contribuições de García Canclini também passaram a ter grande importância nesse cenário de pesquisas. A partir de então, houve a incorporação desse

referencial teórico-metodológico aos estudos empíricos.

Ao contrário de outros países latino-americanos, não havia projetos brasileiros integrados e multidisciplinares. Apesar de difusas, dispersas e esporádicas, as pesquisas de recepção, nos anos 90, sofrem uma forte movimentação para sua legitimação. Na pesquisa denominada *Públicos, audiências e receptores: análise das pesquisas da década de 1990*, Nilda Jacks (2007) faz uma leitura da trajetória dos estudos de recepção brasileiros daquela década. A análise a que a autora se reporta busca a identificação dos objetos de estudo, problemas de pesquisa, premissas epistemológicas, modelo teórico-metodológico, premissas teóricas, hipóteses, amostra, procedimentos e técnicas de pesquisa, tendências disciplinares, resultados, autores e obras fundamentais utilizados no conjunto dos trabalhos. O traçado de um mapa, cujo foco central foi a prática de recepção midiática, nos deu o conhecimento da estruturação desse campo. Segundo a autora:

Em um total de 45 trabalhos produzidos na década de 90, 32 tiveram abordagem sócio-cultural, nos quais o processo de recepção foi concebido como complexo, considerando múltiplas mediações. Mais do que o fenômeno de recepção em si, é problematizada sua inserção social e cultural. Nesta perspectiva, 17 adotam a matriz latino-americana, sendo que 13 têm Martín-Barbero como autor principal, seguido por Orozco e Canclini (2007, p. 13).

Entre os trabalhos analisados por Jacks está o de Jairo Grisa⁴ (2003), sobre os sentidos atribuídos por um grupo de mulheres a um programa radiofônico de audiência popular, a partir de suas histórias de vida. Nele, o rádio é estudado a partir de seu público (interpretado a partir da visão desse público), mas sem abandonar os aspectos institucionais, representados pelo comunicador popular.

A pesquisa de Grisa se assemelha a nossa no que se refere à inscrição no âmbito da cultura, dentro de uma noção "complexa e totalizadora", buscando compreender a relação entre o meio de comunicação, um de seus comunicadores e um grupo de mulheres ouvintes. O autor vai em busca da descoberta de categorias que possam auxiliar no entendimento dessa relação: os sentidos da escuta. Para isso, vale-se de métodos investigativos qualitativos, optando pela história oral e pelas técnicas de história de vida e "biografia radiofônica", para construir narrativas que contemplem questões contextuais e específicas da vida dos sujeitos.

O trabalho com múltiplas mediações tem sido uma característica das pesquisas brasileiras. A recepção da telenovela no extremo sul do Brasil foi analisada por Nilda Jacks (1999) com a mediação da cultura regional e Veneza Ronsini (1993) com a mediação da

⁴ A pesquisa realizada na tese de doutorado de Jairo Grisa foi publicada pela editora Univale no livro *História de ouvintes: a audiência popular no rádio*, em 2003.

cultura camponesa no cotidiano rural. A identidade cultural perpassa as duas, como eixo de análise e mediação. Jacks explora a identidade cultural gaúcha, manifestada em certas práticas e valores culturais, e o processo de recepção televisiva. Ronsini investiga a relação da telenovela *Pedra sobre Pedra* com as práticas produtivas e culturais das mulheres da comunidade rural de Três Barras. Já no estudo de Kessler (1997), a publicidade é tomada como a mediação do consumo de donas de casa do meio rural. A pesquisa também busca entender a relação da publicidade com o contexto sócio-econômico e cultural no qual as mensagens publicitárias circulam, identificando as mediações socioculturais que incidem no consumo da própria publicidade. As três pesquisas utilizam como modelo metodológico as Multimediações de Orozco Gómez (1999).

Cruz (2006) apresenta um estudo sobre as relações entre a cultura da mídia no RS e um movimento social – o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), empiricamente constituído por membros de vários assentamentos da região de Canguçu (RS) e o JA (Jornal do Almoço), noticiário televisivo local que pertence à RBS TV, emissora da Rede Brasil Sul de Comunicação. Com a pretensão de investigar como uma determinada identidade cultural (o MST) interage com os textos veiculados pela RBS TV, constituindo suas concepções e interpretações a respeito das produções midiáticas, o autor contempla produção textual e recepção. O corpus da pesquisa é constituído por edições veiculadas pelo JA durante o “Abril Vermelho”, período que caracterizou um mês de manifestações do MST, dos mais diversos tipos, no ano de 2004. Na abordagem da pesquisa, são adotados os pressupostos teórico-metodológicos de Douglas Kellner, com a Pedagogia Crítica da Mídia, e os de Jesús Martín-Barbero, com a teoria das mediações. O autor constatou que, na leitura, assim como no consumo, não existe só a reprodução, mas, também, uma produção. Embora o telejornal (JA) tenha uma relação de cumplicidade com o poder vigente e sua manutenção, e a empresa se constitua no agente de mediação da cultura gaúcha, o MST resiste às notícias veiculadas pelo telejornal.

Em seu trabalho mais recente, Ronsini (2007), através de uma etnografia crítica (descrição do contexto local de apropriação dos produtos culturais), toma como ponto de partida o consumo do fluxo midiático por jovens ligados a estilos culturais diversos. A autora preocupa-se em desvendar o tipo de identidade que vem sendo produzida, quando os produtos simbólicos são tão diversificados e a identidade brasileira é questionada pela juventude.

Combinando estudo de caso com etnografia, tem como principais categorias de análise a cotidianidade e a competência cultural. Como resultados, argumenta que o consumo

do fluxo midiático (internacional) faz com que os jovens *punks*, *roppers* e dançarinos de *break* desenvolvam uma perspectiva crítica em relação às culturas nacional e regional, bem como sobre a cultura de classe. A modernidade faz com que as formas de identificação dos jovens com a nação e com as classes demarquem o afastamento de uma pretensa identidade "verde-amarela", bem como do gauchismo, pois valorizam positivamente os valores de sua classe e rejeitam os valores ligados ao conformismo.

Já as mudanças no mercado de TV brasileiro e o comportamento das audiências a partir da introdução da TV por assinatura são tratados em *TV, família e identidade: Porto Alegre "Fim de século"* (JACKS E CAPARELLI, 2006). No estudo, os autores discutem sobre relações entre o global e o local e os micro e macrocontextos socioculturais. Superando as análises dicotômicas, que ora privilegiam as macroestruturas políticas e sociais, ora analisam as mensagens, a pesquisa contempla o processo como um todo, inter-relacionando os dois âmbitos.

Para estudar as relações comunicativas entre os meios e as audiências, os pesquisadores se utilizam da metodologia proposta pelos latino-americanos como Martín-Barbero, García Canclini e Orozco Gómez. Quatro famílias de diferentes etnias foram investigadas: a judaico-gaúcha, a teuto-gaúcha, a ítalo-gaúcha e a afro-gaúcha.

A partir dos dados empíricos, mapeou-se diferentes etapas ou configurações identitárias, expondo o quanto as identidades são modificadas no contato com outros grupos socioculturais, com o mundo urbano, com os meios de comunicação e dentro dos próprios grupos. Entre elas, as "identidades remotas" funcionam como uma referência fundadora do grupo; as "identidades tradicionais" foram configuradas quando os imigrantes iniciaram o contato com a cultura brasileira e gaúcha, vivenciando suas tradições étnicas em novos contextos culturais; as "identidades urbano-rurais" dizem respeito ao momento em que as famílias pesquisadas deixam a zona rural para viver na cidade; e as "identidades 'fim de século'" são verificadas no início da década de 90, quando as famílias começam a vivenciar diferenças na organização do tempo, espaço e nas relações sociais. Dentre os resultados a que chega o trabalho, temos que os espaços simbólicos de identidade estão relacionados intimamente com as tecnologias como a TV a cabo e a Internet. A formação da identidade é, em maior ou menor grau, influenciada pelos mundos simbólicos a que as famílias têm acesso, por meios das novas tecnologias.

Para além da perspectiva das mediações, muitos autores, de diferentes linhas de estudo, seguem um mesmo caminho. Têm relacionado comunicação e cultura. Relacionar comunicação e cultura significa um avanço, provocando o abandono da posição de solidez

que assegura o tratamento da comunicação como um produto, um veículo ou um meio específico na melhor das hipóteses, para inseri-la no cotidiano das pessoas. É um processo de rompimento e ampliação.

Resgatando o pólo receptor - ativo - utilizaremos, preferencialmente, os referenciais teóricos de pesquisadores também latino-americanos, Néstor García Canclini, Jesús Martín-Barbero, e Guillermo Orozco Gómez. Mas não esperamos celebrar o poder do receptor. Supomos que a ligação entre receptor-meio possa ser mantida tanto pela adesão dos subalternos a demandas dos grupos dominantes quanto pelo atendimento de certas demandas dos grupos subalternos. Tomando esse ponto de vista, como nos diz Barbero (2003, p. 300), é preciso um mapa para estudar a dominação, a produção e o trabalho, mas, também, o outro lado - as brechas do consumo e do prazer. Significa que os estudos de recepção não caem no risco de celebrar a atividade da audiência como algo externo ao hegemônico. Muitas vezes, os receptores são críticos mas, em alguns momentos, também são cúmplices dos valores e das visões de mundo que constituem a programação.

A recepção é, enfim, um momento do consumo cultural - categoria que abarca os processos de comunicação e recepção dos bens simbólicos e não se constitui em uma relação direta entre dois pólos distantes, o produtor e o receptor, mas é vista como um processo de produção de sentido através das mediações.

1.1.3 As diferentes mediações

Como conceito analítico, mediação é utilizado para abordar a relação TV-receptores. Há diferentes formas de conceitualizar mediação, seja como filtro (McQUAIL, 1997), ou como resultante do controle social na reprodução do real para a audiência dos meios (MARTÍN SERRANO, 1989). Para Martín-Barbero (2003), a mediação é entendida como uma instância cultural desde onde o público dos meios produz e se apropria do significado e do sentido do processo comunicativo. Em *De los Medios*, desenvolveu o conceito de mediação cultural, em relação a participação dos sujeitos nos movimentos sociais e organizações, que, mais tarde, conceitua como mediação sociocultural (2002).

As críticas à vinculação da comunicação com a cultura ainda acarretam equívocos - não levam a cultura a sério sem cair no culturalismo, "que desestorica e despilitiza os processos e as práticas culturais" (MARTÍN-BARBERO, 2002, p.209); ou ainda, afirmam

que pensar a comunicação desde a cultura faz com que se abandone o campo específico da comunicação.

Uma das saídas apontadas para não se cair no culturalismo é a explicitação das mediações, que tornam interagentes os processos de comunicação com estruturas econômicas, políticas e culturais que compõem a sociedade. E pensar a comunicação a partir da cultura contraria o pensamento instrumental que, apoiado nos atuais avanços tecnológicos, tem dominado o campo comunicacional. A mediação é onde o processo de comunicação ganha sentido.

Numa primeira elaboração, Martín-Barbero (2003) propõe, preferencialmente, o estudo de três tipos de mediações: a cotidianidade familiar, que tem a família como unidade básica de recepção; a temporalidade social, que faz relações entre o tempo produtivo do sistema social e o tempo repetitivo do cotidiano; e a competência cultural, referente ao modo de usar os produtos culturais. As três mediações atuam como forma de captar as referências culturais no lugar em que elas se concretizam.

No entanto, as medições socioculturais e suas componentes institucionais e tradicionais como a escola, a Igreja e a família, bem como o surgimento de novos atores e movimentos sociais, introduziram novos sentidos do social e novos usos sociais dos meios. O que acontece é que há uma dificuldade de se pensar "para além das práticas instrumentais":

(...) as trocas no âmbito da tecnicidade e da identidade estão reclamando imperiosamente pensar as mediações comunicativas da cultura, um novo mapa que dê conta da complexidade nas relações constitutivas da comunicação na cultura, pois os meios têm passado a constituir um espaço chave de condensação e intersecção da produção e do consumo cultural, ao mesmo tempo em que catalisam, hoje, algumas das mais intensas relações de poder. (MARTÍN-BARBERO, 2002, p. 226)

Para tanto, Barbero propõe esse novo mapa em *Ofício de Cartógrafo* (2002, p. 226), em que apresenta as definições das "mediações comunicativas da cultura"⁵, as quais se movem sobre dois eixos principais: o Diacrônico, que é histórico, evolutivo, de larga duração (um sistema em desenvolvimento) e se dá entre as Matrizes Culturais (matrizes que servem para a reprodução, como, por exemplo, o gênero televisivo) e os Formatos Industriais (a televisão, o rádio e o jornal); e o Sincrônico ou estático, isto é, o momento preciso, estabelecido entre as Lógicas de Produção (que envolvem lucro e as indústrias das ideologias profissionais e corporativas) e as Competências de Recepção ou Consumo (semelhante à competência cultural). Da relação diacrônica com a sincrônica emergem as mediações da

⁵As categorias utilizadas em nossa pesquisa não estão na categorização proposta por Barbero em *Ofício de Cartógrafo*, embora contemplem, de certa forma, algumas delas. Além disso, as categorias foram recentemente sistematizadas, o que demanda mais tempo para uma adaptação ao plano empírico.

sociabilidade, da ritualidade, da institucionalidade e da tecnicidade. Embora o arranjo proposto neste trabalho utilize as mediações do Movimento Social, Identidade Étnica e Classe, algumas das novas mediações são contempladas ao longo da análise.

A sociabilidade é a mediação que ocorre na convergência entre as Matrizes Culturais e as Competências de Recepção. Vista a partir dela, a comunicação é observada como uma questão de fins (constituição do sentido e o fazer e desfazer da sociedade) e não de meios. Tem a ver com as práticas cotidianas de todos os sujeitos sociais que negociam poder e espaço (como, por exemplo, os adolescentes que negociam com os pais para ouvir um determinado tipo de música no rádio ou ver um programa específico na TV). Remete, ainda, a movimentos de encontro com o comunitário e de mudanças profundas na sensibilidade e na subjetividade dos sujeitos, ou seja, se afirma na multiplicidade de modos e sentidos em que a coletividade se faz e se recria na interação social e, dessa forma, tem a capacidade para "fissurar o sentido hegemônico" (JACKS, 2001, p. 67).

Essa mediação abrange categorias como a identidade étnica, uma vez que a sociabilidade corresponde a "trama de relações cotidianas que tecem os homens ao juntar-se, e abarca os processos primários de interpelação e constituição dos sujeitos e das identidades" (MARTÍN-BARBERO, 2002, p. 227).

A ritualidade está relacionada com as rotinas: é a repetição de práticas, pois se não estivessem ligadas a rotinas não seriam práticas mas, sim, atividades dispersas e espontâneas. Medeia as relações entre Formatos Industriais e Competências de Recepção e engendra regularidades e ritmos. "Ritualidade é o que na comunicação há de permanente reconstrução do nexó simbólico: as vezes repetição e inovação, ancorado na memória e horizonte aberto". Essa rotina, diz Martín-Barbero (Ibid. p. 229), está determinando a produção de sentido e a própria produção cultural que se dá através dela. Dessa forma, podemos compreender como os receptores passam seu tempo livre e se eles tendem a cair na rotina (OROZCO GÓMEZ, 1999). A sociabilidade também adquire uma forma de ritual, garantindo a repetição e a operacionalidade. Ao restabelecer relações entre ritmos do tempo com o espaço, a ritualidade propõe regras ao jogo da significação, introduzindo o mínimo de gramaticalidade que faz possível expressar e compartilhar o sentido. Ritualidade é o que, nas práticas sociais, diz respeito à operacionalidade:

Constituem também as gramáticas de ação - de ver, de escutar, de ler - que regulam a interação entre os espaços e tempos da vida cotidiana e os espaços e tempos que conformam os meios. O que implica, de parte dos meios, uma certa capacidade de pôr regras nos jogos entre significação e situação (MARTÍN-BARBERO, op. cit., p. 228).

É o sentido que para o receptor tem a ação de assistir televisão, ler o jornal ou ouvir rádio. As ritualidades permitem, então, de um lado, os diferentes usos sociais dos meios e, de outro, remetem aos múltiplos trajetos de leitura ligados às condições sociais do gosto, marcados pelos níveis e qualidades da educação, os saberes e fazeres constituídos na memória étnica, de classe ou de gênero, os hábitos familiares de convivência com a cultura letrada, a oral ou audiovisual, que carregam a experiência do ver sobre o ler ou vice-versa.

Na dupla função que assume como instrumento e como inovadora e organizadora perceptiva dos que dela fazem uso, a tecnicidade suscita uma crítica pela maneira com que tradicionalmente os meios e a tecnologia de comunicação são assumidos. No ocidente, o aspecto assumido pela tecnicidade é o instrumental, sem levantar questões a respeito das modificações das percepções - são vistos como meios e técnicas e não como provocadores de novas formas perceptuais da realidade. De acordo com Jacks (2001, p. 67), se traduz como uma forma distinta de estimular a realidade, articula as inovações à discursividade nas práticas sociais. Sua dinâmica é de uma materialidade histórica, ou seja, a técnica é a dimensão constitutiva da comunicação, que transforma as práticas sociais e origina novas formas de sociabilidade. A tecnicidade interfere tanto na maneira de perceber como na forma com que toma a experiência social.

Já a institucionalidade ocorre na relação entre Matrizes Culturais e Lógicas de Produção e pertence a duas ordens contrapostas: aquela em que o Estado configura os meios de comunicação como "serviço público" e outra, que diz respeito ao mercado que a converte em liberdade de gêneros nos diferentes meios.

A trama institucional é parte do laço que transforma sujeitos em cidadãos, quando medeia a constituição do público e quando há o reconhecimento cultural. No entendimento de Barbero, a institucionalidade tem o objetivo de reconstruir permanentemente o social:

É uma mediação composta de interesses e poderes contrapostos, que tem afetado e segue afetando especialmente a regulação dos discursos que, da parte do Estado, buscam dar estabilidade à ordem constituída e, de parte dos cidadãos - maiorias e minorias - buscam defender seus direitos e fazer-se reconhecer. (MARTÍN-BARBERO, 2002, p. 230)

Vista da institucionalidade, a comunicação se converte em questão dos meios, de constituição dos discursos públicos, cuja hegemonia se acha do lado dos interesses privados. Há, atualmente, uma busca por outras institucionalidades, devido ao desgaste dos partidos políticos e à corrupção das instituições estatais.

Ao investigar a mediação do Movimento Social, contemplamos o modelo atual de Barbero, pois buscamos as relações com a sociedade abrangente, analisando como outras

instituições afirmam/negam a identidade negra e implicam na definição das representações sobre essa identidade. Consideramos que a sociabilidade está relacionada com a institucionalidade, pois não teremos como estudar o cotidiano dos receptores sem levar em consideração as mediações que se dão através das instituições como a família, a escola, o trabalho ou a Igreja, por exemplo.

Já o *Enfoque Integral da Audiência*, corrente desenvolvida por Orozco Gómez (1999), segue os pressupostos apresentados acima e, além disso, integra e orienta esse esforço teórico-metodológico, ou seja, expõe, de fato, como se realiza a interação entre TV e audiência, cuja resposta começou a ser buscada pelos estudos culturais e também por autores latino-americanos.

Investigar nessa linha implica assumir a audiência como sujeito e considerá-la em “uma situação” específica (JACKS, 1996, p. 182), portanto, condicionada individual e coletivamente. A TV, nesse sentido, também é uma mediação, como instituição social produtora de significados que ganham ou não legitimidade frente à sua audiência. Além de ser um meio tecnológico de reprodução da realidade, também a produz, provocando reações racionais e emocionais nos receptores.

Orozco, em sua definição de mediação, acrescenta que, além de estruturar, ela "configura e reconfigura tanto a interação dos membros da audiência com a TV como a criação, por eles, do sentido dessa interação, (...) se manifesta por meios de ações e do discurso, mas nenhuma ação singular ou significado particular constitui uma mediação" (1999, p. 73). Não é um mero objeto de observação e se origina em várias fontes: cultura, política, economia, classe, gênero, idade, etnicidade, nos meios de informação, nas condições situacionais e contextuais, nas instituições e nos movimentos sociais. Também se origina nas mentes dos sujeitos, nas suas emoções e experiências. Cada uma dessas instâncias é fonte de mediação e também pode mediar outras fontes.

Utilizando a teoria da estruturação de Guiddens (1984), com a teorização da mediação cultural de Martín-Barbero (2003) e suas próprias conceitualizações de recepção e mediações, Orozco Gómez esquematiza uma perspectiva geral sobre o papel do que denomina "mediação múltipla", ou seja, o modo como as audiências estruturam suas próprias estratégias televisivas.

As mediações múltiplas, propostas pelo pesquisador, têm a intenção de facilitar a investigação, já que ele se detém aos estudos das microrrelações sociais. O modelo de mediações múltiplas refere-se ao esforço de entender: "de uma parte, que fazem os membros da audiência com os meios de informação e as mensagens com que interagem e, de outra, o

papel que compete à cultura e às instituições sociais na mediação dos processos de recepção.” (Orozco Gómez apud RONSINI, 1993, p. 18, tradução nossa).

Dentro do modelo de mediações múltiplas, Orozco aponta as possibilidades de mediações: a cognoscitiva, a institucional, a situacional, a contextual, a estrutural e a videotecnológica. Deste modelo, utilizamos a mediação estrutural que inclui todas aquelas características que situam o receptor em um contexto ou ambiente determinado: como a Classe e a Identidade Étnica. São elementos da identidade que servem de referencial ao receptor, conformando a sua maneira de pensar e fazer, são fatores que também entram no processo de construção de conhecimento e de produção de sentido. Estas mediações fazem “estar na realidade” e, a partir dessa forma de estar, interagem – no caso da recepção – com os meios de comunicação.

Portanto, a TV não é a única significando a realidade e tratando de pôr em circulação os seus significados preferentes. Existem outras comunidades fazendo o mesmo e competindo no cenário social para obter a preferência como geradoras de cultura (RONSINI, 1993).

A partir das perspectivas de cada um desses autores latino-americanos, da apresentação dos pressupostos, das metodologias e instrumentos de pesquisa - com suas características e limites - tidas como tendências hegemônicas da pesquisa de recepção e que dão conta da complexidade deste fenômeno, vamos tomar como mediações, na nossa pesquisa, a Identidade Étnica e o Movimento Social, ambos perpassados pela Classe Social⁶ como uma mediação estruturante, que atravessa as duas mediações, determinando-as. Uma mediação não exclui totalmente a outra, na verdade, Identidade Étnica e Movimento Social não são dissociáveis, pois o Movimento atualiza a etnia, no sentido de manter suas reivindicações.

Para estudar estas mediações partiremos do referencial teórico-metodológico apresentado, no intuito de apreender as especificidades de cada uma delas, tomando essa perspectiva como eixo que articula a construção e o diálogo com proposições de outros autores.

⁶ A divisão de classe é o eixo que organiza a sociedade capitalista e, portanto, as relações sociais (e a sociabilidade), a partir das quais Identidade Étnica e Movimento Social podem ser entendidos.

1.1.4 O conceito de hegemonia nos estudos culturais

O termo hegemonia deriva do grego *eghestai* e significa conduzir, guiar, liderar. Ou ainda, vem do verbo *eghemoneu*, que quer dizer estar à frente, comandar, ser o senhor. Por *eghemonia* os antigos gregos entendiam a "direção suprema do exército", ou seja, era um termo militar que denominava o chefe do exército. Ainda nas guerras do Peloponeso, a cidade que detinha a supremacia sobre as demais recebia o título de *hegemônica* (PAIVA, 2003, p. 10).

O conceito entrou na modernidade significando dominação através do consenso do dominado. Foi no início da revolução russa, em 1905, que Lênin usa o termo pela primeira vez: "(...) é quando se determina a função ativa do sujeito revolucionário, do partido, que então se compreende o fundamento da hegemonia" (WILLIAMS, 1979, p. 173). Da maneira como utilizava o conceito, a hegemonia vinha à tona quando, em uma situação de debilidade e de incapacidade dos dirigentes da burguesia, o proletariado, comandado por seu partido, poderia realizar sua função *hegemônica*.

Mas o argumento do pensador marxista Antônio Gramsci é o que propicia a compreensão do que significa a soberania de uma forma social. Sua idéia de hegemonia não apenas contempla o aspecto político, mas, também, e em igual medida, o caráter formativo da cultura. Esse conceito inclui o de cultura, o de ideologia e o de direção moral. Refere-se à sociedade como totalidade e não só ao seu plano político (Ibid., p. 174).

No entender de Gramsci (GRUPPI, 1978), a tarefa de toda a cultura, enquanto concepção de mundo, consiste em conservar a unidade ideológica de todo bloco social que é cimentado e unificado pela ideologia. A hegemonia é, então, a capacidade de unificar através da ideologia e de conservar unido um bloco social que não é homogêneo, mas marcado por profundas contradições de classe. É um conceito de grande amplitude, que opera não apenas sobre a estrutura econômica e a organização política da sociedade, mas, também, sobre o modo de pensar, sobre as orientações ideológicas e sobre o modo de conhecer. A hegemonia:

É todo um conjunto de práticas e expectativas, sobre a totalidade da vida: nossos sentidos e distribuição de energia, nossa percepção de nós mesmos e do mundo. É um sistema vivido de significados e valores – constitutivo e constituidor - que, ao serem experimentados como práticas, parecem confirmar-se reciprocamente (WILLIAMS, op. cit., p. 113).

A partir do conceito são "atualizados" os pressupostos do marxismo acerca da sociedade, relativizando os conceitos de base/superestrutura e também são retomados o tema

da cultura e suas relações com a sociedade de classes. Assim, para a conquista e manutenção da hegemonia, é preciso inserir-se no debate cultural, nas redes de significação e no terreno do simbólico. Este pensamento fornece "a moldura intelectual requerida para a compreensão do vórtice cultural em que estão envolvidos indivíduos e instituições - sobressaindo, entre elas, a mídia." (POLISTCHUK, 2003, p. 109).

A importância para os estudos de comunicação está no fato de diversos pesquisadores dessa área, nos anos 70, haverem adotado o marxismo estruturalista de Althusser como referencial teórico, compreendendo a ideologia estritamente como dominação e os meios de comunicação como aparelhos ideológicos que atuavam em função dos interesses dominantes. Suas abordagens se voltavam para as funções (negativas) da ideologia, entendida como falsa consciência, manutenção da coesão social, reprodução dos interesses da classe dominante e assim por diante.

Em seu trabalho, Althusser (1992) afirma que, para manter a dominação, a classe dominante gera mecanismos de perpetuação ou de reprodução das condições materiais, ideológicas e políticas de exploração. Aqui entra o Estado que, através de seus Aparelhos Repressores (ARE) - que funcionam massivamente pela repressão (inclusive física); e os Aparelhos Ideológicos (AIE) - onde prevalece a ação pela ideologia, intervém tanto pela repressão quanto pela ideologia, tentando fazer com que a classe dominada se submeta às relações e condições de exploração.

É a partir da década de 80 que as pesquisas de comunicação começaram a ter um caráter politizado, com forte influência gramsciana. A contribuição mais importante para o tema da cultura na sociedade de classes, dentro do paradigma chamado Culturoológico, está na obra de Antônio Gramsci, que se apóia no binômio cultura hegemônica x cultura subalterna.

A teoria da hegemonia pressupunha, assim, a conquista da resistência, ou seja, na sociedade não há apenas a reprodução do sistema de dominação, mas, também, a resistência a ele. O que quer dizer é que não há um confronto bipolar entre diferentes culturas - negros e brancos, por exemplo - mas o que acontece é um jogo, um intercâmbio entre elas.

Quando partimos dos pressupostos teórico-metodológicos dos estudos culturais, é no espaço da recepção que identificamos os deslocamentos conceituais como as idéias de hegemonia. O conceito gramsciano é um ponto de partida no entendimento de que o sentido não é imposto, mas negociado.

Assim, Gramsci é quem delinea os parâmetros para uma pesquisa de recepção, tendo introduzido o conceito de hegemonia em âmbito filosófico e também político. A hegemonia está presente no cotidiano das pessoas, verificando-se igualmente na cultura.

As ações hegemônicas, no entanto, não são tão uniformes quanto possam parecer, tendo também a capacidade de se apropriar de traços de outras culturas: populares, locais ou alternativas. "A cultura hegemônica acaba incorporando os traços dessas outras culturas. Esse processo de assimilação é um dos responsáveis pela constante identificação que os produtos das indústrias culturais obtêm junto ao público" (BRITTOS, 2006, p. 6).

Uma das premissas básicas da perspectiva dos estudos culturais é a necessidade de se analisar a cultura no âmbito das relações de poder e não como uma esfera que se limita a refletir as determinações do âmbito econômico, constituindo, portanto, um espaço de negociação, inovação e resistência. Tanto Hall quanto Williams, ao discutirem o conceito de cultura, afastam-se do pressuposto que a considera um reflexo das relações materiais de uma ordem social. É a questão do cultural que surge como central. Gramsci (apud GRUPPI, 1978) ressalta que o campo cultural é tão importante quanto o econômico e o político, porque é nele que os debates ideológicos são comumente travados.

Além disso, as diferentes culturas "não são vistas como exteriores de si, mas comportando cruzamentos, transações e intersecções" (ESCOSTEGUY, 1999, p. 149). Em alguns momentos, é a cultura subalterna que resiste à hegemônica e, em outros, reproduz as concepções das classes hegemônicas. Brittos (2006, p. 6) argumenta que a hegemonia é criada e recriada no jogo das mediações:

Isto porque o conceito de hegemonia prevê resistências, admitindo acertos e desacertos típicos do processo de recepção. Sendo assim, hegemonia é um conceito que, no seu interior, já prevê o receptor como ativo. Do contrário, não admitiria a possibilidade de resistência do receptor e, portanto, a necessidade de seduzi-lo. Por este motivo que a proposta de hegemonia não confere poderes exclusivos à classe dominante.

A adesão dos receptores à cultura hegemônica, como no caso do nosso objeto midiático - a programação televisiva - não é automática, precisa ser ativada, num jogo que passa, necessariamente, pelas mediações. García Canclini (1991, p.6) explica que muitos estudos sobre comunicação têm mostrado que a hegemonia cultural não se realiza mediante ações verticais em que os dominadores prendem os receptores, porque entre eles há as mediações.

É através deste conceito que conseguimos entender o porquê de os entrevistados continuarem a consumir programas televisivos que os submetem a uma "posição inferiorizada". Acreditamos que, pelos discursos televisivos, os entrevistados se projetem nas angústias e nos desejos despertados pela ação do meio, deixando-se seduzir pelas representações sociais proposta.

A apropriação do conceito de hegemonia, entendido como um processo vivido pelos sujeitos sociais, contribuiu para os estudos culturais considerarem que na sociedade não há apenas a reprodução do sistema de dominação, o que possibilitou uma visão mais dinâmica dos processos sociais e do papel dos meios de comunicação, que podem produzir e congregam forças de resistência contrárias à ideologia dominante.

Tomando o ponto de vista de Stuart Hall, através do seu conceito de hegemonia, podemos compreender a dinâmica das relações sociais, possibilitando analisar em que medida esses espaços “ganhos” para as diferenças constituem “estratégias que podem fazer alguma diferença e que podem mudar as disposições do poder”. Hall afirma, ainda, que esses espaços são limitados, regulados e policiados, e o que substitui "a invisibilidade é uma espécie de visibilidade cuidadosamente regulada e segregada"(2003, p. 339).

Martín-Barbero (2003, p. 116) levanta a questão da hegemonia indicando o interesse que as ciências sociais críticas têm pela obra de Gramsci, possibilitando pensar o processo de dominação social:

(...) já não como imposição a partir de um exterior e sem sujeitos, mas como um processo no qual uma classe hegemônica, na medida em que representa interesses que, também reconhecem, de alguma maneira como seus, as classes subalternas. E “na medida” significa aqui que não há hegemonia, mas sim que ela faz e se desfaz, se refaz permanente num processo “vivido”, feito não só de força mas também de sentido, de apropriação do sentido pelo poder, de sedução e de cumplicidade.

Para Paiva (2002, p. 11), "a partir do entendimento do significado e da aplicação do conceito de hegemonia, torna-se possível a compreensão das formas reguladoras, de forças coercitivas e de estruturas de dependência". Essas formas teriam tendência a enfrentar a força dominante e, nas disputas, teriam a chance de empreender conquistas e vitórias.

Nos estudos de comunicação, portanto, este conceito contribui para um afastamento da interpretação dos processos de comunicação exclusivamente como dominação e reprodução, uma vez que a hegemonia é sempre um processo e não existe apenas passivamente como forma de dominação.

Por sempre ser renovada, a hegemonia possibilita compreender o processo social como um espaço de lutas, sujeito a transformações, interferências e pressões. Com a contribuição gramsciana, os resultados das lutas pelo poder são fluidos e nunca pré-determinados. Neste sentido, Williams identifica a complexa combinação de forças sociais e culturais ativas na sociedade, ressaltando a cultura como espaço dialógico, tanto de rejeição quanto de inclusão, deslocando-a do âmbito puramente ideológico.

1.2 A etnia como identidade

A construção das identidades gera “processos simbólicos de pertencimento em relação a referentes variados como cultura, nação, classe, grupo étnico ou gênero” (RONSINI, 2003, p. 7). Assim, a identidade se constitui em função de um grupo que permite ao sujeito sua inserção num conjunto social, mas, também, depende dos comportamentos individuais do mesmo sujeito no interior da realidade vivida. Em Santa Maria, as identidades circulantes são resultado da experiência cotidiana, das narrações sobre fatos que marcaram a comunidade negra e que se confundem no discurso da memória e na participação em um movimento social organizado em torno da etnia.

As disputas pelo poder simbólico encontram na convivência urbana diária o desejo do reconhecimento. Ou seja, ao estar diante de um grupo politicamente forte que exclui a representação negra do seu cenário identitário, a comunidade negra passa a pertencer a uma história que não é só sua, mas uma mistura de acontecimentos que se deslocam na fabricação do presente. Por outro lado, há uma intensa busca pelo passado, dificultada pela falta de informações. Reconhecer-se como uma comunidade (no sentido de dividir as mesmas realidades, experiências e objetivos) e participar de um movimento social é que garante aos negros não mais a identificação como "escravos", mas como sujeitos componentes dessa sociedade. Dentro desse pensamento, a etnicidade passa a ser um importante fator na consolidação de comunidades negras no interior do Rio Grande do Sul.

O sistema de relações sociais e simbólicas que resulta da convivência entre diferentes grupos pode ser um sistema interétnico, e um de seus componentes é a identidade étnica. Para Brandão (1986, p. 47), as diferenças biológicas (cor da pele, tipo de olhos ou cabelo) e diferenças culturais (forma de organização do trabalho, regras de casamento, códigos de orientação do comportamento, crenças religiosas), até há algum tempo classificadas como diferenças raciais, podem ser pensadas como diferenças étnicas.

No critério adotado por Carneiro da Cunha (1986, p. 116), os grupos étnicos são "formas de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros, constituindo uma categoria distinta de outras categorias da mesma ordem". Partilhando desta concepção é que podemos definir a comunidade negra de Santa Maria como um grupo étnico.

Ademais, consideramos importante discutir as significações suscitadas pelos conceitos de raça e etnia, suas semelhanças e diferenças. Stuart Hall utiliza-se do exemplo da

diáspora dos afro-caribenhos para a Inglaterra, e da "racialização" em diversas esferas da vida dos britânicos para clarificar os conceitos, que não são aplicáveis da mesma maneira no Brasil, onde o passado escravo muda a forma como são percebidos. Mas, mesmo assim, a explicação do autor nos é válida:

Conceitualmente, a categoria "raça" não é científica. As diferenças atribuíveis à "raça" numa mesma população são tão grandes quanto àquelas encontradas entre populações racialmente definidas. "Raça" é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão - ou seja, o racismo. Contudo, como prática discursiva, o racismo possui uma lógica própria. Tenta justificar as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão racial em termos de distinções genéticas e biológicas, ou seja, da natureza (HALL, 2003, p. 69).

Além das distinções entre os conceitos, há interposições. Um significante como a cor da pele também pode ser utilizado para conotar diferenças sociais e culturais. Da mesma forma, os excluídos por razões étnicas (os culturalmente diferentes) são também caracterizados em termos físicos. "O referente biológico nunca opera isoladamente (...) quanto maior a relevância da etnicidade, mais as características são representadas como relativamente fixas, inerentes ao grupo". Os discursos de raça e etnia compõe, então, o que Hall denomina "cadeia de equivalências", ou seja, uma articulação entre características socioculturais e biológicas (Ibid., p. 71).

Apesar da operacionalidade do conceito de raça ser falha, na concepção dos geneticistas (CONCEIÇÃO, 2005, p. 34), ele pode ser adotado em sua dimensão sócio-política. Se geneticamente é impossível classificar as pessoas de acordo com a racialidade - pois uma pessoa branca pode ter genes dos povos negros que vieram para o Brasil - no senso comum esta classificação continua sendo adotada.

O termo raça emerge como significante investido de um potencial de revitalização simbólica da subjetividade negra, como algo capaz de levar à superação do estigma étnico. Semioticamente, invertem-se os sinais: o que é conotado como negativo pela consciência discriminadora, transvalora-se positivamente pela consciência discriminada. Por isso, em tom exaltativo, os negros referem-se a si próprios, ao que desejam valorizar, como 'os da raça' (SODRÉ, 1999, p. 241).

Já a noção de etnia começa a se impor a partir de estudos mais sistemáticos, relativos à incorporação de grupos minoritários em sociedades mais amplas que lhe são envolventes. No Brasil, a visão estabelecida sobre a etnia negra ganha, de certa forma, lugar no debate, especialmente na esfera jurídica, quando é promulgada a Constituição de 1988, em que as comunidades negras passam a ser sujeitos de direito, relativos à identidade étnica (DOS ANJOS, 2004).

A categoria étnica é uma representação coletiva, partilhada, de forma que suas

percepções podem se tornar a base de entendimentos que regem as relações sociais. Na citação de Brandão (1986, p. 164), entende-se a necessidade de analisar as relações interétnicas pois "sempre entre eu e você, entre nós e o outro será preciso compreender e explicar a razão da diferença, seu sentido e as suas transformações".

Na análise dos conflitos interétnicos, importantes para o andamento de nosso estudo, encontram-se tendências que concebem cada identidade como um núcleo sólido e compacto de resistência, por isso exigem lealdade absoluta dos membros de cada grupo e desprezam os que exercem a crítica ou a dissidência. A defesa da pureza se impõe em oposição às correntes modernas que buscam relativizar o específico de cada etnia, a fim de construir formas democráticas de convivência, complementação e governabilidade multicultural (GARCÍA CANCLINI, 1990).

O Movimento Negro é um exemplo de organização que luta, não na defesa de uma pretensa pureza, mas pelo fim das desigualdades encobertas sob a denominação de "democracia racial". A etnicidade como bandeira de luta se torna "uma construção social no tempo, um processo que implica uma relação estreita entre a reivindicação cultural e a reivindicação política e que tem como referência última não apenas os outros, mas, também, o Estado/Nação no qual o grupo étnico (portador de tal reivindicação) está inserido" (BRANDÃO, 1986, p. 148).

No tocante à identidade étnica, ainda apontamos para a discussão proposta por Cuhe (1999, p. 175), de que a identificação é, ao mesmo tempo, uma diferenciação, estabelecendo o que ele chama de "fronteira", ou seja, o que resulta de um compromisso entre a fronteira que o grupo pretende marcar e a que os outros querem lhe designar. É claro que devemos entendê-la como uma fronteira social, simbólica, pois, em alguns momentos de nossa história, já tivemos conhecimento dessa fronteira designando compensações territoriais.

A partir da construção das fronteiras, assumimos que as identidades étnicas são estabelecidas por fronteiras maleáveis, adscritas e transformáveis (BARTH, 2000). Mas são sempre constantes em delimitação de universos de pertencimento, onde os indivíduos negociam pertencimentos e estes são produtos das interações sociais.

A fronteira étnica implica situações de contato social entre pessoas de identidades culturais⁷ diferentes. As diferenças culturais podem permanecer, apesar do contato interétnico

⁷ As identidades culturais não são fixas, elas são híbridas, "mas é precisamente porque surgem de formações históricas muito específicas, de histórias específicas, de repertórios culturais de enunciação, que podem constituir-se em um 'posicionamento' (posicionality) que nós chamamos, provisoriamente, identidade. (...) Então, cada um desses relatos de identidade está inscrito nas posições que assumimos e com que nos

e da interdependência dos grupos, pois a interação no limiar das fronteiras não leva ao desaparecimento do sistema social de um dos grupos. Se as relações entre negros e brancos persistem atualmente, as fronteiras simbólicas e étnicas entre os dois grupos, explicitadas através de práticas sociais concretas, são afirmadas e reafirmadas constantemente por ambos.

Não sendo a cultura a definidora de um grupo étnico, a ênfase na atribuição que lhe é dada como definição resolve problemas conceituais: quando a definição de um grupo é atributiva, a continuidade de seus traços étnicos depende da manutenção de uma fronteira, pois os traços culturais podem mudar e as características culturais de seus membros podem se transformar, mas o fato da dicotomização entre membros e não-membros continua permitindo investigar a forma e o conteúdo da transformação cultural.

Se a cultura não é um dado, uma herança que se transmite imutável de geração em geração, é porque ela é uma produção histórica, isto é, uma construção que se inscreve na história das relações dos grupos sociais entre si. Para analisar um sistema cultural, é então necessário analisar a situação sociohistórica que o produz como ele é (CUCHE, 1990, p. 143).

Persiste, contudo, aquela visão simplista de que os isolamentos geográfico e social tenham sido os fatores de sustentação da diversidade cultural. Porém, as fronteiras continuam a existir, apesar do fluxo das pessoas, e as distinções que "acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer das histórias de vida individuais" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 188).

Na mediação da Identidade Étnica, a memória do grupo também é fundamental para a análise da recepção do fluxo televisivo. Essa memória do grupo étnico depende da representação que cada indivíduo faz de si mesmo e como se projeta no conjunto social. Colocando de outra forma, a consciência que o grupo étnico tem de si o determinará simbolicamente perante outros grupos. Para nossos entrevistados, essa consciência se dá em função da parêntese negros (do Movimento Negro) x brancos. A noção de identidade passa, portanto, pela delimitação do espaço de lembrança: lembrar e se fazer lembrar são os patrimônios construídos pelos dois grupos que ocupam um mesmo território. As representações e a ordem simbólica se estabelecem de acordo com a memória narrada e consumida e, que, na contemporaneidade, passa pelo consumo midiático.

Os processos comunicativos que se estabelecem com os integrantes do Movimento Negro são peculiares porque as noções acerca da própria identidade, dos sistemas sociais, das

identificamos, e temos de viver esse conjunto de posições de identidade em toda sua especificidade" (Hall apud ESCOSTEGUY, 2001, p. 143).

relações e as formas de pensar se confrontam com as de outros grupos sociais-culturais-identitários diariamente. Olhando esse espaço de contato, tomamos as representações do “negro” e do “branco” como identidades culturais que medeiam o processo de consumo midiático. Assim, é importante distinguir o papel dos meios de comunicação na construção dessas representações, mesmo que seja uma entre várias outras matrizes das representações identitárias na comunidade estudada.

A própria formação identitária da nação brasileira - sendo o Brasil um país multiétnico e pluricultural - é que vem à tona quando os meios de comunicação e as representações dessas identidades entram numa discussão, que é de interesse principalmente de movimentos sociais e de representantes das minorias. A identidade étnica torna-se um marco de referência, de modo que atinge todas as relações sociais contidas em um sistema interétnico, condicionando as representações e ideologias assumidas pelos grupos, determinando sua estrutura e desenvolvimento.

Sobre as relações entre identidade étnica e mídia, o pressuposto é o de que a mídia seja a instância de consagração das identidades. A mídia engloba, mas, também, é um componente do sistema interétnico - capaz de atuar na afirmação ou negação da identidade étnica - pois o mundo social, mediado pelos meios de comunicação, "atribui status de valor concreto àquilo que tais meios incorporam e distribuem para o consumo público" (CONCEIÇÃO, 2005, p. 21).

Diante das representações midiáticas, problematizamos suas contradições, considerando que os discursos produzidos pela mídia não se restringem a espelhar uma suposta realidade preexistente, mas contribuem para a construção de aspectos das identidades dos atores sociais. Hoje, todo o processo de informação social se sustenta por meio da comunicação:

É todo o processo de socialização que está se transformando pela raiz ao tocar o lugar onde se mudam os estilos de vida. E essa função mediadora é realizada pelos meios de comunicação de massa. Nem a família, nem a escola – velhos redutos da ideologia – são já o espaço chave da socialização (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 70).

Baseados, portanto, no discurso midiático (àquele distante do proposto pelos movimentos sociais negros), os receptores geram padrões de situações étnicas que tomam, na maioria das vezes, formas de comportamento negativo e prejudgamentos acerca dos grupos minoritários.

Por conseguinte, não é possível elaborar um estudo sobre identidades e mídia sem envolver-se com as questões relativas às representações e às significações. É preciso

considerar “os processos envolvidos na produção de sistemas representacionais, em sua conexão com o posicionamento dos sujeitos e com a construção de identidades no interior de sistemas simbólicos” (WOODWARD, 2000, p. 67).

Na discussão que envolve o conceito de representação, utilizamos os pressupostos teóricos de Stuart Hall. Para o autor, representação e identidade estão intimamente ligados, “(...) a identidade é sempre em parte uma narrativa, sempre em parte um tipo de representação. Está sempre dentro da representação” (Hall apud ESCOSTEGUY, 2001, p. 151).

Emprega-se tal conceito como a prática central que gera cultura (HALL, 1997b), o momento chave no circuito da cultura, que liga representação, identidade, produção, consumo e regulação. A cultura é articulada por todos esses elementos e está relacionada a significados partilhados. É através da linguagem que os significados são partilhados, e ela é capaz de construí-los porque “funciona como um sistema de representações, empregando sinais e símbolos que significam ou representam para outras pessoas, nossas idéias, como também nossos sentimentos” (SANTOS, 2004, p. 37).

Os significados gerados pelas representações permitem que o sujeito se posicione em relação a sua experiência e aquilo que ele é. “A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia” (WOODWARD, 2000, p. 17).

Hall ressalta que os meios de comunicação são exemplos de agentes significantes produtores de sentido, que não apenas reproduzem a realidade, mas, também, a definem. É nesse sentido que destacamos a importância desses meios na discussão sobre as identidades, uma vez que eles disseminam, reforçam, constroem e desconstroem as representações em um dado momento, apresentando novas identidades, remodelando outras e oferecendo mapas classificatórios pelos quais nos guiamos na interpretação e constituição de nossas próprias identidades e das identidades alheias.

Seguimos, por fim, o viés que aponta para o estudo das representações e as percepções acerca de um grupo social, e não só as representações que o grupo social faz de si mesmo. Isso compreende pensar sobre construções que geralmente são determinadas pelos interesses daqueles que as constroem, levando-se em conta que a linguagem é fruto de um processo de lutas pelo poder no qual as identidades são construídas. Isso significa que, quando analisamos os programas televisivos, nos inserimos na busca do “lugar” onde a identidade negra aparece e de que forma ela aparece, onde se entrecruza, nesse jogo de poder, com a identidade dos indivíduos da sociedade abrangente.

Ao analisarmos, então, as representações de uma certa etnia, podemos avaliar em que medida os espaços sociais por ela ocupados estão sendo estereotipados, além de observar sua representação como parte integrante da sociedade abrangente ou algo que está simbolicamente (e, porque não, efetivamente) à margem desta.

1.2.1 As relações entre etnia e classe

O sistema interétnico está definitivamente marcado por sua natureza assimétrica e, se a identidade brasileira é vista sob esse aspecto étnico/racial, é preciso esclarecer também as questões relativas à classe social, pois, em nosso país, essas categorias se confundem quando o assunto trata da discriminação que sofrem os negros.

A denominação classe começou a ser utilizada "nos estudos da sociedade, associados aos privilégios e ao sentimento de honra social, próprios ao domínio aristocrático e ao *Ancien Régime*". Foi Marx que retirou o sentido subjetivo e valorativo que envolvia esse termo, transferindo-o para posições objetivas na estrutura social, a que corresponderiam interesses e orientações, relações de produção e de propriedade. Ao separar analiticamente as dimensões econômica, política e social da distribuição de poder na sociedade, Marx atribuiu ao termo classe, um sentido mais preciso: "tal separação analítica permitiu que se pudesse problematizar, desvinculada da distribuição econômica de riquezas, a continuidade, nas sociedades modernas, dos fenômenos de distribuição e dos prestígios sociais" (GUIMARÃES, 2002, p. 42-43).

No entanto, no Brasil, onde as discriminações raciais são consideradas pelo senso comum como discriminações relativas à classe, o sentido que prevalecia no Antigo Regime continua vigente. Ele pode ser compreendido como pertencendo à ordem das desigualdades de direitos, distribuição da honra e prestígios sociais, onde a ordem de privilégios permaneceu a mesma, e as classes destituídas de poder não conseguiram desfazer essa ordem e estabelecer a igualdade e a cidadania. Para Guimarães (2002), dizer que não é racial a discriminação que sofrem os negros em nosso país equivale a esconder o que se encontra ativo na nossa ordem de classes: o princípio de desigualdade de direitos individuais.

A pesar de intimamente ligadas, como já mencionamos, classe e raça, ou na fala de Cardoso de Oliveira (1976), "classe e etnia", não são irreduzíveis uma da outra, elas se interpenetram, mas são submetidas a processos diferenciados de articulação social, podendo,

inclusive, uma ou outra ficar encoberta e, igualmente, serem ambas ativadas em contextos específicos e situações determinadas, ou seja:

O sistema interétnico constituído pelos mecanismos de articulação das unidades étnicas em contato se apresenta em permanente equilíbrio instável e o fator dinâmico do sistema está no próprio conflito, seja manifesto ou seja latente. O processo de articulação dessas unidades se reveste, assim, de uma notável semelhança - ainda que formal - com o processo de articulação das classes sociais num sistema global classista. A polarização das classes em torno de interesses diametralmente opostos é homóloga à polarização das unidades componentes do sistema interétnico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 58).

A questão do negro não se reduz a um problema de classe social: não podemos tomar a estrutura de classes como condicionadora do estigma étnico ou racial. Na verdade, "a perspectiva classista estaria ocultando ideologicamente um mecanismo específico de opressão. A discriminação em função da cor faz com que os negros tenham que enfrentar uma situação específica" (CONCEIÇÃO, 2005 p. 86). O que ocorre com um operário negro, por exemplo, quando este tem orgulho de sua cor, ou em razão dela é estigmatizado? Apesar da condição de classe e, de uma consciência de classe, há uma identidade étnica operando, quer ao nível de seu comportamento, quer do discurso. Mas, ao mesmo tempo, há, também, nos estudos culturalistas, o ocultamento dessa discussão, em que a exploração social da classe é omitida. E essa exploração vem ampliada quando se trata de afro-descendentes.

Portanto, neste trabalho, decidimos utilizar o conceito de classe de acordo com Guimarães (2002, p. 43), isto é, para nomear as posições objetivas na estrutura social, às quais corresponderiam interesses e modalidades de ação que não se restringem à organização coletiva e ação política e abarcam práticas culturais e sociais de enfrentamento cotidiano.

No tocante à constituição do Movimento Negro, podemos dizer que ele pode ser obra de uma mobilização em torno da etnia e envolver tanto a classe popular, pois a pobreza é uma situação de carência, mas também de luta; quanto a classe média, pois a ascensão do poder aquisitivo desta classe tem cedido lugar a uma situação de perda acentuada do seu bem-estar material (RONSINI, 2007, p. 47).

Alguns autores apresentam a suposição de que pessoas de diferentes classes, mobilizadas para os movimentos sociais, aderem a suas propostas porque se identificam com seus valores culturais e não porque experimentam uma impotência específica de classe (em termos econômicos, políticos ou culturais). Não concordamos com essa proposição, pois podemos verificar que a classe popular negra organizada, luta, sim, impelida pela impotência específica de classe. O mecanismo de mobilização, porém, surge não como resposta à diferenciação e à competição entre as classes negras, mas em resposta ao desejo de agir sobre

assuntos que constituem os interesses de seus integrantes. Dessa forma, a ação cria um sentido de identidade coletiva, definindo quem pertence ou não à ação e a seus objetivos.

1.3 Em busca da cultura popular

Já fazem parte da conjuntura histórica os fatores que conduziram à negação de uma personalidade política e cultural própria dos negros. A tradição liberal e a concepção napoleônica, que estiveram na origem dos Estados latino-americanos, pregavam a concepção de democracia baseada na aplicação do estatuto do cidadão a cada indivíduo, e a visão homogênea e centralizadora da Nação, elementos que resultaram incompatíveis com a ascensão da pluralidade étnica e cultural. Segundo Martín-Barbero:

Daí se seguiram novas formas de desvalorização (...), de esmagamento e dissolução de identidades étnicas, que apesar de tudo continuam vivas, como demonstram não só a permanência da produção de objetos, a vigência dos ritos, mas também da lutas, dos movimentos políticos que, em forma de partidos ou de inserção na luta armada, ou mesmo de outras formas, configuram o étnico no âmbito de movimentos sociais pelo reconhecimento do direito às terras e as formas próprias de organização, trabalho, vida comunitária e expressão simbólica. (2003, p. 277).

O etnocentrismo, que surge como consequência do processo capitalista, é uma forma de as etnias e classes opressoras demonstrarem uma enérgica auto-afirmação de sua identidade cultural. Ao mesmo tempo, a superestimação da própria cultura dá origem aos movimentos de classes, nacionalistas ou étnicos pela libertação, entendidos aqui como sendo necessários ao processo de negação da cultura dominante. O Movimento Negro e suas prerrogativas estão afinados com essa concepção.

Os conflitos interculturais também sofreram a interposição do capitalismo, o qual tende a integrar todos os países e todas as regiões de cada país em um sistema homogêneo (GARCÍA CANCLINI, 1990, p. 251). Enquanto as culturas locais eram descritas de modo convincente por folcloristas, acreditou-se que os meios de comunicação massivos eram a grande ameaça para as tradições populares. Mas não se pode atribuir aos meios eletrônicos sequer a origem da massificação das culturas populares. Antes mesmo que a imprensa aparecesse, isto é, desde o século XIX, a vida social foi reorganizada de acordo com leis massivas - na industrialização e urbanização, na educação generalizada, nas organizações

sociais e políticas. A noção de cultura massiva surge quando a sociedade já estava massificada. Foram os primeiros estudos de comunicação os responsáveis por este equívoco, segundo os quais a cultura massiva substituiria o culto e o popular tradicionais.

Na América Latina, as transformações promovidas pelos meios modernos de comunicação se entrelaçam com a integração das nações. Martín-Barbero (2003, p. 242) chega a dizer que os projetos nacionais se consolidaram devido ao encontro dos Estados com as massas promovido pelas tecnologias comunicacionais. Depois, as comunicações massivas apareceram, também, como agentes da inovação desenvolvimentista. A televisão, por exemplo, atualizava a informação e os gostos dos consumidores durante o processo de produção dos produtos e bens de consumo industrializados.

É em meio a essas mudanças que as denominações vão se alterando, mas é impossível sintetizar formatos variados sob o mesmo nome. E a tarefa é ainda mais árdua quando é preciso explicar os processos culturais globais que estão acontecendo pela combinação das inovações da comunicação. Para a mídia, o popular não é o resultado de tradições, nem da "personalidade" coletiva, tampouco se define por seu caráter manual, artesanal, ou seja, pré-moderno. Alguns pesquisadores vêem a cultura popular contemporânea constituída a partir dos meios eletrônicos, não como resultado de diferenças locais, mas da ação difusora e integradora da indústria cultural. A rigor, não interessa ao mercado e à mídia o popular e, sim, a popularidade. O deslocamento do substantivo *povo* para o adjetivo *popular* e, mais ainda, para o substantivo abstrato *popularidade* é uma operação neutralizante, útil para controlar a suscetibilidade política do povo (GARCÍA CANCLÍNÍ, 1993). Para o mercado e para a mídia, o popular não interessa como tradição duradoura. Ao contrário, ele é o lugar da fugacidade e do esquecimento.

Dentro do debate que discute as conceitualizações do popular, apontamos para a importância de se considerar que as culturas nascem de relações sociais que são sempre relações desiguais. Cucho (1999, p. 144) afirma que “pensar que não há hierarquia entre as culturas seria supor que as culturas existem independentemente uma das outras, sem relação umas com as outras, o que não corresponde à realidade”. Assim, evitamos as interpretações redutoras demais, como a que supõe que o mais forte está sempre em condições de impor pura e simplesmente sua ordem (cultural) ao mais fraco:

Na medida em que a cultura real só existe se produzida por indivíduos ou grupos que ocupam posições desiguais no campo social, econômico e político, as culturas dos diferentes grupos se encontram em maior ou menor posição de força (ou de

fraqueza) em relação às outras. Mas mesmo o mais fraco não se encontra jamais totalmente desarmado do jogo cultural. (Ibid., p. 144)

Falar de cultura dominante ou de cultura dominada é, para o autor, recorrer a metáforas. Na realidade, o que existe são grupos sociais que estão em relação de dominação ou subordinação uns com os outros. Nesta perspectiva, uma cultura dominada não é necessariamente uma cultura alienada, totalmente dependente. É uma cultura que, em sua evolução, não pode desconsiderar a cultura dominante (a recíproca também é verdadeira, embora em menor grau), mas que pode resistir em maior ou menor escala à imposição cultural dominante.

No que tange ao conceito de cultura, temos que ela não apenas representa a sociedade, cumpre, também, dentro das necessidades de produção do sentido, a função de reelaborar as estruturas sociais e imaginar novas. Assim também ocorre com as relações de produção. A cultura, além de representá-las, contribui para sua reprodução, transformação e para a criação de outras relações (GARCÍA CANCLINI, 1983, p. 30).

Partindo desse conceito para o foco específico de nosso estudo, as culturas populares, entendemos que elas não podem caracterizar apenas um conjunto de tradições ou ciências ideais, preservado desde os primórdios da humanidade. Ao tomarmos as questões que cercam e tornam múltiplas as definições de cultura popular, procuramos pensar nas possibilidades do que se apresenta atualmente como uma definição para tal conceito. O pesquisador García Canclini (1983, p. 11) menciona três possíveis propostas que solucionariam a questão na visão de alguns autores, mas que ele próprio rejeita: a solução romântica, a estratégia de mercado e a visão turística.

De acordo com a solução romântica, as comunidades 'portadoras' da cultura popular são puras, sem contato com o capitalismo. Como se as culturas populares não fossem o resultado da absorção das ideologias dominantes e das contradições entre as próprias classes oprimidas. Dessa forma, a única definição das culturas populares leva em consideração a beleza, a sabedoria do povo, o criativo e o artesanal.

A estratégia de mercado, por sua vez, só diz respeito aos produtos de um povo, mas não à cultura e às pessoas que o produzem. O que vale o esforço de conservação das culturas populares, neste caso, é o lucro que geram, a partir do artesanato, das festas e crenças, que são pensadas em termos de resíduos das formas de produção pré-capitalistas. O “popular é o outro nome do primitivo” (Ibid., p. 12), é uma nova forma de fazer as mercadorias populares

se tornarem rentáveis, realizando vendas a pessoas descontentes com a produção em série e que estão em busca dos produtos com status de exclusivo, de únicos.

A última das soluções para encontrar a definição do que é a cultura popular é a visão do turista, que está nas cerimônias, no artesanato pensado como enfeite para a casa, nos modos de vida exóticos - todos sinais de que a sociedade do turista é superior. A cultura e a natureza fazem parte, aqui, de um mesmo espetáculo. As pessoas, os ritos, cânticos e cerimônias têm o mesmo valor para o turista, são apenas cenários a serem fotografados.

É no estudo desenvolvido com as populações indígenas do México que García Canclini deixa de lado a autenticidade ilusória, explicada pela fuga romântica e tenta demonstrar, através das formas de produção de festas e do artesanato indígenas, por que essa etnia produz cada vez mais festas e artesanatos para os outros, para que sejam comprados e admirados, deixando de lado os objetivos primeiros dessas ações. A fim de não reduzir a questão central ao mercantilismo, o autor procura interrogar quais são os aspectos econômicos e simbólicos dos produtos populares.

Dessa forma, compreende que a redefinição de cultura popular, que não segue nenhuma das três soluções já mencionadas, deve abranger questões pertinentes à produção, mas, também, à circulação e ao consumo.

O enfoque mais fecundo é aquele que entende a cultura como um instrumento voltado para a compreensão, reprodução e transformação do sistema social, através do qual é elaborada e constituída a hegemonia de cada classe. De acordo com essa perspectiva, as culturas populares são o resultado de uma apropriação desigual do capital cultural, a elaboração específica das suas condições de vida e a interação conflituosa com os setores hegemônicos (GARCÍA CANCLINI, 1983, p. 12).

Retomando à conceituação que alega que a cultura popular é mesmo o resultado da apropriação desigual do capital cultural, citamos o exemplo do Continente Europeu, onde a descoberta da cultura popular estava intimamente associada à ascensão do nacionalismo. O Iluminismo, por exemplo, não era apreciado em certas regiões, como na Alemanha e na Espanha (consideradas subalternas), por ser estrangeiro e construir mais uma mostra do domínio francês. Na Espanha, o gosto pela cultura popular, em fins do século XVIII, era um modo de expressar oposição à França:

A maioria dos casos nos países da Europa tem mostrado que a descoberta da cultura popular ocorreu principalmente nas regiões que podem ser chamadas de periferia cultural do conjunto da Europa e dos diversos países que a compõe. A Itália, a França e Inglaterra há muito tempo tinham literaturas nacionais e línguas literárias.

Seus intelectuais, ao contrário de russos ou suecos, vinham se afastando das canções e contos populares. A Itália, França e Inglaterra haviam investido mais do que outros países no Renascimento, Classicismo e Iluminismo. (BURKE, 1989, p. 41)

Peter Burke (1989, p. 35), através de estudos sobre “hábitos culturais populares”, argumenta que não faz sentido tentar identificar a cultura popular por alguma distribuição supostamente específica de objetos culturais, tais como canções ou a literatura de cordel, porque esses objetos eram, na prática, usados ou “apropriados” para suas próprias finalidades por diferentes grupos sociais - de nobres clérigos a artesãos e camponeses. Para o autor, os hábitos culturais populares não podem, então, definir o que é a cultura popular. Assim como não há “a cultura”, em geral, tampouco deve-se caracterizar a cultura popular por uma essência ou por um grupo de traços intrínsecos, mas se deve dar sua definição pela oposição diante da cultura dominante, como resultado da desigualdade e do conflito.

Na visão de Barbero (2003, p. 117), a definição de popular deve ser empregada não só significando formas diferenciadas de apropriação do capital cultural, mas deve ser empregada “como uso e não como uma origem, como um fato, e não como uma essência, como uma posição relacional e não como uma substância”. O valor do popular não está na autenticidade ou na beleza que representa, mas, sim, na sua representatividade sociocultural, na capacidade de “materializar e de expressar o modo de viver das classes subalternas e as estratégias através das quais filtram, reorganizam o que vem da cultura hegemônica e o integram e fundem com o que vem de sua memória histórica”.

A especificidade das culturas populares não se deve, então, somente ao fato de apropriarem-se do que a sociedade produz, de maneira diferente e em menor grau. Deriva, também, do fato de os indivíduos produzirem, no trabalho e na vida cotidiana, formas específicas de representação, reprodução e reelaboração simbólica das suas relações sociais. A cultura popular opera “como um dispositivo de mistificação histórica, mas também propõe pela primeira vez a possibilidade de pensar em positivo o que se passa culturalmente com as massas” (Ibid., p. 73), o que lançou um desafio aos críticos, para duas direções: a necessidade de incluir no estudo do popular não só aquilo que culturalmente produzem as massas, mas, também, o que consomem.

O espaço da reflexão sobre o consumo, ainda segundo o autor, é o espaço das práticas cotidianas como lugar de interiorização da desigualdade social e abrange desde a relação com o próprio corpo até o uso do tempo, o habitat e a consciência do possível para

cada vida, do alcançável e do inatingível. O consumo não é apenas reprodução de forças, mas, também, produção de sentidos: lugar de uma luta que não se restringe à posse dos objetos, pois passa ainda mais decisivamente pelos usos que lhes dão forma social e nos quais se inscrevem demandas e dispositivos de ação provenientes de diversas competências culturais. Isto acontece:

Porque a nova sociedade só é pensável a partir da compreensão da nova revolução, a da sociedade de consumo, que liquida e velha revolução operada no âmbito da produção. (...) o que está mudando não está no mundo da política, mas no da cultura, e não entendida aristocraticamente, mas como os “códigos de conduta de um grupo ou um povo”. (...) o que implica que a verdadeira crítica social tem mudado também de lugar: já não é a crítica política, mas a crítica cultural. Aquela que é capaz de propor uma análise que vá "mais além" das classes sociais, pois os verdadeiros problemas se situam agora nos desníveis culturais como indicadores da organização da nova riqueza, isto é, da variedade das experiências culturais. (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 69-70).

Todo o itinerário percorrido leva à concluir que o popular permite abarcar sincreticamente todas as situações de subordinação e dar uma identidade compartilhada aos grupos que convergem em um projeto solidário. Nas Ciências Sociais, a incorporação desses múltiplos usos do popular permitiram libertá-lo da visão economicista que lhe impuseram aqueles que o reduziram a um conceito de classe. Com o fim de refundamentar a noção de popular, recorreu-se à teoria da reprodução e à concepção gramsciana de hegemonia. A primeira situa as ações subalternas no conjunto da formação social, transcende a coleta de costumes e descobre o significado complementar das práticas desenvolvidas, em diferentes esferas. Como a mesma classe recebe lugares subordinados em quase todos os espaços, a cultura popular pode ser entendida como resultado da apropriação desigual dos bens simbólicos e econômicos por parte dos setores subalternos. O inconveniente é que, ao fixar estas classes no lugar em que lhes é destinado pela reprodução social, reserva-se toda a iniciativa para os grupos dominantes. Já na segunda, as culturas populares não são um efeito passivo ou mecânico da reprodução controlada pelos dominadores, mas, também, se formam retomando suas tradições e experiências no conflito com os que exercem a hegemonia (GARCÍA CANCLINI, 1983).

Há até mesmo a busca por ser reconhecido como popular. A reivindicação gerou movimentos, um deles constituído pelas próprias classes populares, em que facções reivindicam para si a legitimidade da designação. Mas o populismo de esquerda ou alternativo colaborou para produzir incertezas quanto ao seu uso. Em vez de definirem o popular pelas

tradições como faz a visão folclórica, passaram a definir por sua potência, concebida como transformadora (GARCÍA CANCLINI, 1990).

Os espaços examinados em nosso trabalho, em que se fazem construídas as culturas populares são as prática profissionais, familiares e comunicacionais de todo tipo, através das quais o sistema capitalista organiza a vida de todos os seus membros e, também, as práticas e formas de pensamento que a classe popular cria para si própria, mediante as quais concebem e expressam a sua realidade e o seu lugar subordinado na produção, na circulação e no consumo. Como investigamos os conflitos interculturais, nossa preocupação reside em não exaltar a cultura popular. A questão principal e decisiva, consiste na compreensão das culturas populares através de sua conexão com os conflitos entre etnia/classe e com as condições de exploração sob as quais esses setores produzem e consomem. Consideramos, dessa forma, de fundamental importância o espaço cultural negro e concordamos que “introduzir a análise do espaço cultural, todavia, não significa introduzir um *tema* a mais num espaço à parte, e, sim, focalizar o *lugar onde se articula* o sentido que os processos econômicos e políticos têm para uma sociedade" (MARTÍN-BARBERO, 2003, p.241, grifos do autor).

1.4 Pressupostos teórico-metodológicos da pesquisa

Os trabalhos que têm como princípios norteadores os estudos culturais - e propõem pensarmos a comunicação a partir da cultura - insistem que o estudo da cultura não pode ser confinado a uma única disciplina, mas deve ser interdisciplinar. Para trabalharmos o objeto comunicacional, sob a ótica da recepção, utilizamo-nos de autores de áreas da Sociologia, História e Antropologia.

Com este pensamento, iniciamos o trabalho metodológico tentando fazer uso das idéias que Sharpe (1992) desenvolve em *A história vista de baixo*, em que o autor não se limita a identificar a reconstrução da experiência de um grupo de pessoas comuns, mas percebe a necessidade de tentar compreender essas pessoas em seu passado, à luz de sua própria experiência e suas próprias reações a essa experiência. *A história vista de baixo*, segundo Hobsbawm (apud SHARPE, 1992, p. 45), tem início com a história dos próprios movimentos de massa ocorridos no século dezoito. Essa mesma temática surge em *As utilizações da cultura* (1975), que chama a atenção para os materiais culturais da cultura popular e dos meios de massa, os quais eram desprezados, passando a analisá-los a partir da

metodologia qualitativa. Mas é só nos anos 90 que as investigações sobre a audiência passam a enfatizar a capacidade de ação dos mais diversos grupos sociais, especialmente em relação à identidade desses sujeitos, relacionando questões como raça e etnia e retomando o pensamento de estudar as minorias.

Em relação ao início da pesquisa, partimos do contato com a comunidade quilombola de São Miguel, no interior de Restinga Seca, em abril de 2006, onde conhecemos suas reivindicações quanto ao reconhecimento como remanescentes de quilombo⁸, denominação que, atualmente, longe de fazer ressurgir conceitos cristalizados no período colonial, conota uma perspectiva voltada para a inclusão social, de direitos territoriais, sociais e culturais dessas comunidades. Tais reivindicações chegavam até o Movimento Negro de Santa Maria, que por sua vez, através da Coordenadoria de Políticas Públicas para a Comunidade Negra, fazia a intermediação com os poderes públicos. Foi dessa forma que conhecemos seus integrantes e começamos a acompanhar o trabalho realizado no movimento social.

Também os motivos intrínsecos à cultura negra despertaram nosso interesse, como as peculiaridades de um modo de vida marcado pela rotina familiar, pelas crenças e ritos, pela ligação através do parentesco e sua mobilização em torno da etnia. De fato, pareceu-nos interessante tentar entender como uma cultura específica, mobilizada em um movimento social, interage com os meios de comunicação de massa.

Diante da escassez de estudos empíricos na linha do consumo cultural, que tratem da relação movimentos sociais/consumo, definimos o objeto da nossa pesquisa, elegendo, para a análise, o processo de recepção dos meios de comunicação com ênfase no consumo cultural. A escolha do fluxo televisivo, e não a de um dos programas, especificamente, como atualmente acontece com a maioria dos trabalhos de recepção, é justificada pela tentativa de valorizar o que o receptor, espontaneamente, apresenta como significativo para ele, evitando a adoção, mais ou menos arbitrária, de um programa que o pesquisador considera significativo no cotidiano desses receptores (RONSINI, 2000, p. 13).

Definimos a investigação como um estudo de caso caracterizado pela abordagem qualitativa, na qual os métodos fornecem uma "compreensão profunda dos fenômenos sociais em termos de suas origens e de sua razão de ser." (HAGUETTE, 1992, p. 63). De acordo com Orozco Gómez (1997, p. 96), uma das implicações políticas da perspectiva qualitativa é um

⁸ O termo "Remanescentes de Quilombo", reivindicado pelas comunidades de descendentes de escravos, embora tenha um conteúdo histórico, foi deliberado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) como sendo "hoje a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos e é utilizado para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e

maior compromisso do investigador com o objeto de estudo na aplicação adequada das técnicas e no desenvolvimento da análise, de acordo com os conhecimentos científicos.

No que se refere ao estudo de caso, as características fundamentais abrangem desde a descoberta, a ênfase no contexto, o retrato da realidade de forma complexa e profunda, até a representação dos diferentes e, muitas vezes, conflitantes pontos de vista de uma relação social. "É uma inquirição empírica que investiga um fenômeno contemporâneo dentro de um contexto da vida real, quando a fronteira entre o fenômeno e o contexto não é claramente evidente e onde múltiplas fontes de evidência são utilizadas" (Yin apud DUARTE, 1998, p. 216).

Acerca dos pressupostos metodológicos deste trabalho, enfatizamos os métodos descritivos utilizados, que consistem em descrever as mediações que atuam na interação entre receptor e mensagens televisivas, enquanto o nível interpretativo⁹ objetiva colocar em evidência as conexões entre as mediações (da Identidade Étnica e do Movimento Social) e o receptor, explicando o papel da televisão e seu significado simbólico a partir de um dado quadro cultural. A pesquisa se desenvolveu através da descrição detalhada, da contextualização e da percepção dos diferentes elementos que compõem a realidade e as ações sociais dos sujeitos receptores.

Para a análise qualitativa do impacto da televisão sobre os receptores, as características do veículo são fundamentais, visto que, ao contrário do rádio, ela oferece modelos mais distanciados da realidade dessas pessoas. Já o rádio, devido à programação local, fala diretamente sobre problemas, valores, comportamentos e assuntos que lhes dizem respeito. Ele também possui uma linguagem que facilita o entendimento, no que diz respeito à inclusão de terminologias comuns do conhecimento dos receptores. Outros veículos de comunicação também são levados em consideração nesta pesquisa, com vistas a avaliar a exposição aos meios massivos, que podem influenciar na modificação/resistência da identidade étnica.

Antes do início da pesquisa de campo, em julho e agosto de 2006, com a finalidade de levantar alguns dados que pudessem auxiliar na descrição do quadro sociocultural e econômico dos integrantes do Movimento Negro e para que os dados colhidos pudessem orientar a estruturação das entrevistas, realizamos um estudo-piloto. Além disso, nossa presença durante as atividades desenvolvidas no movimento social, alguns meses antes da

pertencer a um lugar e a um grupo específico" (ITESP, 1998). No município, a Coordenadoria trabalha pelo reconhecimento da Comunidade Tradicional Quilombola do Distrito da Palma.

⁹ Para a Antropologia contemporânea, descrever já é, de certa forma, uma primeira instância de análise, pois nossa forma de narrar o outro faz parte de um enquadramento científico interpretativo. O olhar, o escrever, o

pesquisa propriamente dita, solucionou, em parte, as dificuldades de aproximação com os entrevistados.

No estudo-piloto, utilizamos técnicas de observação direta, que possibilitaram estabelecer um contato efetivo com as pessoas implicadas no problema investigado e, também, permitiram o conhecimento de quais indivíduos de nossa amostra pertenciam à classe média e quais pertenciam à classe popular.

A primeira fase de coleta dos dados iniciou janeiro de 2007. Nesta fase, procuramos participar do dia-a-dia dos participantes do Movimento e, principalmente, da rotina na Coordenadoria de Políticas Públicas, já que este é um espaço de intermediação com outros setores, facilitando, assim, o início de nossas conversas com os integrantes de classe média. Durante esse período, observamos momentos de trabalho, atividades nas escolas, diante da televisão, reuniões e discussões promovidas pelo Movimento, registrando conversas, fatos e detalhes da vida dos negros.

As observações feitas em cada visita ao domicílio dos entrevistados foram registradas em um diário de campo. Como instrumento de coleta de dados, o diário de campo nos foi útil como memória das situações vividas, das reações dos entrevistados durante a pesquisa, bem como para registrar informações adquiridas em conversas informais. Assim, entendemos os dados acerca da convivência social, do lugar ocupado por homens e mulheres, da rotina familiar e do espaço ocupado pela televisão. Foi preciso também identificar as representações que fazem do "mundo dos brancos", via meios de comunicação e através do contato no cotidiano.

Quando a convivência com os entrevistados nos permitiu, passamos a utilizar o gravador como instrumento para as entrevistas. Uma vez selecionada a amostra, na segunda fase, optamos pela entrevista do tipo semi-estruturada (THIOLLENT, 1980).

Utilizamos a técnica de amostragem não-probabilística, e, neste caso, a amostra é dita significativa ou de representatividade social (não estatística). Mesmo assim, na escolha dos entrevistados tivemos de nos pautar por dois critérios: a seleção resultou de uma avaliação da relevância (representatividade social dos entrevistados) e do pertencimento a um dos grupos por nós identificados (ligados à classe popular ou à classe média) dentro do Movimento Negro de Santa Maria .

Foram escolhidos doze entrevistados, com variações de idade entre 16 e 53 anos, participantes do Movimento Social e divididos entre as classes popular e média. Na escolha,

narrar são partes do fazer etnográfico que já implicam categorias específicas de entendimento do outro desde o início.

não nos pautamos pela idade e nem pelo gênero, já que os homens que participam do Movimento não se mostraram dispostos a fazer parte da pesquisa, delegando a suas filhas e esposas a tarefa de responder às perguntas que formulamos, apesar de termos acompanhado suas atividades na organização.

A classificação dos entrevistados obedece à metodologia da estratificação sócio-ocupacional, na qual a família é classificada de acordo com o membro melhor situado, seja ele chefe de família ou não. Os grupos ocupacionais resultantes são agregados em quatro camadas: alta (proprietários e alta classe média); média (média classe média e proprietários de pequeno negócio urbano); média-baixa (baixa classe média, operários e trabalhadores autônomos); e baixa (QUADROS E ANTUNES, 2004). Os entrevistados Bruno, Lúcia, Marina, Helena e Roberto são classificados como classe baixa (na pesquisa não utilizamos a denominação baixa, mas sim, popular). Já Sílvia, Laura, Camila, Carla, Joseane, Maíra e Silvana pertencem à classe média.

A eles aplicamos a entrevista semi-estruturada, concedendo-lhes liberdade para interrompê-la, contar histórias ou tecer comentários. Embora semi-estruturada, a entrevista sofreu interferência até mesmo de amigos ou familiares dos entrevistados. O resultado final acabou contendo suas histórias de vida, pois, especialmente os mais velhos, sentiram prazer em nos contar sobre as origens de sua cultura. A organização das perguntas foi temática e previamente elaborada seguindo uma ordem lógica planejada. Há, neste tipo de questionamento uma intensidade, pois devido ao pequeno número de pessoas entrevistadas, se pôde ter uma grande abertura para maior profundidade.

As 117 perguntas relacionavam-se aos seguintes temas: autodefinição, sociabilidade, família, geração, etnia, Movimento Negro e meios de comunicação de massa. Todos os entrevistados foram submetidos à mesma formulação e ordem das perguntas, que nos deram conhecimento dos quadros de referência das respostas, o que se torna significativo quando tratamos de entender a comunicação a partir da cultura:

O indivíduo é considerado como portador de cultura (ou subcultura) que a entrevista não-diretiva pode explorar a partir das verbalizações, inclusive as de conteúdo afetivo. Nelas são procurados sintomas dos modelos culturais que se manifestam na vivência dos indivíduos ou grupos. Os modelos culturais são progressivamente evidenciados a partir de revelação de uso de estereótipos e da influência dos grupos aos quais os indivíduos pertencem ou se referem em função de sua socialização (THIOLLENT, 1980, p. 85).

Através das entrevistas e da observação participante, procuramos descrever como o receptor reelabora os sentidos das informações veiculadas pelos meios de comunicação, utilizando, para isso, as formas como os próprios atores se definem e compreendem suas

práticas de comunicação. Assim, pudemos produzir, através da compreensão do contexto dos fatos observados, os diferentes momentos do trabalho de campo.

O todo foi analisado tendo por referência os dados básicos das pessoas, sexo, profissão, religião e nível de instrução. Cada uma das entrevistas foi analisada para tentar encontrar os sintomas relativos às representações de valorizações afetivas, de regras sociais, de códigos simbólicos interiorizados pelos indivíduos no decorrer de sua socialização e sua relação eventualmente conflitiva nas diversas dimensões que ele partilha com outros indivíduos.

Não utilizamos a análise de conteúdo para evitar, na entrevista, a predeterminação das respostas pelas perguntas e, na interpretação, a incorporação forçada dos conteúdo em categorias, o que J. Maître (apud THIOLENT, 1980, p. 87) chama de "estratégia de retardamento da categorização".

As análises descritiva e interpretativa tiveram como eixos de construção as mediações com suas respectivas categorias operacionais e as diferentes posições em relação à identidade étnica. No percurso da análise, a mediação é explorada a partir da comparação entre os diferentes grupos aos quais pertencem os entrevistados.

Elegemos, prioritariamente, três conjuntos de mediações que nos pareceram mais significativos como elementos que se interpõem entre as mensagens da televisão e os receptores, no caso dos integrantes do Movimento Negro. Para tanto, adaptamos as categorias propostas por Martín-Barbero (2003), com a mediação do Movimento Social, e Orozco Gómez (1999) com as mediações estruturais da Identidade Étnica e da Classe, sendo que esta perpassa as outras duas mediações.

A princípio, levantamos a hipótese que a organização do Movimento Negro na cidade tinha como base a resistência e a afirmação étnica, através de uma pretensa homogeneidade. Porém, a realidade da organização mostrou-se diferente do que apontávamos. O traço de homogeneidade presente no teor organizativo encobria diferenças de classe dentro do Movimento Negro.

As diferenças de classe mostraram-se profícuas na análise das mediações, interferindo na maneira como os diferentes grupos consumiam o fluxo televisivo. Por isso, a Classe é considerada uma mediação estrutural e atravessa as outras duas mediações eleitas, em todos os sentidos.

Citamos a Identidade Étnica como um sistema de traços identificatórios do receptor que também compõe a mediação estrutural. É um conjunto de representações culturais

construído em contextos específicos e que marcam a distintividade de um grupo em relação a outros.

A idade e o gênero dos entrevistados também são estruturais, mas são levados em conta apenas como traços identificatórios da amostra, porque determinam os modos de vida diferenciados e as posições de atuação dos indivíduos nos grupos dentro do movimento social, o que repercute em apropriações televisivas distintas, decorrentes, entre outros fatores, de vivências em espaços institucionais distinguíveis.

Adotamos a categoria do Movimento Social destacando sua heterogeneidade através das divisões em diferentes grupos de atuação. Aqui, classificamos os entrevistados quanto à participação nos grupos de acordo com a classe a qual pertencem. Os sujeitos entrevistados¹⁰ são os que se seguem:

Silvana, 16 anos, de classe média, solteira, é estudante do 3º ano do ensino médio em um colégio particular da cidade, pertencente à congregação das freiras Franciscanas - Colégio Sant' Anna. Antes de vir para Santa Maria, estudava em uma escola da rede pública em Porto Alegre. Mora em um apartamento no centro da cidade com os pais e uma irmã de 10 anos, que estuda no mesmo colégio. Sua mãe, formada em História e com especialização em Museologia, trabalha no Arquivo Histórico da Brigada Militar de Santa Maria, exercendo a função de museóloga. O pai, formado em Administração, trabalha para a Prefeitura Municipal de Santa Maria. Os bisavós moravam em fazendas da região, trabalhando como tropeiros (família paterna), e em uma pedreira (família materna). Das histórias que os pais contam sobre os avós, lembra da dificuldade e da luta pela sobrevivência dos familiares. Nas horas vagas, Silvana faz aulas de teatro em uma escola particular de formação de atores, a *Luzarte*, com a qual já apresentou peças no principal teatro da cidade. Também participa de oficinas de dança, tanto afro quanto de outros ritmos, ministradas na Casa de Cultura. Já participou do concurso da *Mais Bela Negra do Rio Grande do Sul*. Não costuma frequentar centros de umbanda, assim como o restante da família, mas participa de cerimônias festivas nesses locais. Já fez apresentações artísticas com danças afro-brasileiras e recitou poesias de autores negros, por ocasião de um casamento realizado em um centro de religião de matriz africana da cidade. Trabalha como voluntária, dando aulas de dança e de penteados afro. Também participa dos desfiles de escolas de samba da cidade, mas não tem preferência por agremiação, já que "sai em quase todas as escolas na Avenida". É na escola que percebe a diferença entre brancos e negros, pois é a única aluna negra em sua sala de aula, e isso faz com que seus colegas a tratem de modo diferenciado e desaprovem suas preferências

musicais, religiosas e sua maneira de vestir-se.

Carla, 21 anos, de classe média, frequenta o 3º semestre do curso de Letras noturno, na Universidade Franciscana (UNIFRA) e trabalha durante o dia como secretária da Coordenadoria de Políticas Públicas para a comunidade negra. Estudou até a terceira série do primário em uma escola particular da cidade e, depois, estudou no colégio estadual Manuel Ribas. Mora próximo ao Parque Itaimbé, no centro da cidade. Em sua casa, vive com os pais e um irmão de 19 anos, que ingressou na universidade pública (UFSM) este ano e está cursando Educação Física. Tanto ela quanto o irmão frequentaram um cursinho particular para alcançar aprovação no vestibular. Seu pai é militar (sargento da Brigada Militar) e sua mãe é técnica de laboratório no Hospital Universitário. Seus avós faziam parte da sociedade Threze de Maio e são naturais de Santa Maria. O avô paterno era ferroviário e a avó, dona-de-casa. Já os avós maternos vieram da "colônia", onde criavam cavalos. Carla, por opção do próprio curso na universidade, está envolvida principalmente com o projeto que é baseado na lei 10.639 de 2003 que obriga as escolas municipais a instituírem, no currículo, a história e a cultura afro-brasileiras. Frequenta, quando tem tempo disponível, alguns centros de umbanda da cidade, assim como a mãe e as tias. Sua mãe mantém um altar com orixás e símbolos da cultura negra na sala de entrada da casa. O pai foi tesoureiro do Clube Threze de Maio e ainda atua na comissão organizadora que trabalha na restauração do Clube e que agora abriga o Museu Threze de Maio. Carla gosta de "sair para o pagode", nos bares e boates que oferecem esse estilo de música no centro da cidade. Comenta que se sente "deslocada" quando tenta frequentar os "locais da moda" como a boate *Absinto Hall*, cujo público é de estudantes de classe média/alta.

Sílvia, 53 anos, de classe média, é solteira e bancária aposentada. Trabalhou durante 25 anos no Banco do Brasil. Formou-se nos cursos de Ciências Contábeis, Pedagogia e História. Vive com a única filha, Camila de 12 anos, no bairro Itararé, onde também mora grande parte de sua família. Seus pais são de "origem humilde", o pai adotivo era negro e trabalhava como carpinteiro. A mãe adotiva, dona-de-casa, era "branquinha", e ficou viúva muito cedo, tendo que cuidar da filha sozinha. Sílvia lembra que a mãe recusou casar-se novamente, pois o pretendente tinha duas filhas e estas eram "clarinhas". Com a intenção de "preservar" a filha, a mãe não concordou com o casamento. Hoje, Sílvia é a responsável pelo projeto *Negrinho do Pastoreio*, que realiza atividades principalmente com a comunidade do bairro, bem como nas escolas municipais e estaduais de Santa Maria. Com a filha Camila, participa de alguns cultos afro, tendo preferência por um centro de umbanda que fica na

¹⁰ Os nomes dos entrevistados são fictícios, para preservá-los.

comunidade onde vive, mas também freqüentam centros espíritas. Nos relacionamentos com colegas de trabalho, algumas vezes, sentiu-se discriminada, ofendida com "piadas grosseiras", que falavam sobre negros. Considera-se diferente de outras tantas mulheres negras no Brasil, pelo trabalho que exercia e por ter uma boa condição financeira, para ela, consequência dos estudos, pois teve acesso à Universidade.

Joseane, 39 anos, de classe média, casada, é especialista em Museologia e formada nos cursos de Letras e História pela Universidade Federal de Santa Maria. Antes de trabalhar no Arquivo Público da Brigada Militar da cidade, exerceu a função de coordenadora dos cursos de uma escola superior do Ministério Público, em Porto Alegre. Desde 2001, quando retornou, mora em um apartamento no centro, com o marido e duas filhas, uma delas é Silvana. Seus pais são de Santa Maria e também pertencem a uma "classe mais baixa" que a sua. O avô paterno, que trabalhava em uma pedreira, teve 17 filhos e "dez morreram devido à miséria da família". Não tem uma religião específica, mas declara apreço pela cultura negra "de resistência", ainda disseminada pelos terreiros que existem na cidade. Considera que a religião é um ponto sobre o qual deva refletir, sente-se um pouco alheia à religiosidade, mas quer mudar essa situação. Joseane costuma discutir os assuntos relacionados à causa negra com suas filhas, que seguem o exemplo da mãe e atuam em diferentes grupos culturais ligados ao Movimento Negro. As filhas espelham-se nas negras da África para vestirem-se e arrumarem seus cabelos. Joseane considera que os negros tenham dificuldades para competir no mercado de trabalho, consequência da má formação profissional e de sua cor. Mas nem sempre o fato de ter uma boa formação acadêmica garante bons salários e, como exemplo, aponta o próprio trabalho, em que profissionais menos graduados e brancos recebem salários maiores que o seu.

Laura, 27 anos, de classe média, solteira, recém formada em Economia pela Universidade Federal de Santa Maria, trabalha em um estabelecimento comercial no centro da cidade. Sempre estudou em escolas da rede pública de ensino. Enquanto freqüentava a Universidade, também trabalhou em outros estabelecimentos comerciais. Mora em uma casa próxima a BR 158, com mais quatro pessoas: os pais, dois irmãos e uma amiga que está hospedando, pois "veio estudar na cidade". Os pais de Laura são originários de Restinga Seca, município próximo a Santa Maria. Seu pai, que trabalha com serviços gerais (eletricista e pintor), veio de uma comunidade quilombola, onde ela trabalhou nas pesquisas que resultaram nos laudos antropológicos, requeridos para o reconhecimento da comunidade como "remanescente de quilombo". A mãe é dona-de-casa e também tem parentes próximos que residem na comunidade quilombola São Miguel, em Restinga Seca. A família gosta de

freqüentar as festas na comunidade quilombola, passando lá seus finais de semana. A irmã mais nova namora um rapaz que é quilombola, neto da parteira da comunidade. Laura não se sente à vontade para freqüentar locais de lazer como clubes e boates da cidade. Prefere as festas familiares ou as rodas de pagode com os amigos que também moram na periferia. Na família, apenas a mãe é evangélica, mas também costuma participar das cerimônias realizadas na comunidade quilombola São Miguel.

Bruno, 19 anos, classe popular, solteiro, é estudante de supletivo em uma escola de EJA (educação de jovens e adultos). Nas horas vagas, faz o que chama de "bicos" de pintor. Mora na Vila Schirmer, na zona norte da cidade, com os pais e quatro irmãos, onde estuda e trabalha. Seu círculo social também se restringe à comunidade, ou seja, seus amigos e os locais de lazer que freqüenta. O pai era metalúrgico, mas, por problemas de saúde, teve a aposentadoria antecipada. A mãe é auxiliar de servente em uma escola municipal da vila onde residem. Seus avós vieram do interior do estado, mas ele desconhece sua profissão e condições econômicas, pois quando nasceu os avós já haviam falecido. Bruno sempre estudou em escolas públicas e relata que foi difícil quando teve que mudar de escola para fazer o ensino médio na Escola Estadual Manuel Ribas, pois o fato de ser negro dificultou "fazer novas amizades". Então, resolveu "largar a escola" e freqüentar o EJA, que é oferecido na escola Rômulo Zanchi, na própria Vila Schirmer. Começou a atuar em um grupo de percussão e participar de algumas discussões referentes à causa negra, por influência da namorada e da sogra. Não se considera militante, mas gosta de estar informado sobre as discussões. Embora seus pais freqüentem cultos espíritas, a família toda participa da umbanda. Bruno aponta para o fato de que os mais jovens da família fazem suas próprias escolhas referentes à religiosidade; ele mesmo não freqüenta o terreiro tanto como gostaria. É ritmista da Escola de Samba Barão do Itararé e participa dos eventos promovidos na quadra da escola durante todo o ano.

Lúcia, 45 anos, de classe popular, divorciada, é diarista em uma residência de família, trabalhando com remuneração três dias da semana, enquanto nos outros faz trabalho voluntário no grupo onde atua. Reside no morro do Cechella, na zona norte, em uma pequena casa de quarto e sala, com sua filha Janine de 16 anos. Faz parte da Ordem dos Músicos do Rio Grande do Sul, já não canta com o grupo musical, que era composto por seus irmãos há 10 anos, mas participa de alguns concursos promovidos em municípios próximos a Santa Maria, como intérprete de sambas e marchinhas. No último concurso, foi eleita a melhor intérprete feminina e teve sua música gravada em CD. Lúcia tem uma preocupação especial com a religião e da forma errada com que as pessoas se utilizam dela, "para fins lucrativos".

Considera que os negros são muito discriminados em função da religião que seguem. Os pais, muito pobres e "sem o conhecimento do estudo" fizeram o possível para que os filhos freqüentassem a escola. No entanto, ela, por escolha própria, que denomina "tortuosa", seguiu o caminho da música, o sonho maior, e não terminou o último ano de "Normal". Os três irmãos estudaram e hoje são motorista, sargento da Brigada Militar e economista, razão pela qual Lúcia diferencia sua condição social dos demais. Contudo, pretende fazer um supletivo e ingressar no curso de música da Universidade Federal de Santa Maria pelo sistema de cotas.

Marina, 49 anos, de classe popular, é dona-de-casa, casada e tem dois filhos, uma filha de 18 anos, que faz o supletivo em uma escola de EJA, e um filho de 22 anos, que freqüenta o curso de Administração em uma universidade particular e espera ingressar na universidade pública através do sistema de cotas. Ela reside no bairro Itararé, onde atua no grupo *Negrinho do Pastoreio*. A mãe saiu de Santiago, também na região central do Estado, e veio para Santa Maria, onde conheceu seu pai no Clube Threze de Maio, que era freqüentado apenas por negros. Como ficou viúva muito cedo, passou a trabalhar como empregada doméstica para sustentar seus cinco filhos. Marina, a filha mais velha, teve que começar a trabalhar muito cedo, também como empregada doméstica. Ela já foi sócia de um os clubes freqüentados pela classe média/alta de Santa Maria, mas teve que abandonar o clube em função do valor da mensalidade. É componente da diretoria da Escola de Samba Unidos do Itaimbé e já desfilou na bateria e em outras alas da escola. Junto com a família, freqüenta a quadra da Unidos do Itaimbé durante o ano todo. É lá que são feitas as festas de família, como casamentos, batizados e aniversários. Marina freqüenta a Igreja Católica e gosta de participar de cultos afro, mas tem medo de se envolver demais e com "o desconhecido", apesar de seu irmão ser pai-de-santo em um terreiro de Caxias do Sul (município da serra gaúcha).

Helena, 19 anos, de classe popular, solteira, terminou o ensino médio em uma escola da rede estadual e trabalha como professora de *street dance* em dois colégios do bairro Camobi, na zona leste. Começou a dançar na própria escola onde estudava através de um projeto oferecido por uma academia de bailarinos do centro da cidade. Como se destacou entre os colegas, o professor a convidou para outros projetos, entre eles, um para ministrar aulas em colégios da rede estadual. Reside em uma travessa chamada pelos moradores de "Beco da Tela", no Km 3, com os pais e dois irmãos mais velhos, que trabalham na construção civil. A mãe é faxineira e o pai é autônomo (carpinteiro, eletricista e jardineiro). Helena considera que é discriminada quando comenta sobre o local em que reside, a periferia. Não participa de nenhuma escola de samba mas já desfilou, à convite de uma escola, com seu grupo de dança de rua. A mãe é a única na casa que freqüenta a umbanda, mas isso ocorre

raramente, pois o restante da família vai aos cultos evangélicos. Os pais participavam do Clube Threze de Maio, onde hoje funciona o Museu em que Helena e o grupo de dança esperam ensaiar e fazer apresentações.

Roberto, 30 anos, de classe popular, solteiro, tem dois filhos, uma menina de 12 anos e um menino de 7 anos. Reside na COHAB Santa Marta, na zona oeste, onde divide a casa com a mãe. Os filhos moram em outras residências com as respectivas mães, na mesma comunidade, o que facilita o contato entre eles. Atualmente trabalha com um grupo de danças composto só por meninas, o *Gueto Origem*, além de ter um grupo próprio e ministrar aulas de *street dance* na Escola Estadual Irmão Quintino, na comunidade em que mora. O pai faleceu quando ainda era criança e a mãe, embora aposentada, trabalha como diarista para conseguir pagar os remédios de que necessita. Roberto frequenta a Casa de Cultura no centro da cidade, um dos locais em que o grupo de dança ensaia. Mas é na comunidade que ele desenvolve a maioria dos trabalhos. Costuma oferecer oficinas de dança, promover discussões e festas para os moradores da COHAB, pois na comunidade não é discriminado por sua cor, como no centro da cidade, onde vivem "as famílias dos bacanas". Tem apenas uma irmã mais velha, que trabalha como costureira. Ela é a única na família que frequenta a umbanda, pois a mãe é evangélica e Roberto se diz sem religião, embora participe de alguns cultos afro.

Camila, 18 anos, de classe média, solteira, terminou o terceiro ano do ensino médio na Escola Estadual Rômulo Zanchi. Está se preparando para o vestibular em um grupo de estudos para negros que vão concorrer à vagas pelo sistema de cotas na UFSM. No grupo, além dos estudos dirigidos, discutem assuntos como "discursos de defesa", para quando ingressarem na universidade e os benefícios que podem trazer para a comunidade, depois de formados. Não fala sobre seu pai. A mãe é bancária aposentada e coordenadora do grupo ligado ao Movimento Negro do qual participa. As duas residem no bairro Itararé, na zona norte. Quando criança, frequentava o clube social Nossa Senhora das Dores, no centro da cidade, mas deixou de participar porque era a única negra que frequentava o local, sentindo-se "humilhada". A avó levava os netos para desfilar na escola Unidos do Itaimbé, tradição que ela ainda cultiva. Com a mãe, segue o espiritismo, mas procura o terreiro da comunidade pra "tomar passes". Atualmente canta em um coral composto somente por mulheres negras e auxilia a mãe em oficinas que oferecem para a comunidade.

Maíra, 35 anos, de classe média, solteira, é doutoranda em Educação Física. Começou a militar nos movimentos estudantis e, depois, tornou-se uma das coordenadoras do Movimento Negro da cidade. Divide um apartamento, no centro, com a mãe e o companheiro, e é coreógrafa do grupo de danças folclóricas *Awe Dandarás*. Os espetáculos que organiza

têm como inspiração os orixás e o candomblé, heranças dos pais que foram Ialorixá e Babalaorixá. A mãe é dona-de-casa e o pai foi construtor civil. Atribui a boa condição econômica que tem hoje aos estudos, e, por isso, defende as cotas na universidade pública. A família sempre teve envolvimento com o Clube Threze de Maio, sendo que Maíra foi a rainha infantil do clube no ano de 1984. Gosta de freqüentar clubes e teatros no centro da cidade, mas, também, faz parte da escola de samba Barão do Itararé, da qual é presidente. É na Universidade que encontra maior resistência por parte de colegas e professores, por desenvolver trabalhos que envolvem as ações afirmativas e reparatórias à cultura negra.

CAPÍTULO 2

O NEGRO E OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO

2.1 A cultura originária: a temática do negro

O número exato e a nacionalidade dos negros que entraram no país durante o período escravista não está definitivamente esclarecido, especialmente pela existência do contrabando negreiro, que reduziu o conhecimento sobre os reais números da diáspora¹¹ negra para o Brasil. A massa escrava foi distribuída nacionalmente e conseguiu-se estabelecer uma sociedade escravista que durou quase quatrocentos anos. Para Moura (1993, p. 7), o trabalho escravo modelou a sociedade brasileira e deu-lhe o *ethos* dominante, estabeleceu as relações de produção fundamentais na estrutura dessa sociedade e direcionou o tipo de desenvolvimento subsequente de instituições, de grupos e de classes, após a Abolição da Escravidão.

Devido a estratificação da sociedade - entre senhores e escravos - produziu-se a contradição fundamental que determinava os níveis de conflito. Recorreram, por isso, diversas formas de resistência como as insurreições urbanas e os quilombos. São estas últimas formas de resistência que representaram um modo contínuo de os escravos protestarem contra o escravismo, configurando, enfim, uma manifestação de luta de classes (DOS ANJOS, 2004). A quilombagem definia bem as contradições estruturais do sistema escravista e refletia na sua dinâmica, em nível de conflito social, a negação do sistema pelos oprimidos.

No Brasil, à medida que o escravismo tomava conta do território nacional, a sua negação também surgia na mesma proporção, na forma dos quilombos, que marcaram presença durante todo o período escravista. Sob o ponto de vista econômico, essas organizações proporcionaram a subtração compulsória das forças produtivas da classe senhorial. Assim, se em um primeiro momento, o aquilombamento não tinha um projeto de uma nova ordenação social, capaz de extinguir o escravismo, em contrapartida, ele tinha potencial de desgastá-lo e criar elementos de crise permanente na sua estrutura.

¹¹ A diáspora, em nosso trabalho, é conectada ao sentido primeiro - de dispersão dos povos. No caso dos negros escravos vindos da África, a dispersão ocorreu por todo o território brasileiro. Cerca de 55.000 negros entravam no país anualmente até a Abolição da Escravidão (MOURA, 1993, p. 7).

Os quilombos¹² foram constituídos a partir de processos diversos em todo o país, como fugas, heranças, doações e até compras de terras por parte dos escravos, em pleno vigor do sistema escravista. O território que ocuparam identifica-se com sua história de busca de liberdade e autonomia. Foi, portanto, uma cultura de resistência que se perpetuou através da memória coletiva e das estratégias de emancipação como grupo étnico.

O quilombo de Palmares e a forma genérica "quilombo" têm sido ressignificados fortemente a partir da reorganização do Movimento Negro nos anos 70 (CONCEIÇÃO, 2005). O quilombo passa a representar um modelo alternativo de organização da sociedade que desafiou os poderes coloniais e reinventou um mundo africano, baseado no trabalho livre, na propriedade comum da terra e em valores tradicionais.

Hamilton Cardoso, um dos intelectuais negros do período, procurou explorar todas as conseqüências políticas do reconhecimento de Zumbi como herói nacional, principalmente aquelas que sinalizam para o aspecto "transétnico" da luta de libertação quilombola. Nesse sentido "resgatar" Zumbi:

É um fato cultural porque é um fato político; é um fato político porque rompe com a política cultural dominante. Reflete, na verdade, outra forma de engajamento político do militante negro nos processos sociais. Revela um ponto de vista humano, capaz de romper as fronteiras da raça, arrebatando a geografia da pele e da cor (CARDOSO, 1986, p. 66).

Zumbi pertencia ao repertório das lendas e restringia-se à esfera do discurso da ficção. No período da redemocratização da sociedade, quando o poeta Oliveira Silveira, do Grupo Palmares do Rio Grande do Sul, propôs o 20 de novembro (aniversário da morte de Zumbi) como Dia Nacional da Consciência Negra, o 13 de maio passou a ser sinônimo de uma falsa abolição e o 20 de novembro tornou-se a data principal do reinvestimento simbólico/histórico da política afro-descendente no Brasil (NASCIMENTO & NASCIMENTO, 2000).

Os novos atores sociais, surgidos no período da redemocratização do país, se definem principalmente como novos interlocutores que forçam a entrada na esfera pública em um processo de redefinição dos debates e pela definição de temas e de pautas comuns a toda sociedade, que consideram questões públicas. Os movimentos sociais negros (culturais e políticos) parecem se enquadrar plenamente nesse processo. Um processo marcado pelo redirecionamento de questões da esfera privada - a cor da pele, o racismo que opera no plano das relações interpessoais como a religião afro-brasileira, o cotidiano imediato e periférico dos

¹² Segundo a definição do rei de Portugal, em resposta à consulta do Conselho Ultramarino, datada de 2 de dezembro de 1740, quilombo é "toda a habitação de negros fugidos que passassem de cinco, em parte

bairros negros, etc. - para a arena pública, através da inclusão da discursividade negra como um novo sujeito, como um pólo ou eixo de articulação de várias vozes que se encontram nesse processo de enunciação coletiva (COSTA, 2002).

Os novos interlocutores, pertencentes ao Movimento Negro, pretendem trabalhar por políticas redistributivas, de reconhecimento, de identidade e de cidadania. Como base de uma justificativa para tais reivindicações, contamos com o trabalho de Singer¹³ (apud CONCEIÇÃO, 2005, p. 45), que, através de consultas a pesquisas do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas), chegou às seguintes conclusões: a) os trabalhadores brancos ganham uma média de 2,5 a mais do que trabalhadores negros e 2,1 a mais do que pardos. As mulheres negras que estão no mercado de trabalho chegam a ganhar 4 vezes menos que um trabalhador branco; b) em todas as regiões do país, os negros são em maior número entre os analfabetos, (21% de negros no sudeste para 14% de brancos); c) A expectativa de vida dos considerados não-brancos é de 59,4 anos, enquanto dos brancos é de 66,1 anos, e este percentual se manteve inalterado até o ano 2000, de acordo com o IBGE.

2.2 Da Frente Negra Brasileira ao Movimento Negro Unificado

No Brasil, o próprio contexto cultural é que influenciou as relações raciais¹⁴. A diferença em relação a outros países foi significativa, pois, na era colonial, a presença de afro-brasileiros era intensa, constituindo a maioria da população. Somente no século XIX essa porcentagem foi reduzida, mesmo assim chegando a contabilizar 50% da população total do país. Gilberto Freire¹⁵ foi um dos escritores que viram nesse fato a razão de os europeus pertencentes à elite brasileira não afirmarem o preconceito que opunha brancos e negros. No século XX, esse pensamento continuava em vigência, mas ganhou nova roupagem sendo reconhecido como "democracia racial".

O mito da igualdade racial, no Brasil, foi questionado desde a década 70, quando pequenos grupos de militantes afro-brasileiros fundaram organizações sob a denominação

despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles" (MOURA, 1993, p. 11).

¹³ *Um mapa da exclusão social no Brasil*, estudo encomendado pela ONU. Folha de São Paulo, 8/04/1995.

¹⁴ Embora parte do movimento negro se organize em torno do termo raça, em nosso texto trabalhamos com definições de etnia e etnicidade e suas correlativas. O termo "raça" é por nós, algumas vezes, mencionado simplesmente em sua dimensão política, em sua categoria discursiva conforme Hall (2003) e, quando falamos dos movimentos sociais este termo está ligado ao caráter biológico ao qual pode se associar.

geral de Movimento Negro Unificado, tendo como principal objetivo desmentir a suposta "democracia" e rever as relações raciais que se davam no país. Uma das primeiras medidas tomadas foi nomear como herói Zumbi dos Palmares. Foi ele que guiou a comunidade de escravos no século XVII, que resistiu ao ataque de portugueses por quase um século. Conceição (2005) sugere que esse símbolo é que criou uma espécie de orgulho entre os afro-brasileiros. Zumbi dos Palmares foi um herói recuperado da história para estampar o espaço da grande mídia, por obra quase que exclusiva do Movimento Negro e de alguns intelectuais. O que até os anos 70 era praticamente desconhecido, passa a ser um mito reconhecido até mesmo pelas classes dirigentes.

Um dos maiores protestos comandados pelo Movimento Negro se deu durante o ano de 1988 (centenário da abolição da escravidão brasileira), e argumentava a favor do debate racial, questionando os resultados do regime colonial (escravista) nas Américas. Mas foi só a partir da segunda metade da década de 90 que a mídia brasileira concedeu certo espaço aos "descendentes de Zumbi", dando visibilidade à agenda do movimento, bem como às comemorações que a data dos trezentos anos da morte do Zumbi dos Palmares requeria. Também o Estado passou a ser solidário às propostas do Movimento Negro que:

(...) tornou-se enunciador de um discurso-enunciado que projeta os atores desse discurso e suas coordenadas espaço-temporais. Tal discurso confronta os enunciados produzidos por outros grupos econômico-sociais em busca de verdades absolutas. Ao discurso ideológico hegemônico das classes dirigentes pretensamente "brancas", se contrapôs o discurso de setores dos grupos subalternos (CONCEIÇÃO, 2005, p. 24).

O histórico da organização de um movimento social negro data de 1930, e lutava para construir a democracia racial, sendo que este movimento foi recriado em 1970, reivindicando o orgulho racial como modo de se opor à opressão. Nos dois períodos que marcaram o Movimento Negro, as ações propostas por seus integrantes tiveram como princípio o programa de combate à discriminação racial e de integração do negro à sociedade de classes (GUIMARÃES, 2002, p. 61).

De 1931 para cá, surge a Frente Negra Brasileira (FNB), organização étnica que "cultivava valores comunitários específicos, mas cuja forma de recrutamento e identificação era baseada na cor ou raça, e não na cultura ou nas tradições". Essa organização surgiu em São Paulo e procurava estabelecer o reconhecimento do negro brasileiro, renegando tradições e costumes africanos, os quais eram responsabilizados pelos estereótipos que marcavam os negros no país e os retirava do mercado de trabalho, que preferencialmente escolhia os

¹⁵ Autor de *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, de

imigrantes europeus. Ela foi essencialmente política e chegou a formar um partido - de direita - com características fascistas, depois extinto pelo Estado Novo. De acordo com Guimarães (2002, p. 87), a posição tomada em 1932 de não apoiar a Revolução Constitucionalista paulista e cinco anos depois apoiar o golpe de Getúlio Vargas, que, de certo modo, instituiu algumas políticas que vinham de encontro com as reivindicações da FNB, foram os primeiros protestos negros contra uma organização social que relegava a essa população os espaços marginais.

O autor ainda relata que o protesto se constituía pela reação à entrada na estrutura social brasileira das comunidades étnicas que compunham São Paulo - italianos, portugueses, espanhóis e sírios-libaneses - e a rápida integração dessas etnias. É que os afro-descendentes continuavam, em sua maioria, pertencendo às classes subalternas e marginais da sociedade paulista, onde, a princípio, também estavam os imigrantes europeus que, no entanto, conseguiram romper a barreira de classe. A imobilidade social dos negros brasileiros foi a justificativa para a ação de um movimento social.

O projeto de nação que veio com a redemocratização do país, construído sobre uma cultura de bases populares, não ofereceu melhores condições econômicas ou sociais aos negros, embora, nesse período, as tradições culturais de origem africana, ou que misturavam a cultura portuguesa, brasileira e africana, fossem transformadas em culturas regionais, como o samba, o carnaval, o candomblé, a capoeira ou as congadas (Ibid., p. 88). A idéia de nação foi fortalecida por esses regionalismos culturais, marcados especialmente pelo cunho racial e pela "integração dos negros na sociedade de classes" (FERNANDES, 1978).

Mesmo com essa inserção na sociedade de classes, o protesto negro continuava ativo, mais forte e com novos pensamentos. A discriminação racial ficava cada vez mais problemática, os preconceitos e estereótipos continuavam a fazer parte do cotidiano dos negros e a maioria dessa população continuava marginalizada. Os que chegaram a ter ascensão social verbalizaram, pela primeira vez e com grande intensidade, o problema da desigualdade.

No período da redemocratização, a organização negra não se deu em torno da política como no período anterior. A principal mobilização é a partir do Teatro Experimental Negro (TEN) do Rio de Janeiro, a partir de 1944 (ITAÚ CULTURAL, 2007). Com o objetivo inicial da inserção cultural dos atores negros, o TEN passou a ser uma agência de formação profissional, tendo afinidade com a política nacionalista e populista da época. Os propósitos de integração do negro à sociedade nacional, como o resgate de sua auto-estima através de

peças teatrais e concursos de beleza, marcaram as atuações do TEN, tentando garantir mobilidade social de pretos, pardos e mulatos.

Como orientação política, os militantes ligados ao Teatro Experimental definiam como negros o povo brasileiro, ou seja, os destituídos de direitos civis e sociais (acesso à educação, empregos e assistência médica, etc.). Buscavam, enfim, solucionar o problema nacional de integração social, econômica e política da grande massa da população.

Sustentada tanto pela Frente Negra como pelo Teatro Experimental Negro, a postura de reconhecer que havia uma "surperposição entre ordem econômica (de classe) e ordem racial a barrar o caminho da integração dos homens de cor à modernidade luso-brasileira", contrapunha-se ao discurso que prevalecia no país - que a ordem racial, já desfeita, era uma característica do período escravista, e que as diferenças entre negros e brancos deviam ser atribuídas à diferença entre classes. O pensamento do movimento social negro, na época, discordava dessa situação, afirmando existir mais do que uma formação de classe, ou seja, existia uma formação racial que sofria preconceitos. Especialmente no Sul e em São Paulo, o país era branco e de democracia racial. "O problema para quem discriminava não estava na raça, mas na ausência de subalternidade do discriminado, deslocado de sua classe" (GUIMARÃES, 2002, p. 97).

Nos anos 60, os militantes são guiados pelo ideal socialista, acentuando a luta de classes como justificativa de sua mobilização. Ainda que reconhecessem o racismo brasileiro, ele era atribuído aos determinantes socioeconômicos.

Passando o período do autoritarismo, que calou os movimentos sociais no país, o protesto negro retornou à cena com o Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978, ocupando uma posição de esquerda revolucionária e que, ideologicamente, assumia um radicalismo racial. O Movimento é influenciado pela crítica de Florestan Fernandes à ordem racial de origem escravocrata mantida pela burguesia e que fazia da democracia racial um mito; pelo movimento dos negros americanos por seus direitos civis e de um nacionalismo negro; pela luta de liberação dos povos da África meridional; pelo movimento internacional de mulheres, que permitiu a militância de mulheres negras; pelo novo sindicalismo brasileiro e pelos movimentos sociais urbanos, que mudaram o panorama vigente no país (GUIMARÃES, 2002).

O governo passa, então, a patrocinar as origens africanas no Brasil, ou seja, tudo aquilo que é representado pelo termo "afro-brasileiro". A busca pelas origens, representada especialmente pelo sincretismo religioso, já datava de décadas anteriores e passava a ser a propulsora do discurso político negro a partir de então. Espelhados na luta negra norte-

americana pela busca dos direitos civis, os negros brasileiros passam a dar importância à mobilização em torno da raça.

Nesse período, o discurso do movimento teve duas bases de apoio: o nacionalismo (de esquerda) e a busca pela africanidade. Essa passagem foi marcada pela afirmação de Zumbi como o símbolo da luta negra. Ao instituir a data de 20 de novembro (dia em que o líder palmarino teria sido morto em 1865) como o Dia da Consciência Negra, o MNU questiona o significado para os afro-descendentes do 13 de maio, data que registra a abolição, em 1888, da escravatura, anteriormente reservada para comemorações que tinham como símbolo máximo a figura da princesa Isabel de Orleans e Bragança.

O MNU, nos anos 80, se compunha da seguinte forma: de um lado, lideranças "de esquerda" (universitários ligados ao PMDB); e, de outro, lideranças ligadas à resistência cultural (negros de baixa condição financeira). Uma das matrizes ideológicas que regia o movimento nesta época foi o Quilombismo, criado por Abdias Nascimento, que juntava o radicalismo cultural ao radicalismo político. Suas duas maiores influências foram o Afrocentrismo que queria instituir uma "nação" negra transnacional e o marxismo. Abdias comparava a luta dos negros no Brasil à luta contra o Apartheid na África e definia o povo negro como uma maioria oprimida por uma minoria racista.

Importante salientar o pensamento de Guimarães (2002), que aponta para a resistência da opinião pública em relação ao combate da discriminação e às desigualdades sociais, contrariando o imaginário nacional que pregava a "democracia racial". O Movimento Negro Unificado e outras organizações negras fizeram da desmistificação dessa democracia a sua bandeira de luta, afirmando que, em nosso país, o racismo faz parte das relações sociais. Por outro lado, o Movimento aprofundou sua política de identificação racial, denominando "negros" todos aqueles que tivessem qualquer ascendência africana.

O MNU continua atuando no país, fazendo parte de um grande número de organizações que surgiram nos últimos 15 anos e que lutam pelos direitos dos negros:

As diferenças podem ser ideológicas, políticas, podem ter diferentes finalidades, mas a luta contra o racismo é vigente em todas elas. Em sua pluralidade, o movimento negro recente trouxe para a cena brasileira uma agenda que alia política de reconhecimento (de diferenças raciais e culturais), política de identidade (racialismo e voto étnico), política de cidadania (combate à discriminação racial e afirmação dos direitos civis dos negros) e política redistributiva (ações afirmativas ou compensatórias) (GUIMARÃES, 2002, p. 105).

Da política de afirmação racial resultaram, em vários pontos do país, grupos culturais que afirmam a identidade negra/afrobrasileira, como nos bailes black, nos blocos afro, bailes funk e grupos de rap. Até mesmo personalidades midiáticas começaram a se identificar e

serem aceitas como negras. O Movimento Negro Unificado passa, então, a buscar políticas públicas capazes de reverter a situação de exclusão dos negros¹⁶.

Embora em alguns momentos de sua história o Movimento Negro tenha optado pela condição de classe ocupada e não só pela defesa da raça como bandeira de luta, temos que o racialismo em nosso país tem duas características singulares: "uma conjunção entre os negros definidos amplamente e a pobreza, que é tão grande que dizer que os pobres são pobres porque são negros, e não porque o país é pobre, é uma excelente estratégia de responsabilização das elites do país" (GUIMARÃES, 2002, p. 63). Isso demonstra que, no Brasil, classe e raça estão intimamente ligadas.

O Estado brasileiro, por sua vez, tem atendido a algumas reivindicações que partiram de movimentos sociais negros, como fundações culturais e sociais, conselhos estaduais da comunidade negra e a incorporação de símbolos negros ao imaginário popular. Mas no que tange às desigualdades raciais, como distribuição de renda, empregos ou acesso ao serviço público, ainda hoje não foram encontradas soluções definitivas, o que só tem aumentado o ativismo político negro.

2.3 A relação com a mídia

Procuramos entender, aqui, as ligações do Movimento Negro brasileiro com a mídia, considerando que essas ligações tenham, por parte do movimento, o objetivo final de afirmação étnica. Devemos atentar para a atividade discursiva, das ideologias, especialmente aquelas produzidas pelo movimento social, em que a etnia serve como um código, uma linguagem social, capaz de orientar os agentes em uma situação interétnica.

Do mesmo modo, também levamos em consideração a visão de autores como Muniz Sodré (1999), de que, ao contrário do que se possa pensar, é exacerbada a discriminação étnica propagada pelos meios de comunicação. Para o autor, as representações feitas dos negros são como não-imagens, uma alusão ao personagem de Drácula, ou seja, "o personagem não se vê refletido no espelho".

Os grupos organizados sob a denominação de movimentos sociais negros, que

¹⁶ Um grande esforço foi realizado por esses movimentos em termos de afirmação da identidade negra no Brasil, mas Guimarães (2002, p. 61) constata, em pesquisa realizada pelo Instituto Datafolha de 1995, que dos negros em potencial (pardos e pretos), formadores de 40% da população do país, apenas uma minoria aderiu ao apelo racial proposto pelo movimento e apenas 7% da população se identificou como negra ou preta.

protagonizaram uma história de exigências como cidadania e igualdade para esta grande parcela da população marginalizada, também concordam com essa visão das representações dos negros na TV. A militância negra sempre teve sua atenção voltada para a mídia. Um dos exemplos pode ser explicitado pela atitude do Movimento Negro Unificado no ano de 1978, quando apresentou propostas (de inclusão dos negros na programação) com relação aos meios de comunicação. Araújo (2000) aponta que ações como essa já vinham ocorrendo anteriormente, pois, na década de 60, a lei de número 4.117, que institui o Código Brasileiro de Telecomunicações, já coibia a prática de racismo nos meios de comunicação, prevendo pena para os infratores e a cassação do alvará de funcionamento das empresas.

A militância negra, na atualidade, exprime a insatisfação com os meios de comunicação de massa brasileiros e, conforme a análise¹⁷ feita por Conceição (2005, p. 26), nas raras vezes em que a temática negra é abordada, os meios não deixam de, "abrir mão do discurso social hegemônico e, se põem, em ocasiões especiais, marcadas por grandes efemérides, a considerar os grupos discriminados como valor de uso, troca e consumo".

Foi só nos anos 90 que, amparada por pesquisas mercadológicas sobre o público consumidor negro, como *Qual é o pente que te penteia - o perfil do consumidor negro brasileiro*¹⁸, a mídia percebeu que esse grupo poderia atrair bons investimentos. Realizada em 20 Estados do nosso país, a pesquisa revelou que os negros integram 1,7 milhão de famílias com elevado nível de escolaridade, 45% têm o colegial completo e 34% têm o curso superior concluído, e sua renda familiar é de aproximadamente dois mil dólares mensais (SANTOS, 2004, p. 33). A partir das revelações sobre o público negro e com o surgimento de novos veículos de linha editorial específica, surgiram produtos destinados para esse público como a revista *Raça Brasil*¹⁹.

Definimos portanto, o espaço midiático como sendo o locus onde se desenvolve parte significativa das relações étnicas/raciais brasileiras. Como um primeiro passo, apresentamos a visão de Muniz Sodré, afirmando que:

A mídia funciona, no nível macro, como um gênero discursivo capaz de catalisar expressões políticas e institucionais sobre as relações inter-raciais, em geral estruturadas por uma tradição intelectual elitista que, de uma maneira ou de outra,

¹⁷ A análise feita abordou o projeto de cobertura da Folha de São Paulo, sobre os 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares.

¹⁸ Pesquisa de 1997, realizada pela empresa Grottera Comunicação.

¹⁹ A revista *Raça Brasil* foi lançada em setembro de 1996 e se nomeava a "revista dos negros brasileiros". Teve sucesso de venda e marketing no primeiro ano de circulação, chegando a alcançar a tiragem de 200 mil exemplares. A *Raça Brasil* não foi a única revista voltada para o segmento afro-brasileiro surgida na década de 90, mas a melhor sucedida. Na mesma época, também circulou a revista *Black People*, que já lançava seu quinto número quando a *Raça* entrou para o mercado. Esta revista chegou a ter circulação nacional de 50 mil exemplares, mas, diferente da revista *Raça Brasil*, a cobertura e linha editorial seguidas eram mais próximas ao discurso do movimento negro (CONCEIÇÃO, 2005, p. 135-138).

legítima a desigualdade social pela cor da pele. (1999, p. 243)

Para o autor, a mídia persegue o ideal de legitimação da exclusão étnica e oprime de acordo com a inserção dos indivíduos em determinados grupos étnicos. O fato é que também notamos um repúdio ao racismo na mídia²⁰, estimulando, pelo menos no nível das relações afetivas, a união entre brancos e negros. Esta idéia de relações íntimas e igualitárias mascara o conflito existente entre brancos e negros. Claro que, hoje, o ideal de miscigenação não é como o que ocorreu no passado. Aqui, as pessoas que estão escolhendo formar pares interétnicos não são forçadas a tal situação. Para nós, o ideal contemporâneo de miscigenação seria da ordem do hegemônico - pelo fato de atender a certas demandas para gerar cumplicidade. O conceito gramsciano de hegemonia esclarece de que forma isso ocorre:

A hegemonia nos permite pensar a dominação como um processo entre sujeitos onde o dominador intenta não esmagar, mas seduzir o dominado, e o dominado entra no jogo porque parte dos seus próprios interesses está dita pelo discurso do dominador. (Martín-Barbero, apud ESCOSTEGUY, 2001, p. 99)

Há armadilhas no envolvimento com a mídia. Dentro dessa discussão, o Movimento Negro aposta na visibilidade midiática de suas agendas, especialmente aquelas que envolvem a "política de identidade"²¹. O poder de participar, agir, tomar decisões, reivindicar e conquistar deveria passar quase sempre pela tela da TV, se dependesse apenas das demandas dos movimentos. Mas a visibilidade proporcionada pela mídia pode vir na forma de rotinas, que secundarizam a fala dos movimentos, agindo de acordo com a sua própria leitura dos fatos e a partir de suas intenções.

A relação da mídia com os movimentos sociais e minorias sempre foi um campo conflituoso, pois não se trata de identificá-la apenas como dispositivo técnico, "mídias como a televisão, o rádio ou a Internet atuam como instâncias que atribuem visibilidade às ações de outros campos sociais e instituições" (COGO, 2004, p. 2). Considerando que a privação da visibilidade pública traduz-se na perda da existência social, e que "cada vez mais a realidade se confunde com aquilo que é mediatizado pelo campo dos media" (RODRIGUES, 2000, p. 205), parece inevitável que os demais campos tendam a assimilar as lógicas do campo dos media para "existirem":

Em virtude dos efeitos convergentes da crise dos sistemas políticos tradicionais e do grau de penetrabilidade bem maior dos novos meios de comunicação, a comunicação e as informações políticas são capturadas essencialmente no espaço da mídia. Tudo o que fica de fora do alcance da mídia assume a condição de marginalidade política (CASTELLS, 1999, p. 367-368).

²⁰ Pode-se falar em duas situações: aquela na qual a telenovela, por exemplo, questiona realmente o racismo; e a outra, na qual se reproduz o ideal da miscigenação. Muniz Sodré se refere só à legitimação da desigualdade.

²¹ Conceito elaborado por Woodward (2000), que vai ser tratado posteriormente.

Os movimentos querem envolver a sociedade nos debates. Demonstram interesse pelos critérios de noticiabilidade da mídia, apreendendo seu discurso, na tentativa de encontrar o caminho para tornar-se atraente às câmeras de TV. Os entrevistados de nossa pesquisa compreendem bem a importância que a mídia tem e como “vai se constituindo, hoje, numa espécie de “gestor” da esfera pública, para não dizer num dos seus principais protagonistas” (FAUSTO NETO, 2001, p. 38).

Stuart Hall chama atenção para os riscos impostos às culturas e às identidades pela lógica midiática da visibilidade. Ao falar no multiculturalismo, aponta para uma de suas classificações, a do "multiculturalismo comercial", cujo principal postulado é de que, se a diversidade for reconhecida (visibilidade midiática), "os problemas de diferença cultural serão resolvidos no consumo privado, sem qualquer necessidade de redistribuição de poder e recursos"(HALL, 2003, p. 53).

Relacionando ao assunto, ao refletir sobre as relações entre os processos de midiática e as estratégias de intervenção dos movimentos para a visibilidade das suas reivindicações, Cogo (2004) apresenta três cenários em que se desenrola tal conflito: as mídias como matrizes configuradoras das identidades culturais; as estratégias e políticas de visibilidade midiática das experiências identitárias dos movimentos sociais e um terceiro cenário, que é o das demandas por cidadania.

As mídias configurando identidades culturais fazem parte do intenso processo de midiática, em que os meios não só transportam os sentidos das mensagens ou promovem a interação entre produtores e receptores, mas se convertem em um *ethos* que organiza os sentidos, ou seja, uma espécie de protagonismo midiático que explicaria a sociedade e seu funcionamento. Já a construção de políticas de visibilidade midiática dizem respeito aos "processos de afirmação e disputa, no campos das mídias, das particularidades culturais e das identidades como resultado da ação de indivíduos, grupos e movimentos sociais" (Ibid., p. 5), que, por sua vez, demandam a inclusão das necessidades materiais e simbólicas dos movimentos sociais nas agendas públicas. Partindo dessa divisão, a autora delinea a localização para o Movimento Negro, apontando para a relevância de um terceiro cenário, o das demandas por cidadania, como, por exemplo, a defesa das cotas, que ganharam os meios de comunicação do país gerando discussões nos mais variados setores.

Não obstante, apesar da importância delegada à visibilidade midiática pelo Movimento Negro, podemos perceber que os entrevistados constroem mais relações sobre sua cultura no aspecto comunicacional, na convivência do movimento, do que no midiático, onde ainda estão construindo espaços. Estar na mídia não resolve todos os problemas relacionados

à desigualdade. Os receptores também constroem leituras em outros espaços, como no próprio Movimento. A ação midiática não pode substituir o movimento social em si, e o MST (Movimento dos Sem Terra) é um dos exemplos de como um movimento pode optar por outras formas de adquirir visibilidade, que não a midiática.

2.3.1 O quadro dos negros na mídia brasileira: influências do Movimento

A imprensa que retratava os negros nasceu em 1915, com o jornal *O Menelick*, o qual abriu as portas para outros como *O Clarim da Alvorada*, *O Getulino* e *A Princesa do Norte*. O objetivo principal dessas publicações foi de integrar o negro na sociedade global (SODRÉ, 1999, p. 239). Até a Nova República, esses jornais fizeram de suas páginas o lugar dos protestos contra o preconceito racial, além de incentivarem a educação como meio de ascensão social. Já no período de atuação da Frente Negra Brasileira, na década de 30, a reivindicação política, afirmada pelo direito ao voto dos negros, se fazia presente no jornal *A voz da Raça*.

Com o fim da ditadura do Estado Novo, a imprensa negra retoma suas ações e publica jornais como *Senzala* e *Alvorada*, mas a Frente Negra abandona suas reivindicações e se torna um partido político. Depois de 1945, surge a Associação de Negros Brasileiros que, sem credibilidade da população, não chega a influenciar nas publicações da época, mais interessadas na conjuntura política do país, mas preocupadas com a posição diferenciada que o negro ocupava na sociedade.

O golpe militar cala a imprensa negra. Mesmo as publicações com baixa tiragem, que pouco duravam até serem descobertas, foram importantes para que se criasse uma "consciência diferenciante, atenta a problemas de socialização e específicos do negro brasileiro" (SODRÉ, 1999, p. 241).

Antes da década de 80, a maior parte dos jornais de temática negra era produzida em São Paulo. A partir daí, esses jornais passaram a refletir as linhas ideológicas do Movimento Negro Unificado contra a discriminação racial e se espalharam por todo o país. Seus principais assuntos tentavam desmistificar a democracia racial brasileira. Para Sodré (Ibid., p. 242-244), a existência dessa imprensa foi essencial quando, os discursos sociais, provindos de fontes como a escola, os meios de comunicação, a família e a política, cumpriam função

relevante "tanto na produção quanto na reprodução do preconceito e do racismo". As representações negativas a respeito dos negros podem ser constatadas através da categoria do imaginário, levando-se em conta que, desde o século XIX, "o africano e seus descendentes eram conotados", nos setores dominantes "como seres fora da imagem ideal do trabalhador livre, ou motivos eurocentrados". E hoje, o imaginário racista pode ser reproduzido através do "discurso mediático-popularesco".

O autor também ressalta que há uma clara distinção entre a produção midiática instigada pelos movimentos sociais negros entre as décadas de 30 e 80 e as publicações que vêm surgindo nos últimos anos. A distinção se dá entre os projetos de comunicação alternativos e as publicações voltadas para o público negro, produzidas pela indústria cultural.

Elaboradas por organizações - como o antigo o *Voz da Raça* (da Frente Negra Brasileira), o jornal do MNU, do Movimento Negro Unificado, ou jornal *Legítima Defesa*, da Unegro - e, marcadas pela experiência da imprensa negra do início do século XX, as primeiras publicações se preocupavam em discutir o racismo em todas as suas manifestações. A velha imprensa tinha caráter político, não partidário. Tinha por objetivo expressar os desejos de ascensão ou de integração deste grupo social estigmatizado pela cor e a origem escrava. A imprensa era estimulada pela luta contra o racismo.

A nova imprensa negra, por sua vez, se sustenta em argumentos mercadológicos, como a revista *Raça Brasil* (Editora Símbolo), visando organizar a população negra como um público consumidor específico. Em termos de discurso, enquanto os primeiros propõem um direcionamento para a luta contra o racismo, os segundos tentam, evidentemente, destacar qualidades estéticas que seriam típicas da população negra.

A nossa dúvida se encontra exatamente na contrapartida. Será o espaço de abertura proporcionado pela mídia apenas uma estratégia do hegemônico? Apenas o imaginário racista é contemplado?

Temos que levar em conta que o público negro passou a participar da programação midiática conquistando pequenos espaços quando, no começo dos anos 90, alguns negros entraram para a política e foram eleitos para cargos em Câmaras de Vereadores, Assembleias Legislativas Estaduais e para o Congresso Nacional. A partir daí, foram apresentados diversos projetos de lei que defendiam a proporcionalidade étnica na programação televisiva do país. Também surgiu, na esfera do Governo Federal, a Fundação Palmares, cuja meta é promover a cultura afro-brasileira (SANTOS, 2004, p. 33). Hall também vê positivamente os "novos espaços ocupados":

(...) a marginalidade, embora permaneça periférica em relação ao mainstream, nunca

foi um espaço tão produtivo quanto é agora, e isso não é simplesmente uma abertura, dentro dos espaços dominantes, à ocupação dos de fora. É também o resultado de políticas culturais da diferença, de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político e cultural. Isso vale não somente para a raça, mas também para outras etnicidades marginalizadas (HALL, 2003, p. 338).

O Movimento Negro está atento ao que os veículos de comunicação veiculam com relação aos afro-brasileiros. Nem sempre essa relação é pacífica e, muitas vezes, chega a influenciar mudanças no conteúdo e tipos de abordagens feitas pelos meios de comunicação.

Contudo não há, no Brasil, políticas governamentais decisivas, que pressionem pelas mudanças nesse campo midiático. Como argumenta Conceição (2005), o Estado passa seu papel de regulador para o mercado, que define também o que deve ou não ser transmitido pela mídia, especialmente no que tange ao processo de relações raciais. Nas representações midiáticas, "o 'negro' é um diferente já não mais singular, mas idêntico a si mesmo na base de traços idealizados de negritude, onde se minimiza a dimensão política em favor da promoção de uma auto-estima individual, estético-mercadológica" (SODRÉ, 1999, p. 255). Como consequência, os instrumentos de informação dão continuidade à histórica discriminação dos afro-descendentes.

2.4 Recorte histórico: os negros do Sul

No Rio Grande do Sul, desde 1680, os negros escravizados desempenharam um papel determinante no relacionamento luso-espanhol. A Colônia de Sacramento foi sistematicamente ligada ao contrabando de escravos praticado no Prata. Fundada por portugueses, tinha como objetivo participar das atividades e dos lucros da mineração que tanto beneficiava os espanhóis. Assim, a Colônia serviu como um novo atrativo de ocupação do Rio Grande do Sul:

Com as sucessivas invasões castelhanas, tornou-se evidente a necessidade de ocupar a região sul da Província. Para tanto, foram feitas concessões de sesmarias que deram origem às estâncias do sul. Essas sesmarias foram concedidas principalmente a militares, servidores da metrópole, que vieram em função de guerras e das demarcações e, que permaneciam no local (SOUZA, 1999, p. 13).

Os portugueses, usufruindo das sesmarias, desenvolveram a pecuária na região sul da Província, onde essa atividade ganhou destaque nacional, fazendo surgir cidades importantes como Bagé, São Gabriel e Santa Maria, as primeiras na região sudoeste do estado e a última

na região central.

O estabelecimento significativo de escravos nos territórios gaúchos se deu antes do início da ocupação oficial do Sul (1737). Em contraposição aos demais modos produtivos do país, o esforço produtivo no Rio Grande do Sul não se assentava essencialmente sobre o escravo negro. Os indígenas, os espanhóis e colonizadores lusitanos trabalhavam ao lado do cativo negro. Só no fim do século XVIII, com o início da produção de charque em grandes quantidades, foi estruturado um sólido pólo escravista no Brasil Meridional, surgindo, também, os quilombos gaúchos.

A produção das charqueadas - executadas pelo trabalho braçal escravo, em condições bastante desfavoráveis em razão das condições climáticas, precariedade de infra-estrutura e exigências severas ditadas pelo próprio regime escravocrata - foi tão intensa que em 1861 o charque contribuía com 37,7% do total do que o RS exportava, juntamente com os couros que perfaziam 37,2% do total. Juntos somavam 74,9% da produção gaúcha para fora da Província (Assumpção, 1990). A relação entre o trabalho forçado dos negros e o desenvolvimento das charqueadas era tal que, à medida que se aproximava a Abolição, também diminuiu o número de charqueadas. Assim, referindo-se a Pelotas, Loner (1999, p. 7) lembra que "de um total de 34 charqueadas existentes em 1878 na cidade, elas reduziram-se a apenas 21 às vésperas da Abolição e a 18, dois anos depois".

Segundo Correa (1998, p. 66), os negros compunham cerca de 30% da população da Província em 1780, e 40% do total em 1814, aumentando essa porcentagem para 51% da população de Piratini e 60% de Pelotas. Porém, com o início da chegada dos colonos alemães, em 1824, e dos italianos, em 1875, verifica-se um aumento da população branca e uma redução na porcentagem da população negra em território gaúcho.

No fim do século XIX, esses escravos contribuíram decisivamente para o processo de desagregação do regime escravocrata. O território que ocuparam, na forma de quilombos, foi a única possibilidade de viver em liberdade na sociedade onde, mesmo depois da Abolição "formal" da escravidão, eram criadas formas de manter os negros aprisionados nas fazendas (DOS ANJOS, 2004, p. 48).

A cultura negra se manteve através de alianças matrimoniais e, a partir daí, pelas relações de parentesco, festas, amizade e compadrio, além da permanência de algumas formas de produção da vida material e simbólica e de uma memória coletiva. As práticas culturais e o conjunto de relações sociais marcam, ainda hoje, as comunidades negras, o território por elas estabelecido, o uso e ocupação do espaço concreto, que resultam diretamente da negociação e luta. Assim, os espaços ocupados pelas comunidades não devem ser tomados apenas como

forma física, mas como espaços de relações sociais, como construções resultantes da atuação de diferentes forças locais que, em cada momento histórico, de acordo com as conjunturas, ressemantizam, de uma certa forma, um projeto de emancipação.

A questão da "territorialidade simbólica" desses grupos étnicos é, então, um dos fatores essenciais de construção da própria identidade do grupo, em que as representações sobre etnia e identidade são articuladas e enraizadas. Investem-na de uma história singular, de uma especificidade, onde a memória, a tradição e as práticas sociais coletivas se cruzam e se interpenetram, "clarificando a percepção de uma alteridade em relação ao contexto circundante". É por isso que podemos argumentar que a cultura negra se manteve e se caracteriza "menos por sua pureza original do que em seu caráter de cultura dissidente em relação a formação hegemônica do entorno"(DOS ANJOS, 2004, p. 41).

Em termos gerais, hoje a composição multiétnica do Rio Grande do Sul é assim constituída: 86,8% são brancos, 4,1% negros, 8,9% pardos e 0,2% indígenas (IBGE, 1999). Com estes números, o Rio Grande do Sul constitui o estado mais "branco" do Brasil, depois de Santa Catarina. Mas, neste território multiétnico, apesar da posição superior que os brancos ocuparam em relação aos negros, há, de alguma forma, "heranças culturais" que permanecem, como as ligadas à religiões afro-brasileiras. Ainda hoje existem cerca de dois mil terreiros, só na capital gaúcha.

Visto de fora como um reduto dos imigrantes brancos, italianos e alemães, o Estado teve um dos maiores contingentes de escravos africanos do país na segunda metade do século passado. E, portanto, não podemos esquecer que, no Sul, está, também, a origem da resistência. Grupos abolicionistas gaúchos articulados conseguiram antecipar em quatro anos - em 1884 - o fim da escravatura no Estado em relação ao resto do Brasil. Os gaúchos publicaram jornais abolicionistas, como A Voz do Escravo, A Ventarola, O Século, O Pelotense e o Cabrion. Um dos mais importantes, entre eles, foi o jornal O Exemplo (JACKS, 2006, p. 231). Fundado apenas quatro anos depois da abolição, ele lutava pelos valores da etnia afro-brasileira e ficou em circulação até 1930.

2.4.1 O Bairro do Rosário: um espaço negro em território branco

O lugar onde vive a comunidade negra é uma referência importante para a compreensão do papel dos meios na vida dessas pessoas, pois as características do lugar também determinam estilos de vida e dos relacionamentos sociais. Vejamos, então, alguns aspectos sobre Santa Maria para compreendermos como o Bairro Nossa Senhora do Rosário se tornou uma referência para a cultura negra.

O tratado de Santo Ildefonso, de 1777, foi precursor para que, vinte anos mais tarde, viesse para a região central do Rio Grande do Sul, um grupo de militares portugueses com a função de delimitar as fronteiras. Em Santa Maria, até o ano de 1787, não haviam habitações fixas (MARCHIORI & NOAL FILHO, 1997). Segundo Beltrão (1979, p. 20), "essa vasta extensão de terra foi doada em sesmaria a Francisco Antônio Henrique de Amorim dois anos depois, em 1789, e vendida ao padre Ambrósio José de Freitas, passando a ser conhecida como a estância do Padre Ambrósio".

Em 1797, militares portugueses da Segunda Subdivisão Demarcadora de Limites estabeleceram-se na coxilha correspondente ao atual centro da cidade de Santa Maria, formando o que hoje compõe a principal rua da cidade, a rua do Acampamento. Nos terrenos de Padre Ambrósio, a Segunda Subdivisão construiu seus ranchos e ergueu uma capela no alto da coxilha, delineando sua principal rua, e, também, um largo que deu origem a praça Saldanha Marinho, no centro da cidade. As primeiras residências foram estabelecidas em torno do acampamento militar devido à capela. Com o passar dos anos, novas ruas foram abertas para facilitar o deslocamento. Durante os cinco anos em que permaneceu na região, a Segunda Subdivisão foi fundamental para o crescimento do Rincão de Santa Maria, já que grande parte da população habitante pertencia à comissão que incluía civis e militares.

Conforme Jacques (1997), pela lei provincial de 17 de novembro de 1837, a localidade onde estava instalada a capela passou a ser freguesia, tornando-se vila pela lei número 400, de 16 de dezembro de 1857. A população, nesse período, é a maior parte de origem alemã, devido à proximidade da colônia denominada Santo Ângelo, dessa nacionalidade.

A história do bairro Nossa Senhora do Rosário inicia-se no século XIX, aproximadamente 40 anos após o surgimento do Rincão de Santa Maria no ano de 1797. Segundo Isaia (1999), o bairro do Rosário ganhou suas primeiras habitações durante a Revolução Farroupilha (1835-1845). Tais construções levantadas por famílias de escravos,

dando origem ao primitivo traçado da rua Guararapes, que, em 1861, passou a ser dominada Rua 24 de maio, sendo, hoje, Rua Silva Jardim, no centro da cidade.

A ocupação da área ocorreu devido à formação de um quilombo por negros fugidos das estâncias do interior do Estado. Além disso, a inauguração da linha férrea em 1889, que ligava Santa Maria a Porto Alegre, contribuiu para o desenvolvimento do bairro²². Muitos de seus habitantes começaram a trabalhar na rede ferroviária. Além da fixação dos negros, também haviam famílias de imigrantes sírios e libaneses que se estabeleceram no local.

A situação dos negros era de repressão diante da sociedade. Não podiam participar dos eventos festivos promovidos em clubes freqüentados por imigrantes e descendentes de portugueses, alemães e italianos. Foram os negros que, excluídos de qualquer ação participativa na sociedade, no início do século XX , fundaram a Sociedade Ferroviária Recreativa Treze de Maio.

A história da constituição do bairro Rosário esteve alicerçada na presença da comunidade negra e nas atividades da Igreja católica. A religiosidade é uma das principais características. No ano de 1873 , foi fundada a Confraria negra do Rosário, pouco tempo depois extinta.

Segundo dados do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), o Rosário possui, hoje, uma população de 7.185 habitantes, mas o número de famílias negras que ali residem é bastante reduzida. Porém, ainda há locais de referência e espaços que são ocupados pelos negros, como o Museu Threze de Maio, o Clube União Familiar, as casas de religião de matriz africana e a escola de samba Vila Brasil.

2.4.2 A Irmandade negra do Rosário

As irmandades religiosas tiveram papel decisivo na formação do catolicismo brasileiro e sua organização e divisão - brancas, negras e pardas - refletia a hierarquização da sociedade da época. A mais importante das irmandades negras foi a de Nossa Senhora do Rosário.

A devoção à Nossa Senhora do Rosário é de origem medieval. Frades dominicanos, no século XV, passaram a divulgar a devoção e a criação dessas irmandades. No Brasil, sua difusão se deu desde o século XVI, mas é difícil estabelecer uma data precisa. Trazida pelos

²² Estabelecemos o bairro do Rosário como um pontos de referência para o desenvolvimento de nosso trabalho, pois é no bairro que se desenvolve a vida pública e se organiza a representação popular.

portugueses, pois inicialmente era cultuada unicamente por brancos, a devoção foi utilizada para cristianizar os africanos e converter os escravos. (BASTIDE, 1971, p. 163).

As Irmandades negras tinham suas divisões. Inicialmente, eram divididas em membros que eram nascidos no Brasil e os africanos. As de africanos, por sua vez, eram subdivididas de acordo com a etnia de origem, angolanos, jejes, nagôs, etc. As de Nossa Senhora do Rosário eram as mais populares, de devoção negra, do período colonial.

Na época colonial, no Brasil, era visível a divisão em dois catolicismos, um branco e outro negro, afirma Roger Bastide. A divisão era estabelecida desde os lugares ocupados nas Igrejas, na ordem das procissões, bem como no momento de estabelecer santos protetores específicos. Assim, como o acesso aos negros era proibido nas confrarias de brancos, confrarias próprias foram criadas. (Ibid., p. 157-159).

Nas celebrações das confrarias negras, o sagrado e o profano freqüentemente se justapunham e às vezes se entrelaçavam. Além de procissões e missas, a festa se fazia de comilanças, mascaradas e elaboradas cerimônias, não mencionadas nos compromissos, em que entronizavam reis e rainhas negros, devidamente aparatados com vestes e insígnias reais. (REIS, 1995, p. 62)

Os escravos trazidos da África para o Brasil trouxeram de seus grupos étnicos de origem suas crenças e rituais e, aos poucos, foram catequizados e convertidos ao catolicismo. Entretanto, antigos deuses e crenças permaneceram na memória dos negros. No processo de assimilação do catolicismo, muitos valores antigos foram preservados e associados à nova condição religiosa, especialmente nas Irmandades.

As Irmandades negras transformaram-se em um espaço de representação social e preservação de sua cultura e religiosidade. Foram então eleitos santos que passaram a ser invocados pelos negros como seus representantes, pois "os santos dos brancos não saberiam compreender os dissabores e o sofrimento dos negros". (BOSCHI, 1986, p. 26). As Irmandades do Rosário eram as únicas instituições onde a participação dos negros e dos escravos era permitida. Suas festas tornaram-se elementos marcantes da cultura e do folclore de muitas regiões.

Em pesquisa sobre a Irmandade do Rosário em Santa Maria, Grigio (2003, p. 11) comprova, por meio dos noticiários de jornais impressos da época, que tais instituições faziam parte do cotidiano religioso da cidade no fim do século XIX e na primeira década de XX.

A criação da Irmandade do Rosário atendia a uma demanda surgida na época, pois havia uma presença significativa de negros na cidade. Em 1884, Santa Maria ainda contava com 1124 escravos (BAKOS & BERND, 1998, p. 72) - números que não consideravam os negros livres, o que resultava em uma comunidade negra ainda mais significativa.

Há especulações a respeito da fundação da Irmandade pelo Cônego Marcelino de Souza Bittencourt. Ela começou a ser organizada em 1873, com o objetivo de congregar negros da cidade e teve como pano de fundo os conflitos e grandes debates nacionais e internacionais como o republicanismo, o protestantismo, o liberalismo e também o escravismo. A princípio, o objetivo era de reunir os "homens de cor" muito devotos de Nossa Senhora do Rosário, mas outras explicações também eram dadas. A mais controversa era a de que queriam manter os negros sob os olhos da Igreja Católica.

Durante toda a sua história, a Irmandade sofreu conseqüências de um catolicismo que buscava restabelecer a disciplina e a autoridade da Igreja sob a direção de Roma e do Papa. O que estava em jogo era o poder e controle do lugar sagrado, era o temor de que os negros assumissem o controle e garantissem autonomia em relação à Igreja Católica.

Participar da Irmandade dava visibilidade aos negros, que eram aceitos, de certa forma, na sociedade santa-mariense. Estes eram os únicos que participavam das principais celebrações e eventos da cidade. A entrada em uma Irmandade representava reconhecimento social, a possibilidade de contornar os preconceitos sociais e raciais.

Hospital, igreja, escola, médicos e farmácia para a comunidade negra do Bairro do Rosário eram os principais objetivos da Irmandade em 1891. Boschi (1986, p. 14) afirma que as irmandades funcionam como agentes de solidariedade grupal, congregando, simultaneamente, anseios comuns frente à religião e perplexidades frente à realidade social, o que justifica procurarem sanar algumas das necessidades da comunidade negra como um instrumento de participação e representação.

As festas religiosas, em homenagem à Nossa Senhora do Rosário, marcaram época na cidade e as comemorações só eram superadas pelas da Catedral Diocesana. Organizadas no mês de outubro, duravam o mês inteiro e realizavam diversas atividades como terços, ladainhas e bênçãos. A novena é um dos poucos registros da presença negra na cidade, em jornais da época. Em 1939, a sociedade beneficente deixou de existir. Em 1942, a capela foi demolida para dar lugar a atual Igreja, onde funciona a paróquia Nossa Senhora do Rosário desde 1959.

A importância de retomar esses 'espaços simbólicos' ocupados pela cultura negra, justifica-se pelo fato de que aspectos como a participação dos negros é ignorada em processos históricos acontecidos no Estado. São resíduos da cultura que ainda se acham em atividade no presente. As histórias sobre a fundação do bairro não estão só na memória dos mais velhos, mas encontram sustentação no grupo todo, possuindo eficácia simbólica, ou seja, sendo um

elemento de coesão social, pois os negros compartilham convivências em diversas dimensões da vida social.

2.4.3 O Clube Threze de Maio

A Sociedade Cultural Ferroviária Threze de Maio foi fundada em 1903, por funcionários negros da Viação Férrea. O Clube da comunidade negra de Santa Maria estabeleceu-se como uma alternativa à segregação racial e, a sede, foi construída a partir da reutilização de materiais de vagões de trens desmanchados.

Na década de 60, com o auge do “Threze”, as festas, os bailes e as reuniões da sociedade negra eram conhecidos em todo o estado. O Clube era o lugar onde os amigos e famílias inteiras se encontravam para o divertimento, era o meio de acesso ao lazer. Ao mesmo tempo em que mantinha seu caráter de representação, integração dos membros na sociedade e construção de relacionamentos, também dedicava-se a questões de sociabilidade e recreação.

A Sociedade entrou em decadência na década de 80 e, em 1990, deu lugar a uma boate. Foi em 2001 que o Movimento Social Negro de Santa Maria propôs a implantação do Museu Threze de Maio, o museu afro-brasileiro da cidade, com o objetivo de trabalhar com o patrimônio social, herdado do Clube. Nas palavras de Maíra, uma das entrevistadas, o Museu Threze de Maio traz "uma idéia comunitária, onde se trabalha a história e a preservação da identidade negra há 87 anos, ainda viva no Bairro do Rosário".

O trabalho de reconstrução do que foi a sede do Clube, vai dar forma a um museu que pretende ser um espaço aberto à comunidade. O caráter diferenciado do local em relação aos demais museus fica por conta da realização de oficinas culturais e de geração de trabalho e renda. Também são oferecidas oficinas de capoeira, dança e estudo da cultura. O museu conta, ainda, com uma biblioteca de publicações sobre a história e a cultura africanas.

Tombado como patrimônio histórico e cultural de Santa Maria desde 2004, o antigo Clube recebeu um investimento de 100 mil reais do Orçamento Participativo. Para tanto, os coordenadores do Movimento mobilizaram a população negra de Santa Maria, pois o destino do dinheiro do Orçamento é decidido mediante votação popular.

A proposta de um espaço não somente destinado a visitas, mas que possibilita a troca de experiências e a interação com o público, vai ser fundamental para que os integrantes do

Movimento mantenham um contato mais próximo com a sociedade santa-mariense. “Queremos, com isso, levar à reflexão e provocação de quem visitar o espaço, sem tratar o negro como uma vítima, mas um agente transformador da realidade”, nos diz Joseane, uma das entrevistadas.

A sede do Clube Threze de Maio e a Igreja do Rosário marcaram a história do local com suas influências culturais, sendo consideradas pelo Movimento Negro da cidade um legado "original" de sua cultura.

2.5 O vínculo com o movimento social em Santa Maria

As contradições urbanas deveriam ser propulsoras das transformações sociais, mas esta não é uma relação linear e, mesmo situações de extrema exclusão, não levam à mobilização. A mobilização só acontece quando os indivíduos se articulam e reivindicam em torno de objetivos específicos ou gerais. A partir daí, podemos dizer que um movimento social nasce da "potencialização de reivindicações que se articulam em formas organizativas, capazes de abrir espaços sociopolíticos sólidos e coletivos" (KOWARICK, 2000, p. 57).

Na América Latina, reunir as classes populares cujo denominador é a situação comum de exclusão (quanto a benefícios socialmente básicos), é uma das características dos movimentos sociais, constituídos de múltiplas esferas reivindicativas que se transformam em lutas coletivas. Eles demonstram muita variedade e mutabilidade, mas têm em comum a mobilização individual baseada num sentimento de moralidade e (in)justiça e num poder social baseado na mobilização social contra as privações (necessidades básicas, mas também a privação identitária).

Os movimentos sociais geram e exercem o poder social por meio de suas mobilizações sociais e de seus participantes. Este poder social é gerado pelo movimento social como tal e, ao mesmo tempo, derivado deste, e não por alguma instituição - política ou não (FRANK E FUENTES, 1989, p. 26).

Os movimentos sociais se diferenciam entre si, mas compartilham sua motivação moral e seu poder social. Mobilizam seus membros de forma defensiva/ofensiva percebida a partir de um sentido moral compartilhado. Cada movimento social serve não só para lutar contra a privação, mas, ao fazê-lo, também afirma a identidade das pessoas nele envolvidas e talvez, também, a identidade daquele "nós" pelos quais os movimentos atuam.

Os entrevistados do presente estudo participam de diferentes formas do Movimento Negro da cidade, cujo objetivo principal é mobilizar e organizar os integrantes na busca de fins materiais e não-materiais, benefícios dos quais se consideram excluídos, sendo agentes importantes da transformação social. Uma razão da importância da organização é o vazio que ela preenche em espaços nos quais o Estado e outras instituições sociais e culturais são incapazes de atuar pelos interesses de seus membros.

Em Santa Maria, atuam em diversos campos, do político ao cultural, conquistando espaços como a Coordenadoria de Políticas Públicas para a Comunidade Negra, que faz a mediação entre as reivindicações do Movimento com outros órgãos da administração municipal e, mais recentemente, O Clube Threze de Maio, hoje Museu Threze de Maio, retomado e restaurado.

A Coordenadoria de Políticas Públicas para a comunidade negra foi criada no dia 13 de maio de 2003, assumindo a responsabilidade de desenvolver ações de promoção da igualdade racial. Dentre os projetos a que se propõe está o Centro de Acompanhamento às Vítimas de Discriminação Racial e o grupo de trabalho que discute as políticas públicas de promoção da igualdade. Atualmente, a Coordenadoria está ligada à Secretaria de Assistência Social da Prefeitura Municipal, ocupando uma sala cedida por essa administração, na Casa de Cultura, localizada no centro da cidade.

A reconquista dos 'espaços simbólicos', que para as nossas entrevistadas significa "ter participação no poder", veio com a estruturação do Plano Diretor aprovado pela administração municipal - *Territorialidade e Identidade do povo negro de Santa Maria* - que se estende ao Museu, às casas de religiões de matriz africana, ao Clube Recreativo União Familiar, à Escola de samba Vila Brasil e à Igreja do Rosário.

Como outros movimentos minoritários, o Movimento Negro de Santa Maria tenta abarcar outras classes e grupos sociais²³. Ele tem uma base popular substancial, embora grande parte de sua liderança e de suas demandas provenham da classe média.

Possivelmente a maior parte das reivindicações do Movimento esteja relacionada com uma situação de privação cada vez mais grave e com uma mobilidade social reduzida ou invertida e, portanto, tenha uma base econômica. Mas estas reivindicações se expressam, principalmente, por meio de sua lealdade com relação às demandas étnicas.

²³ Na reivindicação pelo sistema de cotas na Universidade Federal de Santa Maria, o Movimento Negro reclama vagas para os afro-descendentes, mas, também, para indígenas, portadores de necessidades especiais e alunos de escolas públicas.

Os entrevistados falam da necessidade de uma organização capaz de dirigir o poder social na busca de metas sociais, as quais não podem ser alcançadas individualmente. Enfrentam o poder (tanto o de outras etnias como o do Estado) existente com um novo poder social, que altera o poder político. Buscam, enfim, uma nova articulação com a sociedade que os rodeia e a reafirmação da identidade de seus membros.

2.5.1 Política de cotas e Ações afirmativas

A política de cotas e as ações afirmativas reclamadas pelo Movimento Negro nacional são dois exemplos de políticas públicas. No Brasil, elas devem ser negociadas entre duas posições, pois não há um consenso sobre as desigualdades raciais: há, de um lado, uma ênfase no caráter racial das desigualdades, na discriminação, que é alimentada pelos preconceitos e pelas hierarquias socialmente aceitas; e, por outro, a ênfase é dada ao caráter econômico da desigualdade.

As ações que visam reparar os "erros do passado" são denominadas políticas de ação afirmativa. São as lideranças negras que as propõem, mas têm sido rejeitadas com base tanto nos argumentos de classe, pois beneficiariam somente negros de classe média, como nos de raça (não haveria uma identidade unicamente negra no Brasil). Segundo Guimarães (1999, p. 70) essa resposta ao repúdio se assenta sobre "a ausência, entre nós, de sentimento de responsabilidade ou de culpa pelo passado". O autor também comenta que as políticas afirmativas, que beneficiem a população carente, são combatidas pois apoiam o "mérito" e a "excelência acadêmica". Em resposta, os militantes do Movimento Negro reiteram que a discriminação econômica em nosso país, tem, sim, um fundo racial.

Autores como DaMatta (1997) argumentam que tais políticas são equivocadas, pois reforçam identidades étnicas e raciais, reificando o racismo, e os pesquisadores que defendem esse pensamento estariam contaminados pela ideologia do movimento negro. Outros consideram que as políticas públicas procuram retirar das classes populares a sua iniciativa e autonomia, atomizando suas reivindicações, a fim de manter o controle da situação.

Para clarificar a situação, recorreremos aos números das pesquisas realizadas pelo IBGE, analisadas por Conceição (1999, p. 72). O centro da análise foi a opinião dos brasileiros sobre as cotas, levando-se em consideração fatores como a classe social, renda e cor. Os números mostram que os entrevistados menos escolarizados são favoráveis a essas políticas

afirmativas, o que se inverte quando a pergunta é feita a pessoas com nível de escolaridade mais elevado e de classes mais altas. Mas não se trata de interesses raciais, pois a mesma pesquisa informa que entre os negros de classes mais altas o percentual de aceite da política de cotas diminui. Para o autor, isso significa que, em nossa sociedade, "os privilégios estão bem estruturados e sedimentados entre grupos raciais e de gênero. Isso significa também que tais privilégios orientam a sua reprodução e ampliação através de discriminações".

Em Santa Maria, a discussão de políticas afirmativas dentro da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), na defesa dos direitos de afro-descendentes, indígenas, pessoas com necessidades especiais e estudantes de escolas públicas, resultou no projeto aprovado pelo Conselho de Ensino Pesquisa e Extensão (Cepe), conforme a Resolução 011/2007, de 03.08.07, que institui o Programa de Ações Afirmativas de Inclusão Racial e Social, a partir do Concurso Vestibular 2008, em que estão sendo disponibilizadas vagas para ingresso aos cursos de graduação da UFSM. Nesse caso, serão utilizados os seguintes critérios para preenchimento das vagas desse Programa: 10% para afro-descendentes, 20% para alunos de escolas públicas, 5% para portadores de necessidades especiais e a criação de vagas extras para indígenas, em qualquer um dos cursos. Para concorrer à vaga, os alunos afro-descendentes deverão fazer uma auto-declaração no momento da inscrição. O parâmetro do ponto de corte é mesmo para cotistas e não cotistas e quem não atingi-lo não pode concorrer à vaga. Além disso, depois de preenchidas as vagas de cotas para cada curso, os demais cotistas que passaram pelo ponto de corte vão concorrer com os não cotistas. Foram 393 inscrições de afro-brasileiros no Vestibular deste ano, que concorrerão a 198 vagas.

No Rio Grande do Sul, passam a ser duas as instituições federais de ensino que disponibilizam o sistema de cotas: Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Universidade Federal de Santa Maria. Em Santa Catarina, a Universidade Federal de Santa Catarina também aprovou a implantação do sistema de cotas a partir do Concurso Vestibular de 2008.

Ainda na área da educação, a Coordenadoria de Políticas Públicas para a Comunidade Negra trabalha, desde o ano passado, na organização do projeto que gerará a resolução municipal decorrente da Lei Federal 10.639/03, que regulamenta o inserção do ensino da cultura e história africana nos currículos escolares.

Dentro das ações afirmativas há, também, a preocupação com o patrimônio material. O I Encontro Nacional de Clubes e Sociedades Negras foi um trabalho realizado pelo Movimento Negro de Santa Maria. Representantes de 25 cidades gaúchas e de seis outras cidades brasileiras participaram do evento, em novembro de 2006, no Parque Hotel Morotin em Santa Maria. O encontro resultou na *Carta de Santa Maria*, que apresenta propostas com

o objetivo de gerar uma pauta nacional para o poder público, que, por sua vez, vai atingir os clubes. Entre os pontos sugeridos, destacam-se o reconhecimento dos clubes e sociedades negras como Patrimônio Histórico e Cultural Afro-brasileiro; a implementação de ações afirmativas na área de educação a serem desenvolvidas nos clubes e sociedades negras, como inclusão digital, geração de trabalho e renda, esporte, reforço escolar, curso preparatório para concursos e pré-universitário, contemplando as comunidades em todos os níveis de ensino; e, por fim, a criação de uma rede nacional de clubes negros para trocas de informações e experiências.

CAPÍTULO 3

O FLUXO TELEVISIVO E AS MEDIAÇÕES

3.1 Televisão e o conceito de fluxo

Neste capítulo, apresentamos, como foco de interesse, os usos sociais da televisão pelos receptores pertencentes ao Movimento Social Negro, considerando as repercussões sociais desta dinâmica cultural. Tomamos, assim como Morley (1992), no centro de nossa análise, o modo de imprimir sentido aos significados que oferecem os meios, empenhando-nos em um trabalho ativo de interpretação.

Para entender a televisão como um veículo de comunicação, o estudo da recepção permite verificar o processo comunicativo no seu todo, com as mensagens televisivas e os telespectadores contextualizados espacial, temporal e culturalmente. "As comunicações midiáticas devem inserir-se nos campos de comunicações pessoais e instituições onde os indivíduos que constituem a audiência também atuam como votantes, mães, pais, padeiros ou soldados"(OROZCO GÓMEZ, 1999, p. 114).

O sentido dos meios está para além deles, por isso a importância de se estudar o cotidiano que envolve os receptores. Ter presente o contexto da audiência é imprescindível para o entendimento dos aspectos extradiscursivos presentes na recepção.

Ver televisão, a partir daí, implica propor uma análise que não tem como ponto de partida, nem ao meio, nem ao texto, mas as mediações em que se materializam as constrições que vivem da lógica econômica e industrial como articuladoras não só de interesses mercantis, mas também de demandas sociais e de diferentes modos de ver. (Ibid., p. 167).

A atividade da audiência²⁴ é constitutiva do que Orozco Gómez chama de "televidência" e tem-se mostrado um processo, mais do que de recepção, de ação e interação, de ambigüidades, de resistência, de negociação e até mesmo de contradição. Este processo é criativo, sempre situado no tempo e, como já apurado, tem uma certa autonomia dos critérios socioeconômicos que, primeiramente, marcaram as audiências.

Lull (1992), um dos pesquisadores pioneiros dentro da corrente de investigação que considera a audiência ativa, e um dos primeiros a utilizar os métodos etnográficos, contribuiu

²⁴ Orozco (1999, p. 69) conceitua a audiência como sendo "um conjunto segmentado de sujeitos socioculturalmente posicionados, capazes de realizar distintas televidências".

para reforçar o pensamento a respeito da constituição e interação da teleaudiência, sugerindo uma teorização sociocomunicacional que permite integrar os níveis macro e microssociais na conformação das interações da audiência com o meio televisivo. "Com o contexto, a interação TV-audiência emerge como um processo complexo, multidimensional e multidirecional que abarca vários momentos, cenários e negociações que transcende a programação da TV" (OROZCO GÓMEZ, 1999, p. 72).

Novos modos de ação/interação e novas formas de relacionamento social surgiram com o desenvolvimento dos meios de comunicação, caracterizando também a alteração dos sistemas de produção e as trocas simbólicas. Além disso, as mensagens que recebemos dos meios não estão isoladas, porque levamos conosco, no momento de recebê-las, outros discursos e outras representações com as quais estamos em contato em outras esferas da vida e, inconscientemente, comparamos essas mensagens provindas de diferentes lugares (MORLEY, 1992, p. 113).

Vem de Pêcheux (1990) a idéia de interdiscurso, que procura demonstrar que vivemos em um campo onde experimentamos uma multiplicidade de discursos, os quais se entrecruzam no espaço em que existimos. Alguns se apoiam entre si e se harmonizam, outros não concordam entre si. Então, devemos ter consciência de que, na interpretação das mensagens televisivas, sempre participam outras mensagens, outros discursos. Daí a importância de pensarmos as mediações.

Outra premissa que assumimos é que o uso do televisor deve ser entendido no contexto mais amplo de outras atividades de tempo livre, que são complementares e competem entre si. É claro que a televisão é a atividade primária de tempo livre. Além disso, assistir a televisão não pode ser considerada "uma atividade unidimensional de significação ou importância equivalente em todos os momentos para todas as pessoas que a realizam". (OROZCO GÓMEZ, op. cit., p. 201).

Na análise dos dados, também utilizamos a proposta de Hall, que contempla três tipos de leitura²⁵ ou de recepção: a dominante, quando o sentido da mensagem é decodificado segundo as referências de sua construção, de forma direta e integral; a opositiva, quando o leitor entende a proposta dominante da mensagem, mas a interpreta segundo uma estrutura de referência que é alternativa, decodificando a mensagem de uma maneira contrária à proposta; e a negociada, quando o sentido da mensagem é negociado com as condições particulares dos receptores, "contém uma mistura de elementos de adaptação e de oposição" (HALL, 2003, p.

²⁵ Dos três tipos de leitura, optamos apenas pela leitura opositiva na análise das entrevistas.

401). David Morley (1980, p. 21) aplicou essa proposta. Na decodificação dos significados do programa de telejornal da BBC, dentre as principais conclusões a que chegou, constatou que grupos pertencentes a uma mesma classe apresentaram diferentes decodificações e o mesmo grupo social elaborou discursos contraditórios em relação a um mesmo tema.

Para além das categorias propostas, concordamos com Ronsini quando afirma que nem sempre a mídia veicula a visão dominante. Sendo assim, as categorias criadas por Stuart Hall não dão conta de abranger toda "complexidade do texto televisivo, embora nos permitam perceber a leitura polissêmica realizada pela audiência" (2000, p. 41). Morley (1992) escapa da discussão, afirmando que todo texto televisivo traz implícita uma "leitura preferencial" e, portanto, hegemônica.

Avaliamos a oferta televisiva de interesse do grupo de estudos e, para isso, nos apropriamos do conceito de "fluxo" desenvolvido por Raymond Williams (1974), de forma flexível e adaptando-o à realidade da pesquisa, ou seja, não envolvendo toda a complexidade que este conceito engendra. O fluxo, para nós, equivale a dizer que não trabalhamos com a noção de um único programa, mas com uma seqüência de programas. Portanto, justificamos que, de forma limitada, podemos utilizar o conceito proposto por Williams, pois a apropriação que os entrevistados fazem da programação televisiva é a apropriação do fluxo.

Para Raymond Williams, esse conceito é o resultado de uma experiência social mais abrangente, de incremento da variabilidade na comunicação de massa. Os sistemas de comunicação anteriores promoviam eventos específicos, como peças musicais, livros, etc. Com o desenvolvimento do broadcasting (transmissão de programas de rádio ou TV), marcou-se um deslocamento da seqüência como programação para a seqüência como fluxo, que seria uma nova forma de lidar com os meios de comunicação de massa: não se relacionando a programas específicos ou respondendo às diferentes combinações de programas, mas, sim, caracterizando a natureza seqüencial e ininterrupta da programação no meio televisivo, pelo fato de estar "vendo TV" ou "ouvindo rádio" (WILLIAMS, 1974, p. 83).

É um novo "sensórium que emerge", como aponta Escosteguy (2001, p. 168), não mais caracterizado pela dispersão e pela imagem múltipla da experiência moderna, mas sim, pela fragmentação e pelo fluxo. São dispositivos que conectam a estrutura comunicativa da televisão com os ordenamentos da "nova cidade". O fluxo diz respeito à profusão de imagens que retém a atenção do espectador, sinalizando que esse ininterrupto fluxo de imagens é mais importante que o próprio conteúdo da programação televisiva.

Se admitimos que a TV se organiza e é experimentada, antes de mais nada, como

fluxo, qualquer análise que parta de um segmento específico da programação será um equívoco, face à maneira como os receptores lidam com as mensagens. Dentro do fluxo, descobrir o que interessa para diferentes grupos sociais pode tornar revelador os sistemas de significados que dialogam com as mensagens televisivas. No caso da recepção, deslocamos o eixo da televisão para os grupos de telespectadores, onde os significados emitidos não são estanques, arbitrários, mas ao serem recebidos desencadeiam diversos significantes, conforme o *ethos* local.

É na obra *Television: Technology and Cultural Form* (1974) que Williams se dedica ao estudo da televisão superando a visão funcionalista, pensando esse meio de comunicação como uma possibilidade tecnológica e prática de mudança social. Ao longo dessa constatação, o autor considerou a experiência cotidiana dos sujeitos ao assistir televisão como uma vivência constituinte da idéia de “fluxo” e constituída pelos meios de comunicação e seu sistema de emissão.

Em todos os sistemas de radiodifusão desenvolvidos, a organização característica e, portanto, a característica da experiência, é uma seqüência ou ‘fluxo’. Este fenômeno, do fluxo planejado, é, então, talvez, a característica definidora da radiodifusão, simultaneamente como uma tecnologia e como uma forma cultural (Williams, apud PIEDRAS, 2005, p. 3).

Essa reflexão de Williams acerca da televisão também pode ser incorporada para analisar outros meios de comunicação, pois o fluxo tornou-se uma forma de apresentação hegemônica nos meios, naturalizou-se entre os receptores e reconfigurou suas experiências midiáticas. Nos “mapas noturnos” esboçados por Martín-Barbero (2003), a técnica também é identificada, apontando a importância do que está sendo sinalizado por este âmbito. Ele deixa de ver a técnica como mera transmissora e a aborda como parte constitutiva dos novos modos de produzir conhecimento.

3.2 O consumo de TV

Neste ponto, apresentamos uma descrição geral do consumo do fluxo televisivo, para posteriormente indicar as diferenças que se estabelecem entre as classes sociais analisadas. De acordo com as entrevistas e as constatações acrescentadas pelos receptores, frutos da observação direta que fizemos, dos programas que afirmam ver semanalmente, consta grande parte da programação diária da Rede Globo e de programas locais produzidos pela RBS TV.

Primeira afiliada da Rede Globo no País, a RBS é um conglomerado de comunicação pertencente à família Sirotsky. Ela distribui a sua programação intercalando produções que vêm da matriz com material da própria emissora, priorizado noticiários, esporte, cultura, saúde e entretenimento. Também evidencia a identidade gaúcha, ilustrada em documentários, programas jornalísticos e musicais.

Além da emissora de Porto Alegre, a RBS TV²⁶ conta com onze sucursais espalhadas pelo interior do Rio Grande do Sul²⁷ e mais cinco distribuídas pelo Estado vizinho de Santa Catarina, abrangendo 99,7% das residências que possuem televisão²⁸.

No telejornalismo, a RBS TV tem a sua principal produção e intercala seus noticiários com programação para todo o Estado e blocos locais, compostos por notícias específicas das áreas de abrangência da emissora. Além do matutino *Bom-Dia, Rio Grande*²⁹ e do noturno *RBS Notícias*³⁰, apresenta, ao meio-dia, o *Jornal do Almoço*³¹.

O local tem um espaço garantido dentro da programação, pois, segundo Souza, cerca de 80% da receita das emissoras que fazem parte da rede da *RBS TV* vem do cliente local e apenas 20% do anunciante estadual. As emissoras do interior (inclusive as do Estado de Santa Catarina) dividem o mercado publicitário em “fatias” (SOUZA, 1999). Para conquistar sua fatia, cada emissora precisa, em primeiro lugar, conquistar a audiência da comunidade que atinge.

A proposta da RBS é a valorização das identidades regionais e locais, divulgando-as através de chamadas como "sua vida na TV" e "aqui o Rio Grande se vê". Durante a semana, as famílias assistem ao *Bom-Dia, Rio Grande* (6:30 horas) e o *Jornal do Almoço* (ao meio-

²⁶ A postura da RBS TV é apresentada por Cruz (1996, p. 23): “O crescimento da Rede Brasil Sul está vinculado a determinados fatores que também foram fundamentais ao desenvolvimento da Rede Globo como a principal emissora do País. A televisão vista como um negócio, como um empreendimento comercial que deve dar lucro e ser administrado em termos profissionais, a racionalização dos processos de produção e participação ativa no momento político podem ser apontados como os principais pontos em comum que agiram como elementos impulsionadores da expansão dos dois grupos. Além disso, a criação do conceito de rede como uma forma de barateamento da programação, através da centralização da produção possibilitou a concentração de capital necessário à constante renovação tecnológica e crescente eficácia do produto representada pelo ‘padrão global de qualidade’ e seguido à risca pela afiliada gaúcha”.

²⁷ RBS TV Bagé, RBS TV Uruguaiana, RBS TV Passo Fundo, RBS TV Pelotas, RBS TV Cruz Alta, RBS TV Santa Maria, RBS TV Caxias, RBS TV Erechim, RBS TV Rio Grande, RBS TV Santa Rosa e RBS TV Santa Cruz (JACKS, 2003).

²⁸ Referente ao Estado do Rio Grande do Sul. Dados obtidos junto ao site da emissora: www.clicrbs.com.br. Acesso em 2 de maio de 2007.

²⁹ Conforme coloca Hinerasky (2004, p. 33), o *Bom-Dia, Rio Grande* é um “telejornal apresentado de Porto Alegre, entre 6h30min e 7h15min. Mostra os principais fatos da noite anterior e as principais notícias da manhã. Também dá a previsão do tempo”.

³⁰ Consiste no telejornal “mais curto (...) e é dividido em três blocos. O local, com três minutos, é o do meio. O *RBS Notícias* dá um resumo das principais notícias do dia no estado, além da previsão do tempo” (HINERASKY, 2004, p. 33).

³¹ De acordo com Hinerasky, o JA “é um dos programas mais tradicionais da RBS TV” (2004, p. 34).

dia), que tem uma produção regional e uma produção local, do que resultam reclamações dos receptores entrevistados, pela insuficiência de informações recebidas sobre os bairros ou comunidades onde vivem.

Indo ao ar de segunda-feira a sábado, o JA apresenta em suas edições notícias vinculadas às áreas econômica, política, policial, de entretenimento e cultura. Também informa a previsão do tempo e realiza entrevistas ao vivo (no estúdio e externas). No ar desde 1972, possui, atualmente, cerca de 45 minutos. Intercala blocos estaduais, transmitidos, na maioria das vezes, pela principal emissora (Porto Alegre), com blocos específicos para cada região, "(...) apresentados pelas emissoras do interior do estado, cada qual na sua região de cobertura (...)" (ISER, 2005, p. 49).

Já os programas de ficção da Rede Globo consistem nas telenovelas *Malhação* (17h 30 min.), *O Profeta* (18 horas), *Pé na Jaca* (19 horas) e *Paraíso Tropical* (20 horas), e os filmes do *Tela Quente*, às segundas-feiras, após a novela das Oito. Na segunda etapa do trabalho de campo ainda foi citada a novela que substituiu a trama *Paraíso Tropical* na programação, que foi a telenovela *Duas Caras*. Além disso, acompanham e elogiam (pela produção e pelo "retrato da história" de diversos estados brasileiros) as minisséries apresentadas pela emissora, como a mais recente, *Amazônia* (2007). Os programas informativos citados pelos entrevistados foram o *Jornal Nacional* (20 horas) e o *Globo Repórter* (22 horas). Também apreciam os programas de auditório e variedades como o *Programa do Jô*, *Altas Horas*, *Central da Periferia* e o *Vídeo Show*. A série que já está na segunda temporada, *Antônia*, apresentada às sextas-feiras, após o *Globo Repórter*, é unanimidade na opinião dos entrevistados. Entre os humorísticos estão *Toma Lá Da Cá*, nas terças-feiras, à noite, e *A Grande Família*, nas quintas-feiras. Ambos são apontados por mostrar a família brasileira, com seus problemas de relacionamento e dificuldades econômicas, mas, também, as "pequenas vitórias e conquistas do dia-a-dia". E, apesar dos elencos não serem compostos por atores negros, os entrevistados sentem-se representados por aquelas famílias, uma vez que são retratados assuntos que também estão presentes em seus cotidianos.

Não gostam de ver na televisão programas como o *Domingão do Faustão* e *Big Brother Brasil*. Também não apreciam os filmes produzidos pela emissora (Globo Filmes), como os infantis da Xuxa (Maria da Graça Xuxa Meneghel) e Didi (Renato Aragão), fazendo o que Hall (2003) chama de leitura opositiva à proposta dos programas considerados "alienadores das pessoas", "sem conteúdos específicos" e que trabalham a "favor do comercial e pelo merchandising" de produtos, que são vendidos através dos apresentadores e personagens.

Na TV Record, os programas mais citados foram os de variedades *Domingo Espetacular* e *Melhor do Brasil* (nos finais de semana), além do informativo *Jornal da Record* e do humorístico *Show do Tom*. Algumas famílias também assistem à telenovela *Vidas Opostas* (22 horas). Em Santa Maria, a TV Record tem uma produção local, a *TV Pampa*, com programas jornalísticos, de variedades e entrevistas, ocupando as faixas de horário do meio-dia. Apenas duas das entrevistadas comentaram sobre o jornal *Pampa Meio-Dia*. No SBT, o programa mais citado foi *Casos de Família* (16 horas).

Os receptores relembram de novelas que já não fazem parte da programação das emissoras, como *Páginas da Vida*³² (2006), *Escrava Isaura*³³ (de 1976, regravada em 2004 pela TV Record) e *Sinhá Moça*³⁴ (2006). Todas elas abordaram a temática negra, seja a respeito do preconceito, na primeira, ou da escravidão nas duas últimas.

Na tabela abaixo (Tabela 1), podem ser visualizadas as semelhanças e diferenças no consumo do fluxo, levando-se em consideração a classe social a que pertencem os entrevistados. Os programas que predominam nas leituras são:

³² *Páginas da Vida* é uma novela que se passa em dois períodos, 2001 e 2006. Em meio a rotina de um hospital, as atividades em um centro cultural e o dia-a-dia de famílias, o autor mistura os personagens da novela e a vida de pessoas reais. Alguns figurantes tinham suas vidas mostradas verdadeiramente, dando um toque de realismo à ficção. O tema de *Páginas da Vida* é o comportamento humano, com suas dualidades, dramas, questões éticas e morais. Sinopse: Os estudantes Léo e Nanda moram em uma casa na Holanda. Logo nos primeiros capítulos, Nanda é atropelada e levada ao hospital onde Helena trabalha (personagem protagonizada por Regina Duarte). Ela estava grávida de gêmeos e um dos bebês é portador da Síndrome de Down. A mãe não resiste ao acidente e acaba falecendo. A criança especial é rejeitada pela família e a Dra. resolve adotar a criança. Após 5 anos, o namorado reaparece e começa uma batalha pela guarda da criança.

³³ A novela retrata o ano de 1865, em Campos, Rio de Janeiro. A escrava branca Isaura (Lucélia Santos) desperta a paixão em Leôncio (Rubens de Falco), seu senhor. Depois de fugir e se passar por outra pessoa, é descoberta em uma festa de gala e volta a ser tratada como escrava. Mas Álvaro (Edwin Luisi), o grande amor de Isaura, luta por sua liberdade.

³⁴ Novela que foi ao ar no horário das 18 horas. *Sinhá Moça* (Débora Falabella) e Dr. Rodolfo (Danton Melo) vivem um romance proibido. Ela, filha do Coronel Ferreira, o escravocrata Barão de Araruna (Osmar Prado).

	Classe Popular	Classe Média
TV Aberta	<p>Novelas: Malhação, O Profeta, Pé na Jaca, Paraíso Tropical, Duas Caras. (Globo) Vidas Opostas. (TV Record)</p> <p>Informativos: Bom-Dia Rio Grande, Jornal do Almoço, RBS Notícias (RBS TV) Jornal Nacional (Globo)</p> <p>Variedades: Altas Horas, Ação e Central da Periferia (Globo)</p> <p>Humorísticos: Grande Família e Toma Lá Da Cá (Globo) Show do Tom (Record)</p> <p>Séries/ Minisséries: Antônia (Globo)</p>	<p>Novelas: Malhação, O Profeta, Paraíso Tropical, Duas Caras. (Globo) Vidas Opostas. (TV Record)</p> <p>Informativos: Bom-Dia Rio Grande, Jornal do Almoço, RBS Notícias. (RBS TV) Pampa Meio Dia (TV Pampa) Jornal Nacional e Globo Repórter (Globo)</p> <p>Variedades: Vídeo Show, Jô Soares, Ação, Altas Horas e Central da Periferia (Globo) Melhor do Brasil (Record)</p> <p>Humorísticos: Grande Família e Toma Lá Da Cá (Globo)</p> <p>Séries/Minisséries: Amazônia (Globo), Antônia (Globo)</p>
TV Fechada (Canais por assinatura)		Discovery, Multishow e GNT
Rádio	Programas da AM, rádios comunitárias e FM (musicais): 100.9 FM, Atlântida, Pampa AM e Rádio Zona Norte	Programas da AM (noticiários locais) e FM (musicais): Rádio Universidade e Medianeira FM
Impresso	<p>Jornais: Diário de Santa Maria (RBS TV), lido no trabalho ou na escola, pois não possuem assinatura.</p> <p>Revistas: lêem edições atrasadas da Raça Brasil e Hip-Hop, emprestadas por amigos.</p>	<p>Jornais: Diário de Santa Maria (RBS TV) e A Razão, possuem assinatura.</p> <p>Revistas: Raça Brasil, Rap e Hip-Hop compradas em bancas de revistas.</p>

Os programas mais apreciados são as telenovelas e os telejornais, sendo que a produção nacional da Rede Globo tem destaque na vida cotidiana dos entrevistados. As

Ele, um fervoroso abolicionista. Outro núcleo dramático da trama está em Rafael (Eriberto Leão), ex-escravo alforriado, que é, na verdade, filho do Barão de Araruna com uma escrava da fazenda.

mulheres mais jovens mostraram-se bem informadas a respeito do enredo e dos capítulos das novelas que ainda estavam sendo gravadas, seja em função de matérias lidas em sites especializados na Internet, no caso da classe média, ou de matérias veiculadas pelos jornais locais, no caso da classe popular.

Alguns entrevistados de classe média citaram programas da televisão a cabo. Às vezes, mesmo não dispondo do serviço, acompanham a programação quando freqüentam a casa de amigos e parentes. Dentre os mais citados estão os canais musicais como *Multishow* e *MTV* e, também, *GNT* e *Discovery*, lembrados por seus documentários. As crianças acompanham os desenhos animados, não fazendo distinção entre os canais.

Para a classe média, com acesso aos canais de televisão por assinatura, a programação é considerada "muito mais cultural". É significativa a avaliação que o grupo faz dos programas da "TV aberta", tendo como referência a recepção feita dos canais pagos, que permite uma leitura muito mais crítica. Além disso, há uma diferenciação de como os negros aparecem em cada uma delas. Na primeira, é de uma forma estereotipada e criticada pelos entrevistados, enquanto na segunda, o negro é lembrado por sua cultura, por suas origens e pelo seu trabalho, aparecendo em documentários e em programas musicais com representações positivas.

Lá em casa tem TV a cabo né, daí facilita a vida. Eu gosto muito de olhar GNT, sempre tem um documentário interessante, até sobre a cultura negra. Gosto do Multishow também, porque eu adoro músicas. MTV, às vezes, Discovery, aquela coisa de invenções, de descobertas. Acho que a TV fechada é bem mais cultural. (Carla, 21, média)

Na TV a cabo a gente tem acesso a discussões sobre cultura, que eu penso que não é uma preocupação da TV aberta. (Laura, 27, média)

Têm documentários ótimos na TV a cabo, mas as pessoas que só olham a TV aberta não têm o hábito de ver coisas mais úteis, que vão te fazer pensar, raciocinar. Que ali (TV aberta), a única coisa que eles fazem é fazer você engolir. Tu engole, engole, e se tu vai se alienar ou não é resultado. Tu engole as propagandas de empresas, tu engole todo o marketing que eles querem, o que eles fazem de fajuto, pode ser no meio do jornal, pode ser no meio da novela. Às vezes a gente nem nota e tá caindo na deles. (Silvana, 16, média)

Os entrevistados são unânimes ao relatar que passam a maior parte do tempo livre na frente da televisão. Quanto ao uso diário, observamos que ele permite, dependendo do grau de atenção, uma organização espaço-temporal da vida diária dos receptores, na qual prevalece a planificação relativa do uso do tempo, bem como a execução simultânea de atividades (RONSINI, 1999). Tanto mulheres como homens não prestam atenção nos intervalos comerciais, utilizando esse tempo para realizar outras atividades, selecionando aquilo que lhes

interessa ver. Assistir à programação e selecioná-la é uma forma de ter autoridade para tecer críticas, comenta Joseane:

Assisto muita TV. Eu tô em casa, as gurias estão assistindo TV, eu sento e vejo uma novela. Gosto de assistir e gosto de ver os prós e os contras de estar ali, na frente, olhando aquele tipo ou de novela, ou de seriado. E aí tu vai vendo como se forma, como que se cria uma imagem através da televisão, que é muito forte. E eu acho até que temos que assistir para poder depois criticar ou não, pois não adianta ficar falando de uma coisa que você não viu. (Joseane, 39, média)

Na audiência juvenil, há práticas de consumo diferenciadas. Levando em consideração que as identidades estão sendo remodeladas pelo processo de globalização, supomos que essa remodelação pode se manifestar na recomposição dos repertórios culturais tradicionais ocasionando o surgimento de novas posições de identificação, como aquelas relacionadas a uma identidade juvenil mundializada. Podemos comprovar nossas suposições por meio dos depoimentos dos jovens de classe popular a respeito dos gostos internacionalizados, referentes à música (hip-hop norte-americano), aos atores preferidos (Will Smith e Denzel Whashington), e estilos de vestir (associados ao estilo do hip-hop). A inserção desses jovens no campo do consumo é mais estimulada pelo fluxo televisual. Já os jovens de classe média explicitam suas preferências pelo que denominam de "brasilidade" ou "nacionalismo", ou seja, atores, cantores e apresentadores negros e filmes com temática histórica, ambos nacionais. São esses jovens que denunciam a mídia como "responsável por induzir ao consumismo", chegando, em casos mais graves, "a contribuir para a violência", conforme lembra Silvana:

Lá, dentro do Big Brother, eles têm todo o luxo do mundo, carro, dinheiro, isso e aquilo, parece que o Brasil tem muito dinheiro. Então isso causa uma revolta nas pessoas, a pesar de muitas não verem. Eles querem aquele momento pra eles, eles querem o brinco, o tênis, a roupa que eles tão usando na TV. E o que vão fazer pra ter isso? Podem tentar trabalhar e outras coisas, mas, muitas vezes, não se consegue. E essa revolta resulta na criminalidade. (Silvana, 16, média)

Os programas jornalísticos são bastante valorizados por manterem os receptores informados do que acontece no mundo. Por outro lado, em algumas famílias, surgem críticas de que o telejornal "cumprir uma falsa função didática" - a de mostrar como os negros não devem se comportar - que podemos resumir pela fala de Carla: "a gente aprende com o jornal. Sabe, principalmente, como os negros devem se comportar na sociedade, o que não devem fazer, pois só aparece negros fazendo coisas erradas. Será que os negros fazem sempre tudo errado?"

É no telejornal que percebem o quanto um apresentador, ou a fala dos entrevistados, em suma, "a empresa que manda", podem influenciar na credibilidade da notícia, fato que é recorrente nas falas dos entrevistados de ambas as classes. Os jornalistas assumem papéis de

"*pop-stars*", muitas vezes chamando mais atenção do que a própria notícia. A maneira como o apresentador expõe os fatos é que os faz criticar e tecer comentários sobre a veracidade das notícias. Também apontam que, até mesmo o telejornalismo, com seu "suposto compromisso com a verdade", "abre mão da seriedade" e busca o sensacionalismo para "garantir números no Ibope", como nos relata Bruno.

A TV, por seu alcance nacional simultâneo, outorga não só uma presença massiva, mas, também, uma visibilidade pública e uma legitimidade social que não é atribuída aos demais meios. Mas seu prestígio, como meio em si, parece ser desprezado simbolicamente em comparação aos "atores" nela presentes:

O que chama atenção é o apresentador e a forma ou a maneira de quanto ele quer que eu acredite naquilo que ele está dizendo, aí eu tenho que acreditar e acabo acreditando, e nem sei se aquilo é verdade ou mentira. (Sílvia, 53, média)

O apresentador rouba a cena. Muitas vezes, ele chama muito mais atenção que a notícia. Você já viu a maneira como as mulheres do Jornal do Almoço apresentam? (Helena, 19, popular)

Durante a observação participante, foi possível verificar que algumas notícias mereciam atenção especial. Relações políticas, mortes e prisões de negros e incidentes provocados entre "negros e brancos" são assuntos discutidos nas famílias e recorrentes nas rodas de conversa. Os entrevistados ressaltam que nessas notícias o negro mostrado é "o subordinado", "o bandido", "o ladrão ou o assaltante". Não há notícias que retratem os negros de classe média.

O negro que eles falam que é bandido, vagabundo, ele já é o pobre. O pobre já tem uma cor, a favela já tem uma cor. É isso que eles mostram. Muitas vezes, o que acontece, eu fico cuidando o jornal. Quando tem algum político ou alguma pessoa que é graduada em alguma coisa e roubou, foi presa, ela não aparece. Agora, quando essa pessoa é negra, e pior, se tem uma classe inferior, ela sempre aparece na filmagem, sendo presa. (Camila, 18, média)

Acerca dos programas informativos, específicos sobre a etnia (raramente transmitidos na TV), os entrevistados demonstraram interesse, relatando-nos que estimulam a família toda a assisti-los. Buscam, enfim, reconhecer-se nos informativos, embora julguem que as telenovelas "falam de ficção" e mostrem os negros de uma maneira "fantasiosa".

Nos finais de semana, nas duas classes analisadas, adultos e crianças assistem a certos programas da Rede Globo – aos sábados, o *Central da Periferia*, apresentado por Regina Casé, e o *Ação*, apresentado por Serginho Groissman. No Domingo, acompanham o *Fantástico*. Os programas de variedades da TV aberta, apesar da audiência, são criticados, pois produzem representações de diversão e lazer, para um público que "não raciocina". Já os

adolescentes consideram a programação do final de semana “muito chata” e sem atrações que lhes desperte interesse.

De um modo geral, os receptores elogiam Regina Casé e Serginho Groissman, por trazerem para a mídia assuntos como o trabalho dos movimentos sociais, ações culturais, além de mostrarem diferentes regiões do país e até de outros países, em especial as periferias. São exemplos de como poderia ser organizada uma programação televisiva que proporcionasse, além do entretenimento, um pouco de conhecimento sobre "várias culturas e costumes", o que dá visibilidade às idéias e aos comportamentos das classes mais baixas, sem vulgarizá-las e nem ironizá-las. Em oposição, criticam aqueles apresentadores, como Pedro Bial e Faustão, que "corrompidos pelo dinheiro", deixam de lado boas idéias e passam a ser personagens de programas de entretenimento.

Programas mais culturais, como tinha o programa da Regina Casé (Central da Periferia), que te mostrava a realidade, eram coisas que te traziam informações. Apareceu até do Rio Grande do Sul, o bairro da Restinga (em Porto Alegre). E tu via coisas lá da Amazônia, coisas do Paraná e do Nordeste, tudo misturado. Eu acho que falta esse tipo de programa na televisão, sobre o que acontece no país e em cada região. (Laura, 27, média)

Acho muito bom quando ela (Regina Casé) mostra a cultura das pessoas e os ritmos, como eles dançam, as falas, as gírias e coisas assim. Aí a gente pára pra ver. (Helena, 19, popular)

O principal da TV devia ser o social mesmo. Naquele programa da Regina Casé, o *Central da Periferia*, quando vi que na Bahia o pessoal se mobilizava por causas como a gente aqui no sul, achei ótimo. Mas esses programas duram muito pouco. Você mostra a diversidade, porque dentro de um programa você tem essa possibilidade de ter uma gama de conteúdos. (Carla, 21, média)

Como é bom ver que tem uns programas que discutem as coisas, que discutem política, que falam sobre os movimentos sociais, como o *Altas Horas* (Serginho Groissman), que dá a voz pro público discutir. (Roberto, 30, popular)

Em relação às telenovelas, relatamos aqui o resumo básico das tramas acentuando as características propostas pelo emissor, estudadas a partir do material empírico coletado. Os resumos das novelas e seriados foram extraídos de sinopses e perfis dos personagens, encontrados nos sites mantidos pela Rede Globo³⁵ e TV Record³⁶. Através da observação direta das telenovelas e da leitura dos resumos torna-se visível a presença do negro, geralmente compondo casais interétnicos ou vítimas da discriminação.

A "novela das Oito" da TV Globo é a mais assistida entre os horários de veiculação do gênero. Na primeira etapa do trabalho de campo, *Paraíso Tropical* foi exibida do dia 05 de março até o dia 30 de setembro de 2007. De autoria de Gilberto Braga e Ricardo Linhares,

³⁵ Disponível em <<http://www.redeglobo.com.br>>. Acesso em 28 set. 2007.

³⁶ Disponível em <<http://www.mundorecord.com.br>>. Acesso em 04 out. 2007.

contava a história de Daniel Bastos (Fábio Assunção), um homem que aprendeu a conviver com o poderoso Antenor Cavalcanti (Toni Ramos), empresário casado com Ana Luísa (Renée de Vielmond), com quem teve um filho, morto aos 16 anos. Com a morte deste, Antenor tornou-se um homem apenas preocupado com o dinheiro, que traía a mulher com sua advogada. Daniel, filho de um caseiro, foi praticamente criado por Ana Luísa e o marido, sempre trabalhando no grupo do empresário, com sede num dos hotéis mais luxuosos na Avenida Atlântica, no Rio de Janeiro. No início da história, o empresário acaba de comprar o resort Ponta do Coral, na fictícia Marapuã, localizada no litoral da Bahia, e manda Daniel para as últimas negociações com o proprietário. Ao chegar lá, o personagem descobre que existe um bordel nas redondezas do resort e acaba discutindo com Amélia (Suzana Vieira), a cafetina. A principal prostituta da trama é Bebel (Camila Pitanga) que, ambiciosa, se envolve com o cafetão Jáder (Chico Diaz), para conseguir chegar ao Rio de Janeiro. É nessa viagem que o herói da trama se apaixona por Paula (Alessandra Negrini), criada pela cafetina, mas que não é sua filha legítima, e tem uma irmã gêmea, a malvada Taís (também Alessandra Negrini), que vive em uma favela do Rio de Janeiro e sonha fazer parte da alta classe social carioca. Nesta história, a boa moral e a conduta são questionadas pelo núcleo de prostitutas, que retrata o turismo sexual no Brasil. Há também um casal de negros, cujos personagens são um ourives, que é alcoólatra (Flávio Bauraqui), e sua esposa Eloísa (Roberta Rodrigues), empregada de um restaurante. Depois da morte do ourives, a esposa envolve-se com Jáder, o cafetão.

A novela *Duas Caras* (com início no dia 01 de outubro de 2007, ainda em exibição), que substituiu *Paraíso Tropical*, é de autoria de Aguinaldo Silva e direção de Wolf Maya. Segundo o site da emissora, o autor pretende "despertar o olhar" dos receptores para as mudanças que cada um é obrigado a viver, seja por vontade própria ou por armadilhas do destino. A novela trata de vários assuntos como política, corrupção, romances interétnicos e entre diferentes classes sociais, cirurgia plástica para a troca de feições, entre outros. Além disso, o autor pretende garantir um formato diferente para a trama. Segundo Aguinaldo, os capítulos deverão seguir a estrutura existente em seriados da TV americana, com temáticas ou desenvolvendo a história de núcleos específicos a cada capítulo. A trama se concentra na história de Adalberto (Dalton Vigh), que, depois de dar um golpe e roubar dinheiro de Maria Paula (Marjorie Estiano), muda de nome, faz cirurgias plásticas e ressurge como o empresário da construção Marconi Ferraço. Assim como em *Vidas Opostas*, da Rede Record, um dos cenários da novela é uma favela, a Portelinha, com casas e barracos criados no Projac. A favela é fruto da invasão de um lote de terras comandada por Juvenal (Antônio Fagundes).

Entre os moradores está Evilásio (Lázaro Ramos), o braço direito de Juvenal. Evilásio se envolve com Júlia (Débora Falabella), moça de classe alta, que está produzindo um documentário sobre a favela e é filha do advogado Paulo Barreto (Stênio Garcia), que vai fazer de tudo para separar a filha do "negro favelado".

Na novela das Sete, *Pé na Jaca* (com início dia 20 de novembro de 2006 e término no dia 16 de junho de 2007), de Carlos Lombardi e direção de Ricardo Waddington, Arthur (Murilo Benício), que passava férias na fazenda do tio, plantador de jacas; Elizabeth (Deborah Secco), filha da costureira; Guinevere (Juliana Paes), filha da empregada; Maria (Fernanda Lima), filha do dono da fazenda; e Lancelotti (Marcos Pasquim), filho de um dos colonos da fazenda, ainda crianças, encontraram-se, por acaso, na beira de um rio no interior de São Paulo, na fictícia cidadezinha de *Deus me Livre*. As crianças brincam juntas sem perceber as diferenças sociais que as separam. No futuro, seus caminhos se cruzam novamente. Arthur é um advogado frustrado, Maria uma modelo que vive na França, Elizabeth é freira, Guinevere é dona de casa e tem dois filhos e Lancelotti é instrutor de academia, fazendo sucesso entre as mulheres. A novela envolve tipos brasileiros muito heterogêneos, como descendentes de japoneses, alemães e italianos. Mescla a vida na fazenda com a realidade das grandes cidades paulistas. Não há personagens negros que se destaquem na trama da telenovela.

Em *O Profeta* (exibida do dia 16 de julho de 2006 até o dia 10 de maio de 2007), no horário das 18 horas, de autoria de Ivani Ribeiro, com adaptação de Duca Rachid e Thelma Guedes, dirigida por Roberto Talma, Marcos (Thiago Fragoso) é uma criança que, desde cedo, demonstra ter dons premonitórios que assustam os pais, Jacó (Stênio Garcia) e Ana (Vera Holtz). O fato de prever acontecimentos chama a atenção de Cleide (Nicette Bruno), senhora que percebe a clarividência do menino. Adulto, Marcos prevê a morte do irmão, mas não consegue evitá-la. Marcos é acolhido em São Paulo pela irmã, Ester, e conhece Sônia (Paola Oliveira), por quem se apaixona à primeira vista e é correspondido. Mas o envolvimento com pessoas inescrupulosas afastará Marcos do seu caminho de luz e colocará à prova sua integridade moral. A partir de então, o personagem começa a utilizar seus dons para ganhar dinheiro e, com isso, afasta de si todas as pessoas que ama. Na concepção do diretor, a telenovela mostra uma realidade que "o público deseja ver, que busca dar bons exemplos para jovens e crianças, além de mostrar que os comportamentos inadequados são punidos". O preconceito é retratado na telenovela pelo personagem de Zezé Barbosa, cuja filha tem vergonha de dizer aos colegas de escola que sua mãe é negra. Além disso, uma das professoras, também negra, tenta se aproximar da menina, enquanto sofre com acusações e pedidos por parte dos pais dos alunos para que deixe a escola.

Já a *soap opera*³⁷ *Malhação* está prestes a completar treze anos no ar, sendo uma das únicas narrativas seriadas especialmente destinada ao público juvenil. De acordo com a jornalista Martha Mendonça, na Revista *Época*, do dia 18 de outubro de 2004, o segredo de não só manter o sucesso de *Malhação* por mais de uma década, mas torná-lo ainda maior, é a crescente humanização dos personagens e a incorporação na novela de temas importantes na vida dos jovens. Além disso, a partir da temporada de 2004, foram apresentadas protagonistas que pertenciam à classe popular, fazendo-se reconhecer pela audiência dessa classe. Quando estreou, em 1995, *Malhação* mostrava o cotidiano dos jovens em uma academia. No entanto, desde 1999, embora o nome *Malhação* tenha sido mantido, o cenário principal, onde se desenvolve a maior parte das ações, passou a ser uma escola, denominada *Múltipla Escolha*. Seguindo os passos do estilo americano, conta com um elenco fixo, além de participação especial de atores consagrados. A trama, dirigida para jovens, aborda os problemas do dia-a-dia, como o mundo das drogas, virgindade, preconceitos raciais e sociais, separação de casais, divórcio dos pais, preferências sexuais e tantos outros.

No horário das 22 horas, na TV Record, foi transmitida a novela *Vidas Opostas* (exibida do dia 21 de novembro de 2006 até o dia 27 de agosto de 2007), de Marcílio Moraes e direção de Alexandre Avancini. A trama, ambientada no Rio de Janeiro, retrata o relacionamento de uma jovem humilde com um homem da elite, tendo a violência e a desigualdade social como contexto. Considerada uma telenovela protagonizada pelos excluídos, segue uma tendência de séries e minisséries passadas em comunidades carentes e que retratam o dia-a-dia de seus habitantes, como *Cidade dos homens*³⁸ e *Antônia*³⁹, da Rede Globo. "Nos últimos 30 anos, essa realidade social ficou escondida, fruto de sermos uma das sociedades mais injustas do mundo, com uma disparidade enorme entre ricos e pobres. Essa exclusão se refletiu também na TV", reflete Marcílio Moraes, autor da trama.

³⁷ A *soap opera* é um gênero narrativo de ficção seriada que possui um tempo indeterminado de duração. Essa sua grande durabilidade pode ser atribuída à extraordinária capacidade de sua estrutura básica sempre absorver novos elementos. Nela, não existe uma história, mas uma multiplicidade de núcleos que se desenrolam indefinidamente, podendo perdurar durante décadas. Nas *soap operas* existe uma comunidade de personagens fixados em determinado lugar, vivendo diferentes dramas e ações diversificadas que se transformam a cada temporada (ANDRADE, 2003).

³⁸ Dirigida por Fernando Meireles, a série "Cidade dos Homens" foi interpretada por Douglas Silva e Darlan Cunha, Laranjinha e Acerola, dois garotos de 13 anos, moradores de um morro no Rio de Janeiro, os quais, de maneira esperta e "carioca", vão conseguindo viver na favela. Cidade dos Homens é um desdobramento do filme Cidade de Deus. Cidade dos Homens, porém, é uma comédia, com um toque de drama sobre uma comunidade no Rio de Janeiro, onde os traficantes aparecem só como pano de fundo. Com exibição pela TV Globo, a última temporada foi transmitida em 2006.

³⁹ A série, em cinco episódios, adaptada do filme homônimo de Tata Amaral, tem como protagonista um grupo de *hip-hop*, formado por quatro mulheres da periferia que sonham em viver de sua música. Talentosas, negras e pobres, enfrentam, na Vila Brasilândia, Zona Norte de São Paulo, toda a sorte e dificuldades cotidianas para alcançar seus objetivos.

A novela conta a história de amor de Miguel (Leo Rosa) - jovem milionário considerado gênio da matemática e fã de escaladas - pela guia de esportes de aventura Joana (Maytê Piragibe), que mora no Morro do Torto. A personagem, na sua época de colégio, foi namorada de um rapaz que virou chefe do tráfico no morro, Jéferson (Ângelo Paes Leme). Este, inconformado com a separação, quer namorar Joana novamente. O traficante morre num confronto, mas seu irmão Jacson (Heitor Martinez) também tenta conquistar Joana. Marcílio ainda comenta que a telenovela mostra o cotidiano atual do Rio de Janeiro, apresentando uma realidade social muito forte, ao contrário de outras tramas que representam os pobres de forma "folclorizada".

Pra entendermos melhor o universo que cerca o gênero da teledramaturgia, utilizamos algumas análises sobre telenovelas, seguindo autores que se dedicaram ao estudo do assunto. Como ponto de partida, temos que a telenovela, ao optar por uma definição clara no tempo e no espaço, mimetiza e renova constantemente as imagens do cotidiano de um Brasil que se moderniza. Segundo Lopes, isso pode ser identificado através dos dois planos estruturais de toda novela: o renovado senso de exploração de temas contemporâneos e o verdadeiro “efeito-demonstração” dos padrões de consumo vividos pelos personagens que acenam para a população de espectadores com a possibilidade concreta de integração social por meio do consumo.

Alçada à posição de principal produto de uma indústria televisiva de grandes proporções, a novela passou a ser um dos mais importantes e amplos espaços de problematização do Brasil, das intimidades privadas às políticas públicas. Essa capacidade *sui generis* de sintetizar o público e o privado, o político e o doméstico, a notícia e a ficção, o masculino e o feminino, está escrita nos textos das novelas que combinam convenções formais do documentário e do melodrama televisivo (2002, p. 10).

Outra particularidade, no caso das telenovelas brasileiras, é o fato de as obras serem construídas ao mesmo tempo em que estão sendo transmitidas. Além do público interferir na criação, as condicionantes mercadológicas – *merchandising* – estão presentes em todos os trabalhos, o que não permite que o autor e o diretor tenham um grande controle sobre a obra. Por esse motivo, a telenovela é considerada uma "obra em aberto", pois conforme salienta Lopes (2001), está sujeita a sofrer todas as modificações que as circunstâncias, os acontecimentos do dia, os sucessos e insucessos podem ocasionar.

Desde a década de 70, os autores de telenovelas perceberam a preferência popular por tramas que correspondam, de certa forma, ao que acontece na vida real. Ivani Ribeiro, autora de novelas como *A gata comeu* (1985) e *A viagem* (1975), ao falar de suas obras, confirma que “o telespectador gosta de ver-se identificado com as histórias e os locais das novelas. Por

isso, todas as minhas novelas se passam no Brasil e os conflitos se enquadram em nossa época” (Ribeiro, *apud* ORTIZ, 1991, p. 70).

Para reforçar a idéia de verossimilhança, os autores utilizam elementos como a incorporação de temas agendados pelos noticiários na trama das telenovelas. A divulgação de questões como os trabalhos desenvolvidos por ONG's, a corrupção política, a reforma agrária, o racismo, o uso de drogas e suas conseqüências, a campanha pelo desarmamento, os direitos dos consumidores, o fanatismo e o desemprego são alguns dos exemplos. Essas temáticas, no entanto, são inseparáveis das temáticas de romance, da família, do amor, do casamento e da separação. Conforme Lopes (2002, p. 13), “é a lógica das relações pessoais e familiares que preside a narrativa dos problemas sociais”.

As telenovelas têm espaço reservado no dia-a-dia das mulheres, mas, também, observamos algumas referências ao gênero na fala dos homens, tanto nos de classe média quanto nos de classe popular. As receptoras referem-se diretamente a personagens, histórias de vida e, principalmente, às famílias dos personagens. Criticam e consideram que o preconceito, por mais que seja debatido como *merchandising* social na telenovela, é mantido pelos autores de uma forma velada, quando, por exemplo, "uma moça negra precisa estar casada com um branco" para ter o que chamam de "vida estruturada", o que equivale a uma boa situação econômica e organização familiar.

Nos comentários e falas sobre a programação da TV, os receptores de classe média geralmente citam como exemplos telenovelas que traziam situações e temáticas históricas sobre a escravidão ou personagens negros que se destacaram (sempre fazendo comparações com os personagens "dos brancos"). Um dos exemplos é a novela *Paraíso Tropical* (2007), lembrada pela discriminação dos personagens negros como Bebel (Camila Pitanga) uma prostituta, ou Evaldo (Flávio Bauraqui), um alcoólatra. Outras como *Chica da Silva* (1996/1997), *Sinhá Moça* (2005-2006) e *Escrava Isaura* (1976) são lembradas com relação à escravidão. Já os entrevistados da classe popular consideram que as telenovelas têm "reservado" bons espaços para as atrizes e atores negros mostrarem seu trabalho.

E em novelas históricas, eu penso que foi tudo muito triste. Até a *Escrava Isaura* mesmo, a maioria viu, as pessoas estudaram isso, sabem o que realmente aconteceu e continuam menosprezando, não dando o valor. (Laura, 27, média)

Essas meninas negras, como elas aparecem? O que pensam da gente? Olha só a Camila Pitanga (personagem Bebel, que é uma prostituta em *Paraíso Tropical*) na novela. É claro que falam da gente também, e até a gente comenta sobre ela. (Silvana, 16, média)

Nossa, o espaço é bem diferente do que uns 10 anos atrás! Agora não se vê só a empregadinha negra. Tem também a médica negra, o empresário negro. (Marina, 49, popular)

Diferenciam a violência exibida na telenovela daquela exibida no jornal ou nos filmes. Sabem o que é verídico, mas concordam que as cenas das novelas adquirem autenticidade se o assunto abordado também é comentado no jornal ou, quando é um assunto do dia-a-dia, presente na vida das pessoas. A representação das disputas políticas retratadas na novela *Sinhá Moça*, por exemplo, foi associada à situação atual vivida pelos entrevistados. Na novela, assim como na "vida real, quem tem o poder mantém os negros afastados", comenta Sílvia.

Os capítulos perdidos, no entanto, não interferem no entendimento da trama, pois as mulheres sempre ficam sabendo, através de vizinhas e parentes, o que aconteceu no capítulo anterior. Quando é possível, algumas gostam de acompanhar o resumo das telenovelas nos jornais da cidade, ou até mesmo procuram matérias que falam dos personagens. Negam a importância da TV no cotidiano, mas se contradizem quando demonstram interesse pela vida dos atores ou pelos desfechos das telenovelas.

Difícilmente compro revistas sobre TV, o que eu leio sobre a televisão é só no jornal. Mas nunca pego uma revista pra ver o que vai acontecer na programação da TV. Gosto mais de saber sobre a vida dos atores e quem vai participar das próximas produções. (Laura, 27, média)

Acompanho a história pelo jornal, pelos resumos das novelas, todo o dia eu leio. Mas se não der pra assistir, isso não vai me incomodar. Eu vou ler, ou vou perguntar para alguém: E daí, como é que foi aquele capítulo? E aquele personagem que era tão bonzinho o que aconteceu com ele? (Sílvia, 53, média)

Ah, sempre que tenho o jornal dou uma olhadinha no resumo, só pra ver o que vai acontecer. Isso também eu faço quando não tenho como ver, aí pego do jornal do dia. (Lúcia, 45, popular)

Há, também, uma "perspectiva moralista" (OROZCO, 1997, p.113) que determina a vinculação dos receptores com o conteúdo da programação e se antepõe como um critério de seleção para outros programas. Os entrevistados relatam que a violência é freqüente em todos os gêneros televisivos e por isso tentam limitar o que as crianças vêem em alguns programas, em razão dos "efeitos que a televisão pode causar", que podem trazer problemas na idade adulta e são inevitáveis, a menos que a exposição dessas temáticas não seja liberada para as crianças.

O que tu vê? Muitas coisas que nem pro teu filho é bom. Hoje em dia, as novelas estão extrapolando muitas coisas, como sexo e momentos de violência. Momentos que as crianças não entendem e que os pais nem precisariam explicar antecipadamente pra elas. E as crianças acabam criando coisas na cabeça delas que não precisariam naquele momento. (Silvana, 16, média)

Só acho que a gente vê muita violência. Violência de verdade nos telejornais, de mentira nas telenovelas, mas que a gente sabe que, nas novelas, eles tentam retratar

alguma coisa do cotidiano, mas é bastante lucrativo isto também. (Bruno, 19, popular)

A gente vai ver como trabalham com essas imagens de violência, sexo. Isso também vai refletir lá na frente, quando as crianças forem adultas. (Roberto, 30, popular)

Os entrevistados de classe média escolhem preferencialmente filmes brasileiros para assistir, pois concordam com a forma como o negro é representado, apesar de, muitas vezes, o tematizarem como "o ladrão que mora na favela". As temáticas racial e histórica também são apontadas pela maioria. Os atores de que mais gostam atuam em telenovelas, mas, também, participam de filmes. Cada um dos entrevistados citou vários atores negros entre seus preferidos, o que significa que estão atrás de referentes simbólicos capazes de sugerir o pertencimento e permitir ascensão, nem que seja através de uma inserção "imaginada" no conjunto social, projetada nesses atores negros que trabalham na televisão e no cinema.

As "empresas de mídia", de acordo com as próprias palavras dos integrantes do Movimento Negro de ambas as classes, pouco se preocupam com a produção de programas pensados para determinadas classes sociais, embora, por outro lado, as escolhas de programas feitas pelos receptores sejam distintas quando se referem à classe.

O que a classe baixa quer é entretenimento, dizem os entrevistados de classe média, fazendo uma imagem negativa da classe popular, que, supostamente, é a única que gosta e procura o "espetáculo" na televisão. Mas concordam com a falta de opções, já que não há outras alternativas para o lazer, o que acaba moldando o gosto da classe popular. Alguns dos entrevistados chegam a admitir que o entretenimento também é uma função importante da televisão, contradizendo-se. Quando perguntados sobre os gostos de sua própria classe, respondem que não se sentem membros das classes inferiores e reconhecem os gostos diferenciados.

Na TV aberta, acho que não há um programa que leve informação e cultura pro público. Só há entretenimento, até no jornalismo. A TV tá ali e a pessoa que não tem formação nenhuma, que é leiga, não vai desligar a TV e ficar pensando. Ela vai desligar a TV e vai dormir, não quer nem saber o que está acontecendo. É o que a classe baixa quer, momentos de lazer. (Carla, 21, média)

As classes populares não procuram informação. Tirando o *Jornal Nacional*, que a maioria vê, depois só querem ver coisas para a diversão. É o divertimento, o entretenimento. Não procuram assistir um programa mais cultural. (Laura, 27, média)

Na minha concepção, a TV nem se preocupa muito com a programação que vão fazer, determinando as classes que vão assistir. O que eles se preocupam é no sentido de que todo mundo que vai assistir vai assimilar aquilo que eles querem. Claro que quem tem outra educação, às vezes, não, mas todo mundo que vai assimilar isso que eles querem, vêem esse tipo de programa, Big Brother, novela. (Silvana, 16, média)

Para a classe popular, a TV é mesmo uma fonte de aprendizado. Os mais jovens pautam seus pontos de vista pelos assuntos da programação para discuti-los e complementar os trabalhos da escola. Mas tais leituras não são unânimes, pois alguns dos receptores consideram que a TV também ensina "o outro lado, o que não deve ser feito, nem copiado".

A programação da TV é complementada pela Internet. Aqueles que têm acesso a esse recurso buscam aprofundar informações sobre determinados assuntos, pois a televisão "é superficial para dar as notícias devido à falta de tempo", considera Roberto. A Internet, para o Movimento Negro, é uma ferramenta importante na circulação das informações que envolvem a cultura negra.

O rádio local merece apreço e sintonia entre os integrantes do Movimento Negro, na medida que é capaz de satisfazer as necessidades de informação e comunicação local. É um meio que acompanha e faz presente o acontecer local do cotidiano e responde à necessidade de pertencimento e inserção social. Mas a TV ainda é semantizada como o grande meio que outorga visibilidade pública. Também o rádio confere o caráter de visibilidade, mas só em nível local, pois a TV aparece interpretada como o meio que leva à visibilidade massiva - ao prestígio público, ante o próprio Movimento Social e ante a sociedade abrangente.

Constatamos que as publicações semanais em jornais e na televisão sobre a *Quarta Colônia de Imigração Italiana* são exemplos de como as etnias podem ter visibilidade através da mídia, mas isso envolve "a situação financeira em que se encontra cada uma delas". Para os integrantes de classe média do Movimento Negro, as etnias italiana e alemã investem na divulgação de sua imagem, enquanto os negros não dispõem da mesma condição financeira para tais investimentos.

Já nas questões que dizem respeito ao uso situacional, isto é, o momento de estar na frente do vídeo, concluímos que a televisão ocupa uma posição central no lugar onde se reúne a família: a sala de estar. Nas residências, a tevê fica ligada durante a maior parte do tempo e, quando não podem assistir à programação, ela funciona como um veículo sonoro. É só depois que termina a última novela que o televisor é desligado.

Os receptores "lêem" os gêneros televisivos, conforme explica Ronsini (1993, p. 141), "exatamente na direção das características principais do veículo, ao reunir uma série de textos que se contradizem ou se complementam entre si". Há capacidade para reconhecer os aspectos estritos do meio televisivo como a linguagem do próprio meio e as estratégias de comunicabilidade de seus gêneros.

3.3 O significado televisivo

Uma série de fontes de mediações pertinentes para entender a relação da audiência com os meios, foi utilizada para designar, de uma maneira não linear e, sim, captando o contexto, as inter-relações entre os componentes da nossa investigação. Não é possível compreender os processos das comunicações midiáticas se concebermos isoladamente o momento em que ligamos o televisor em determinado horário e escolhemos determinada programação. Como diz Morley (1992, p. 114), esse é só um momento dentro de um complexo campo de comunicações, sendo que o mais importante desse processo é compreender a natureza da relação entre esse momento e todas as outras "ramificações comunicativas de que participamos".

A comunicação midiática está inserida nos campos de comunicações pessoais e institucionais, nos quais os indivíduos, que são a audiência, também se constituem como pais, mães, votantes ou participantes de um movimento social. A aquisição de novos padrões culturais, a resistência a eles e/ou a reprodução dos já adquiridos são produtos da atuação dos indivíduos em diferentes instituições sociais e da atuação destas sobre o indivíduo. Cada uma das instituições possui funções e características específicas, que as distinguem de outras e, às vezes são compartilhadas com outras. Segundo Ronsini (1993, p. 120), "as possibilidades de realização dos objetivos aos quais se propõem variam segundo as circunstâncias históricas e, ainda, o âmbito de atuação de cada instituição pode ou não, estar restrito a espaços determinados".

O pertencimento simultâneo a várias instituições, como é o caso que analisamos, resulta num referencial múltiplo e inter-relacionado, toda vez que cada instituição luta por impor sua produção de significados como a legítima. Nessa luta, muitas vezes, as instituições se reforçam; em outras anulam-se, materializam-se, ou, por seguirem os mesmos objetivos, competem entre si.

Trata-se, portanto de, em uma pesquisa como a nossa, considerar o "poder" da televisão e dos outros meios de comunicação de forma relacional, explicitando as regras de sua combinação com outras esferas da vida cotidiana e, por outro lado, tornando clara a relação que as mulheres do movimento social negro estabelecem com cada uma das instituições.

Quanto ao significado, encantadora para alguns ou rejeitada por outros, a programação televisiva se constitui, hoje, em um dos mais sofisticados "dispositivos de modelação e

deformação da cotidianidade, dos gostos dos setores populares, e uma das mediações históricas mais expressivas de matrizes narrativas, gestuais e cenográficas do mundo cultural popular". A partir desse dispositivo são entendidas, não as tradições específicas de um povo, mas a "hibridização de certas formas de enunciação, certos saberes narrativos, certos gêneros novelescos e dramáticos das culturas do Ocidente e das culturas mestiças de nossos países"(MARTÍN-BARBERO, 2002, p. 25).

No que tange à relação dos usuários com a televisão, as mudanças de oferta, apesar da propaganda sobre a produção para uma recepção descentralizada, parecem apontar, em sua grande maioria, para um aprofundamento da estratificação social, pois a oferta diferenciada dos produtos está ligada ao poder aquisitivo dos indivíduos. A única coisa que parece importar aos produtores é realmente a inovação tecnológica, enquanto o uso social das potencialidades televisivas parece fora de seus interesses (Ibid., 2003, p. 304). Essa é uma das razões pelas quais Barbero propõe o abandono do mediacentrismo, já que o sistema da mídia vem perdendo parte de sua especificidade pra tornar-se um elemento integrante de outros sistemas, como o econômico, o cultural e o político.

O nosso interesse, neste trabalho, é, portanto, fixado no que significa "ver televisão" para esse grupo que pertence ao Movimento Social Negro. Com o objetivo inicial de conhecer a interação com a programação de TV, as entrevistas cercaram a temática dessa programação com uma caracterização de temas específicos.

3.4 A mediação da Identidade Étnica

Para estudar a mediação da Identidade Étnica, utilizamos reelaborações e revisões provindas dos campos da Sociologia e da Antropologia, recortes já apresentados neste trabalho. A proposta teórico-metodológica organizada se apoia em autores cujas proposições fazem parte desta revisão. Valendo-nos, principalmente, da contribuição introduzida por Barth, procuramos agregar as proposições no sentido de captar as especificidades do que é definido como uma identidade propriamente étnica e articulá-la ao conceito de etnicidade.

A etnicidade é pensada como uma forma de organização social. Nela, os grupos étnicos se valem de um conjunto de representações culturais construídas em contextos específicos para marcar sua distintividade diante de outros grupos do contexto maior em que se situam e para reforçar a organização e a solidariedade grupal.

As categorias étnicas levam as diferenças culturais em consideração. Contudo, não é a soma das diferenças culturais “objetivas” que determina o conteúdo da identidade étnica, mas aquelas diferenças que os atores consideram significativas, que são realçadas e tornadas relevantes. Certos elementos culturais são utilizados pelos atores como sinais da diferença (BONIN, 2002). Nesta concepção, a continuidade dos grupos étnicos não é explicada em termos de manutenção da sua cultura tradicional, mas depende da manutenção dos limites do grupo, da contínua dicotomização entre membros e não-membros. Como grupo étnico entendemos:

Uma forma de organização social. Então, um traço fundamental torna-se (...) a característica da auto-atribuição ou da atribuição por outros a uma categoria étnica.(...) Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional (BARTH, 1998, p. 193-194).

Trabalhamos, também, uma concepção móvel e híbrida de identidade étnica, por entender que essa dinâmica é configurada pelo fenômeno da globalização nas suas relações com a mídia em geral e, especificamente, com a televisão, que é focalizada na pesquisa. Identificamos como dimensões-chave do sistema de representação da identidade étnica negra os traços de pertencimento/distinção e a memória coletiva do grupo, categorias também utilizadas por Bonin em seu trabalho *Identidade étnica e telenovela* (2002). Com base nessas categorias, buscamos definir o sistema de representação relacionado às formas de organização, os mecanismos de estabelecimento do grupo e a relação da identidade étnica com o fluxo televisivo, através dos reconhecimentos identitários na recepção dos programas.

3.4.1 Pertencimento/distinção

A partir da dimensão chave pertencimento/distinção, tentamos refletir sobre a construção e manutenção da categoria de referência "negro" entre os participantes do Movimento Negro de Santa Maria. Para clarificar as análises, vamos subdividir os critérios de pertencimento/distinção da identidade em: origem, aspectos culturais e luta/resistência, os quais também operam sua mediação na recepção do fluxo televisivo, não deixando de levar em consideração a classe social.

3.4.1.1 Origem

A evocação de uma identidade étnica legitima as narrativas de pertencimento por exclusão e contraste. O diferencialismo, nesse sentido, atua a partir da naturalização dos valores atribuídos à “comunidade imaginada” imputando ao “Outro” um lugar marcado por sua diferença (SILVA, 2006). A categoria origem constitui a forma nativa de autodefinição que expressa essa identidade comum. Nesse plano, a alteridade constrói-se na relação com os “brancos” (em alguns casos específicos, a alteridade é, objetivamente, representada pelos imigrantes de italianos e alemães), denominação que engloba todos os “não-negros”. A crença subjetiva na origem comum constitui um laço característico da etnicidade, ou seja, quando falamos da origem, é a própria etnia que está atuando.

As idéias de Weber sobre grupos étnicos também trazem explicitamente a ligação com a categoria origem. Para ele, são “grupos que alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem, fundada (...) nas lembranças da colonização ou da imigração, de modo que esta crença torna-se importante para a propagação da comunalização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente”. (apud POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 1998, p. 37).

Das categorias que atualmente definem a pertença ao grupo e demarcam sua distintividade, um critério fundamental é revelado pela própria identidade: para ser considerado do grupo, o indivíduo tem de ter uma origem em comum com os demais, o que significa, no caso dos negros, ser um descendente de escravos e ter uma origem ligada ao passado escravocrata. Esse critério remete àquilo que, nos termos de Weber, “justifica e corrobora as outras dimensões ou signos da identidade e assim o próprio sentido de unicidade do grupo” (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 1998, p. 162). Na prática, o reconhecimento da origem passa pela análise de características fenotípicas, que, para nossos entrevistados, se referem, principalmente, ao reconhecimento pela cor.

A etnicidade, como uma expressão de si mesma, é uma forma de relação com o mundo e com as pessoas, produzindo categorias sociais pelas quais os negros orientam suas condutas, fazem opções, estabelecem vínculos sociais e afetivos e constroem a visão que têm de si mesmos. Por isso, para Zanini (2002, p. 396), “a etnicidade é um campo que se constrói situacionalmente”.

No Brasil, a identidade étnica negra é construída em uma situação de subalternidade. O insulto que sofrem os negros foi definido como crime racial em 1989, pela lei 7.716, pois as

alcunhas como "negão", "preto sem-vergonha" e "negro encardido", que muito os incomoda, ainda são corriqueiras e utilizadas como um designativo pejorativo pelo qual os "brancos" denominam os negros. Estas são algumas representações sociais que tomam vida diariamente, materializando-se em denominações carregadas de preconceito. Representações como essas são formas de repressão e expressão do etnocentrismo, pois tais termos pejorativos não são utilizados somente nas conversas dos "brancos" sobre os negros, mas dirigidas diretamente a eles na escola, no trabalho ou em outras situações de contato. O insulto racial contribui para a construção de uma identidade social estigmatizada (GUIMARÃES, 2002).

A reivindicação de uma identidade étnica negra como algo positivo começou a se processar em Santa Maria pela iniciativa de um grupo de pessoas que, organizadas sob a forma de um movimento social, passou a dar voz ao sentimento de negritude que estava latente. Os negros queriam uma visibilidade positiva que rompesse com as representações pejorativas. O sentimento de pertencimento necessitava, no entanto, de locais e de formas coletivas de expressão. Na busca de valorizar o "passado em comum", foram tentando, ao longo dos anos, retomar o espaço que pertencia à Associação Cultural Threze de Maio, o antigo "clubes dos negros", e transformá-lo em um Museu, visando tanto agregar os negros quanto dar voz ao seu sentimento de pertencimento.

O Threze é comunitário, é onde acontecem as oficinas de dança, capoeira, percussão, as bibliotecas com os livros sobre a cultura, é um lugar pro público se identificar ali dentro. (Carla, 21, média)

É um trabalho de gente que quer resgatar as raízes, de quem pensa nas mesmas coisas. É onde a gente vai encontrar os nossos irmãos, porque a gente se sente melhor com os negros, chega a ser engraçado. Eu converso com eles diferente de como converso com meus amigos brancos, é outra cabeça. (Roberto, 30, popular)

A soma das relações com as forças sociais circundantes permitem a formação de distintas negritudes. Ou seja, os indivíduos não são constrangidos apenas pela quantidade de possibilidades oferecidas pela cultura, mas pela variedade de representações simbólicas e pelas relações sociais (WOODWARD, 2000, p. 19). Não há a elaboração de uma categoria de negro genérica, pois desde a vinda dos negros para o Brasil, ela sofreu inúmeras clivagens.

A negritude, portanto, não deve ser compreendida num sentido genérico, mas como uma construção que conduziu a uma atribuição identitária específica. Além disso, os indivíduos assumem identidades sociais simultâneas e, entre elas, está a identidade étnica, a qual se torna um ponto de referência para relações sociais e comportamentos. A forma como é expressa, buscada e mantida depende de como os indivíduos se percebem em um contexto social, bem como são percebidos pelos outros. Atuando dessa forma, possibilita a intersecção

entre os indivíduos e a sociedade, entre o individual e o coletivo, entre o "nós" e "eles". Ela situa, posiciona e orienta.

Em Santa Maria, ser reconhecido como negro varia de acordo com distintas classificações. Dentre as representações que agrupam os indivíduos da amostra em "nós e eles", mapeamos quatro oposições diferentes: negros mobilizados em um movimento social e negros não mobilizados; negros de classe média e negros de classe popular; negros e brancos; negros e descendentes de italianos e alemães. Essas oposições tornam-se mais fortes ou ganham certa invisibilidade de acordo com as situações em que os entrevistados se encontram.

A identidade social desses indivíduos, agrupados nas classificações encontradas, organiza-se em um plano relativo à identidade que expressa a participação no movimento social, a condição social (diferenças de classes) e o plano da identidade propriamente étnica, ambos interrelacionados. A expressão da negritude representada pelo movimento social está, muitas vezes, distante das aspirações da população negra. Em geral, membros das classes populares julgam-se preteridos pela coordenação do Movimento Negro.

A etnia revela ainda diferenças quanto ao estilo de vida, posições sociais, poder e, também, uma determinada forma de auto-expressão. Dentro do Movimento Negro, sentem-se parte de uma "comunidade imaginada" (ANDERSON, 2003), que os torna solidários e os faz desenvolver vínculos de pertencimento, corroborados pelo mito de uma origem comum. A etnicidade se transforma, então, em um guia para a ação dentro do movimento social.

A origem étnica em comum também remete a um território, segundo os entrevistados, de onde, provavelmente, tenham vindo os antepassados. Esse território é o Continente Africano, idealizado como um espaço onde as etnias negras, tribos, culturas e dialetos persistem intocados, como se os efeitos da globalização não interferissem nos repertórios identitários.

Embora a maior parte dos entrevistados tenha uma forte ligação com o bairro Nossa Senhora do Rosário, citando-o como um espaço de referência e território dos negros da cidade, nenhum reside no local. Lúcia, Marina e os pais de Maíra, todos de classe popular, já residiram no bairro, o qual, hoje, por fazer parte da zona central da cidade e pelo crescimento urbano, afastou os negros, desalojando-os e os empurrando para a periferia.

Partindo da categoria da origem comum, e relacionando-a com a classe social dos entrevistados, tanto os de classe média como os de classe popular se sentem mais brasileiros do que gaúchos. Consideram que a categoria gaúcho não está inserida na brasilidade, divisão esta pontuada pela mídia - o brasileiro é representado na mídia nacional e o gaúcho na mídia

regional. O gaúcho, na representação dos negros, é aquele da "Campanha" (OLIVEN, 1992, p. 100), que usa pilcha, toma chimarrão e trabalha nas lidas do campo. Por essa razão, os negros se consideram mais brasileiros, porque são "urbanos", "têm que lutar para vencer as adversidades", "gostam de samba, futebol e carnaval", características que também adquirem para si. Porém, as identidades do negro e do brasileiro se contrapõem às dos descendentes de imigrantes italianos e alemães, já que a luta por visibilidade se dá diretamente com essas etnias. Na fala dos entrevistados, a TV reforça a representação de que o Rio Grande do Sul é um estado de "eurodescendentes", que também pode ser representado pela figura do gaúcho, mas não a do negro.

Aqui, por exemplo, é terra principalmente de alemães e italianos, e é por isso que as pessoas acham, principalmente esse pessoal que vem de fora. Por exemplo, veio uma colega minha que era de São Paulo e outra do Rio de Janeiro, que achavam que aqui praticamente todo o mundo era branco, que andava de bombacha, a cavalo na rua, e negros, né, nem se fala, então se era muito difícil tu ver o negro no passado, tu ver hoje também. (Silvana, 16, média)

Na observação da conduta e na análise das representações que os negros fazem dos "brancos" e de si mesmos, através do contato direto entre as etnias e da recepção televisiva, chegamos ao conhecimento do sistema de relações interétnicas. A comunidade preserva sua organização e sua identidade étnica enquanto consegue prescrever para seus integrantes princípios de orientação da conduta social marcados por valores próprios e pela identidade étnica. São princípios de conduta que, ao serem vividos por seus membros nos seus relacionamentos com os outros, traçam concretamente seus próprios limites de etnicidade: ser sujeito de um grupo étnico. Não são somente as peculiaridades ideológicas que traçam a fronteira de um grupo étnico, mas a regularidade dos padrões de conduta que traduzem, na prática da cultura, a consciência de pertencer a um determinado grupo social e, conseqüentemente, de participar da vida e de sua cultura.

3.4.1.2 Cultura

Ao grupo étnico são atribuídas algumas características culturais que contribuem para diferenciar "nós" (negros) "deles" (brancos). Neste ponto, queremos evidenciar como a cultura negra vai se transformando em um elemento orientador de uma configuração social de

coletividade que se expressa enquanto grupo étnico. Conforme Zanini (2002), "eticizar a cultura é também reinventar tradições continuamente a fim de que os limites entre o mundo do nós (...) e o mundo deles esteja constantemente delimitado". É mais uma estratégia para ter visibilidade e valores sociais no contexto de uma sociedade hegemonicamente diferenciada.

Os símbolos culturais não são imutáveis e nem definitivos para que possam definir o que é a negritude. Eles são construídos e "inventados" no encontro e no confronto, tal como a idéia de identidade de Woodward (2000). Então, os sinais diacríticos que cada grupo utiliza em contextos interativos são importantes para delimitar as fronteiras simbólicas e, portanto, não podemos pensar que "este ou aquele símbolo é potencialmente revelador de uma tradição autêntica baseada em uma originalidade historicamente comprovada" (ZANINI, 2002, p. 247). O importante é que esses elementos façam parte da tradição e sejam compartilhados no grupo.

A categoria da cultura utilizada aqui está relacionada com a tradição, esta pensada como "um mecanismo de seleção e mesmo de invenção, projetado a partir do passado para legitimar o presente (GARCÍA CANCLINI, 1990, p.219). Os negros que fazem parte da amostra de nossa pesquisa possuem, de certa forma, conhecimento a respeito disso e manipulam os elementos que consideram como seus. É por isso que o candomblé, o carnaval, o samba e a feijoada podem ser considerados símbolos dos negros no Brasil.

Os aspectos culturais reverenciados pelos entrevistados estão preferencialmente ligados à religiosidade, entendida como uma herança familiar que constitui um patrimônio, o que é recorrente nas duas classes sociais pesquisadas. Notamos, por parte da classe popular, um receio de falar sobre suas escolhas religiosas, pois já sofrem uma dupla discriminação, pela cor e classe social, que pode ser agravada quando admitem participar de cultos afro-brasileiros. Já a classe média, na tentativa de afirmar a negritude, ressalta o vínculo com a religiosidade.

Há divergências entre as gerações no que se refere à religião. Entre alguns dos jovens ela é uma referência de sua cultura, contudo, mais identitária do que prática. Valorizam a religião, mas não praticam como as gerações passadas e consideram que houve uma certa perda de consistência das práticas religiosas no cotidiano familiar, particularmente as institucionais. Na geração dos pais aparece o sincretismo - são adeptos de outras religiões e seitas, mas continuam "tomando passes em terreiros", como podemos perceber nas falas de Bruno e Laura:

Minha avó é da umbanda. Meus tios, a família dos meus pais toda. Já a gente tem a nossa própria opinião, faz o que gosta mais. Até vamos lá as vezes, mas eles nos respeitam e deixam a gente escolher. (Bruno, 19, popular)

A mãe é evangélica, mas quando a gente vai lá pra comunidade (quilombola), ela participa de todas as cerimônias religiosas que acontecem. (Laura, 27, média)

A conservação da cultura negra, na opinião da maioria dos entrevistados, esbarra nas novas relações sociais da etnia, em razão do contato que todos têm com a vida urbana e os meios de comunicação. Consideram que as famílias que vivem no ambiente rural têm mais "facilidade de conservar a tradição e a cultura", pois apesar de manterem contatos com outras etnias (não são isoladas), há, ainda, "uma cultura rural que fica", idealizada pelos entrevistados, que dão como exemplos as comunidades quilombolas rurais.

São os integrantes de classe média do Movimento que reclamam quando a cultura afro começa a ser assimilada "pelos brancos", pois, assim, ela perde sua autenticidade. A classe popular não relata seu descontentamento nesse sentido. Como exemplos da assimilação da cultura pelos brancos, os entrevistados citam o carnaval. Neste, pela televisão, assistem a atrizes e modelos ocupando os lugares de destaques e de madrinhas de bateria das escolas de samba. É o popular-memória sendo sobreposto pelo popular-massivo, ou seja, é a lógica mercantil se estabelecendo sobre a lógica cultural (MARTÍN-BARBERO, 2003). Mas essa mudança também ocorre fora da televisão, quando, por exemplo, as entrevistadas vêem suas filhas serem trocadas por outras meninas nos lugares de destaque das escolas de samba da cidade. O que também acontece ao freqüentarem as casas de religião de matriz africana e encontrarem médiuns que não são negros. O sentimento é de perda da autenticidade da cultura negra, pois, no momento em que ela passa a ser de posse também dos 'brancos', é descaracterizada, ou seja, os eventos não incorporam a negritude e retiram sua contribuição à identidade nacional.

Hoje as meninhas ricas e modelinhos estão tomando conta, pagando pra ser a madrinha da bateria, tirando o lugar da negrinha que tá lá e que queria ser. É, muitas vezes, aquilo vai fazer muita diferença na sua auto-estima, pra sua auto-imagem, que é legal porque ela gosta de estar ali, ela gosta de sambar daquele jeito, de dançar, mas não tem oportunidade dentro de sua própria escola, porque outra vai lá e toma realmente seu lugar. (Joseane, 39, média)

Eu acho engraçado que quando tem aqueles trabalhos de preto velho, as entidades são pretos velhos. Mas os médiuns são loirinhos, de olhos azuis. É, de alguma forma, surreal. Eu acho interessante que as coisas do negro são muito mais explorados pelo branco do que pelo negro. Nós fugimos das nossas coisas, a gente não aprendeu a gostar das nossas coisas. Com certeza, chega a ter uma negação. Então, o terreiro lembra coisas da nossa tradição, mas tá muito diferente tudo por lá. Acho que, de fato, se perde um pouco da cultura negra. (Sílvia, 53, média)

A unidade e a interpretação da dependência entre o material e o simbólico podem ser observadas no núcleo familiar da classe média, pois é nele que simultaneamente se encontram

a unidade básica, o aparelho educacional e ideológico. Ainda que, pela desintegração de alguns de seus costumes, o sentido de "comunidade" se enfraqueça, ele continua latente. A importância do grupo para a sobrevivência da cultura negra também faz da família o núcleo inicial de atuação da consciência étnica. Na classe popular, verificamos que há uma experiência comunitária mais forte, mas a família não é a unidade-chave que estimula a consciência étnica. Para esse grupo, a consciência da negritude vem da participação no movimento social.

A etnia negra ganha visibilidade em eventos como a *Festa das Etnias* e o *Dia da Consciência Negra*, comemorados em Santa Maria, mas que são restritos à participação da classe média. A *Festa das Etnias* é realizada uma vez por ano, no mês de outubro. Nela, etnias que compõem a população do município se reúnem para mostrar elementos da cultura: comidas típicas são servidas aos visitantes, há apresentações com grupos de danças, mostra de objetos referentes à cultura de origem, etc. Para os entrevistados é uma maneira da etnia negra "ser conhecida" e "estabelecer o seu espaço".

O *Dia da Consciência Negra* tem programação elaborada pelo próprio Movimento Negro, que organiza diversas atividades durante a semana que antecede o dia 20 de novembro, relativo à morte de Zumbi dos Palmares, com repercussão na mídia local e regional, tanto na RBS TV como na TV Pampa. Nesse período, os representantes do Movimento, geralmente os pertencentes à classe média, são convidados a participar de entrevistas e mostrar a "cultura negra do Rio Grande do Sul" nos meios de comunicação, já que a "cultura negra lá de cima" (como se referem ao nordeste e, especificamente, à Bahia) é mostrada com frequência.

Os dados da pesquisa permitem argumentar que essas representações distintivas têm ancoragem em práticas que remetem a um *ethos* próprio, ou seja, as representações permanecem referenciadas em práticas culturais do cotidiano: para os entrevistados, as marcas da cultura negra são dimensões fundamentais para diferenciá-los dos brancos e para compor a base sobre a qual se sustenta o Movimento Negro .

3.4.1.3 - Luta/resistência

Um terceiro conjunto de traços considerados distintivos aparece sob a forma de representações associadas à luta e à resistência. Em relação à categoria de pertencimento, os

negros consideram-se “lutadores” como também mais “persistentes”, mais zelosos em relação à sua cultura do que os brancos, porém sofrem com a "expropriação" de bens materiais e simbólicos. Essas qualidades são expressas através de descrições que enfatizam as dificuldades para freqüentar a Universidade, entrar para o mercado de trabalho e assumir cargos de chefia. Por oposição, os brancos são vistos como menos batalhadores e donos de um certo "privilégio" em relação à competição nos estudos e no trabalho. É importante considerar que essas distinções se difundem de modo bastante homogêneo nas representações dos negros, tanto de classe popular como de classe média. Também aparecem incorporadas na geração dos filhos.

Essas representações distintivas podem ser observadas tanto individualmente como no grupo. Nesse sentido, os negros distinguem-se dos brancos por considerarem-se pessoas que "pensam no futuro" e “lutam para adquirir”, para “progredir na vida”, para “que os filhos tenham condições melhores de estudo e trabalho”. Por contraste, os brancos são vistos como pessoas que não precisam ter a preocupação de "planejar um futuro melhor para os filhos", porque os espaços de quem é incluído e quem é excluído já estão definidos.

Ser reconhecido como negro e na cultura negra é um processo que passou a movimentar algumas lutas políticas adotadas pelos movimentos sociais. A luta, para eles, tem um significado histórico e não está diretamente ligada à militância ou ao Movimento Social Negro. Ela vem carregada de sentidos, podendo resultar em perdas ou ganhos, mas é sempre uma luta. Os antepassados tiveram de lutar pelo fim da escravidão; depois, lutaram novamente pela entrada na sociedade de classes brasileira; lutaram pelos seus direitos e, hoje, a maior luta é pela igualdade com os brancos.

Outro traço reivindicado pelos negros, como distintivo em relação aos brancos, diz respeito à resistência. Nas entrevistas, freqüentemente ouvimos relatos de como os negros são capazes de resistir às situações mais adversas. A cultura negra presente nos terreiros e nas escolas de samba também é considerada uma cultura de resistência, no sentido de que não se perdeu com o tempo, como aconteceu com os cantos, os dialetos e a maioria das danças.

A cultura negra também é uma cultura de resistência - no sentido de defesa, de não ceder às pressões - porque em uma época em que o aprisionamento dos escravos se fazia mesmo depois da Abolição da Escravatura, a resistência se caracterizou pela estratégia de emancipação adotada por possuírem seus próprios espaços e locais de lazer, como os clubes só para negros (o Threze de Maio e o União Familiar), bem como a Irmandade negra do Rosário.

A luta e a resistência estão diretamente ligadas à expropriação que, para os entrevistados, é a forma através da qual atua o racismo. A discriminação racial sofrida tem como consequência a disparidade entre negros e brancos, comprovada pelos altos índices de negros analfabetos, excluídos do mercado de trabalho e abaixo da linha da pobreza.

Apresentamos, agora, a análise de como esses critérios de distinção da identidade (origem, cultura e luta/resistência) operam sua mediação na recepção do fluxo televisivo. Os relatos dos entrevistados sobre o negro que aparece na televisão e sua relação com a realidade vivida permitem argumentar que esses critérios distintivos estão implicados na produção de sentidos para o fluxo. Analisando as leituras sobre os personagens, apresentadores e programas específicos, vemos que essas matrizes da identidade funcionam como chaves de leitura, sendo a base para classificações de nós/eles, ou seja, permitem estabelecer reconhecimentos/distinções em relação à programação. Apresentamos aqui as leituras do que foi discutido pelos entrevistados.

Para os integrantes do Movimento Negro, de classe média, em geral, a TV brasileira reforça uma atitude e um sentimento de desvalorização em toda a audiência de afro-descendentes. As festas brasileiras, como carnaval ou o futebol são, com frequência, apresentadas na programação televisiva como imagens-símbolo do país, o que também é ressaltado por várias personalidades midiáticas. Os negros, no entanto, percebem que, apesar da televisão transmitir esse tipo de evento na sua programação, eles não aparecem como "atores principais" do processo, mesmo o carnaval e o futebol não são personificados pela figura do negro.

Aqui é o carnaval, o samba e o futebol. O negro até podia ser o protagonista dos eventos, mas agora é tudo uma questão de mercado. O samba virou pagode e é apropriado nas festinhas de classe média-alta, o carnaval é uma briga de atrizes querendo aparecer, e o futebol só na era Pelé. (Sílvia, 53, média)

Ironicamente, eu vou te dizer, o que hoje simboliza o Brasil? É a mulata, é o futebol e o samba, carnaval. Isso é conhecido mundialmente e é o negro que tá ali. Os três ligados ao negro. Essa é a imagem que o Brasil passa. Muitas vezes é deturpado porque o estrangeiro chega aqui e quer ver aquela mulata, aquela 'boazuda'. E, realmente, a mulher negra é a mulher-objeto, é a prostituta. Então é uma imagem também deturpada, pois poderia ter também outras coisas que deviam estar fazendo parte desta imagem. Hoje, o que é o carnaval? É uma empresa, para os grandes nomes das elites estarem lá, se mostrando, tendo aquilo ali como palco pra suas vaidades, e para a Globo veicular. E também o carnaval é aquele momento em que a sociedade permite que o negro apareça, mas só um pouquinho. A sociedade até diz quando que tu tem que aparecer. (Joseane, 39, média)

A representação dos negros, na explicação de Muniz Sodré (1999, p.152), conta com variadas estratégias discursivas que tentam contornar a realidade de que, em nosso país, a

"invisibilidade social do indivíduo aumenta em razão inversa da visibilidade da sua cor". A discussão reflete o questionamento de uma identidade étnica única, que, ao negar a diversidade cultural, homogeneizando as singularidades, destitui a cultura negra de seu status de participante na composição identitária nacional.

Essa ausência, diz Fuenzalida (1999), tem uma primeira "cara" excludente: não aparecer como ator de um processo de produção, como o criador de eventos que são publicamente elogiados e valorados como importantes para o país. Uma segunda "cara" dessa ausência é a exclusão dos dirigentes que, nas discussões sociais, representariam publicamente esse setor, ausência também contrastada com a presença de representantes de outros setores. Uma terceira exclusão é a ausência dos negros como uma cultura com valores próprios e diferentes, assim como os imigrantes italianos e alemães são apresentados em relação aos demais.

A ausência da televisão aparece semantizada (...) como um signo de desvalorização ante si mesmo e ante os demais, como pessoa, como produtor econômico de bens, como agente político e social publicamente relevante e como cultura. Ser excluído da programação televisiva é semantizado como carecer de visibilidade pública e de importância social, afeta a auto-estima coletiva. A exclusão reforçaria simbolicamente um processo de não-reconhecimento como protagonista social, publicamente valorado. Tal semantização de desvalorização não aparece como uma influência direta e mecânica, mas, sim, bem mediada através dos comentários familiares e grupais acerca da condição dos grupos exibida pela TV (FUENZALIDA, 1999, p. 353, tradução nossa).

Nos programas mais assistidos, que são as telenovelas, o papel do negro também é negado. Nelas, são representados como vilões, ladrões, prostitutas e empregados. E mesmo quando os personagens são de classes mais altas, como Foguinho (Lázaro Ramos), na novela *Cobras e Lagartos*⁴⁰, não há reconhecimento por parte da classe média. Mesmo quando bem vestidos, ocupando cargos importantes de trabalho, de alguma forma, deixa-se explícito o lugar subordinado dos negros.

Se o negro aparece bem, pode ter um papel inútil na novela. Se tem dinheiro, é uma comédia, como aquela do Lázaro Ramos, pois ele não sabia usar o dinheiro. (Laura, 27, média)

Na novela, são sempre empregados, bandidos, em raras exceções são médicos, como a mulher da novela das oito, mas são raros, né. Ou, então, colocam um negrinho lá fazendo graça e vira uma comédia, que nem foi o Lázaro (Ramos) na novela que ele fez. (Carla, 21, média)

Não é uma imagem positiva, de jeito nenhum. O que o adolescente jovem vê? Tudo que é menina negra é daquele jeito, que nem prostituta. Ontem mesmo apareceu um

⁴⁰ *Cobras e Lagartos* foi veiculada em 2006. De autoria de João Emanuel Carneiro e direção de Wolf Maya, a telenovela tinha Foguinho (Lázaro Ramos) e Helen (Taís Araújo) como um dos principais casais da trama, que, por trapaça, recebem a herança de um milionário e passam a esbanjar tal fortuna.

dizendo que ela (a personagem negra) era de quinta categoria, essa a imagem que as pessoas têm, porque ali se trabalha a imagem né. (Joseane, 39, média)

Na novela 'Páginas da vida', tava tendo um julgamento e eu tava vendo com a mãe, no último capítulo da novela. Eles estavam no tribunal e o filho daquela que adotou a menina com síndrome de Down, e ela adotou um filho negro, que era o filho da empregada que morreu, ai, que saco isso. E este filho tava de terno, aí chamei a mãe: olha só, um negro de terno na televisão. E a minha mãe, bem assim: ele não tem fala. E eu disse, é mesmo. Ficamos olhando uns dez minutos, quinze, e no capítulo que ele tava, ficou o tempo todo lá, atrás, sem uma fala. (Silvana, 16, média)

Quando apontam para as famílias de negros das telenovelas, os entrevistados também não se reconhecem. Podemos verificar a contrariedade de ambas as classes em relação às representações familiares nos relatos que as definem como "desestruturadas", "sem laços afetivos", sendo que a maioria dos personagens não têm ligações familiares, isto é, a família fica "subentendida" na trama da novela.

Eu nunca vi uma família estruturada. Quando tem uma família, a filha tá grávida de um branco e vai ter um filho mestiço, ou ela é pobre, prostituta, ou a mãe é prostituta e tem que casar com um branco pra se salvar, ou o marido tá preso, ou o outro filho é bandido. (Lúcia, 45, popular).

Na "novela das oito" (Páginas da Vida) tem uma menina negra, jovem. Ela é quase uma prostituta⁴¹, e qual é a imagem que você passa da jovem adolescente negra? Não é uma imagem positiva. Pode ser que tudo que é jovem faz aquilo ali que ela faz na novela. Tá, mas por que que tinha que ser essa personagem? Por que ela tinha que ser negra? Cadê a família dessa menina? Onde está seu núcleo familiar? É essa a imagem que essa emissora, que atinge milhões e milhões de telespectadores no Brasil, o tempo todo passa. (Joseane, 39, média)

A leitura opositiva ao que é proposto pelo conteúdo da TV é igualmente feita pelos mais jovens e de classe popular na avaliação que fazem sobre as telenovelas voltadas para esse público, que exibem uma outra realidade, onde os adolescentes não se reconhecem.

A Malhação eu gostava, mas tá cada vez pior, os autores cada vez são piores, as histórias são cada vez piores. Eles mostram uma realidade que é totalmente fora da realidade. Tu vê uma menina que estuda no segundo ano e anda de *Ford Focus*. Quem é que anda de *Ford Focus* e vai no segundo grau? Eles moram em casarões, passam na piscina na hora de estudar, e estão sempre gastando dinheiro no bar. (Helena, 19, popular)

Na Malhação até tentam discutir o preconceito, mas olha lá se o negro não é o empregado da lanchonete. (Bruno, 19, popular)

Para a classe média, o público também é responsabilizado pela forma como são representados os negros na TV, pois se o papel, na ficção, não condiz com a realidade, não há reclamações - tanto por parte do público composto pelos brancos como por uma grande parte dos negros que são "indiferentes em relação à etnia" - pelo contrário, acham que a televisão já

⁴¹ Tatiana, personagem feita pela atriz Lidi Lisboa, é a melhor amiga da personagem de Camila Pitanga, que, na novela, interpreta a prostituta Bebel.

cumpriu o seu papel, pois, como aponta Silvana ressaltando o comentário das colegas de escola, "pelo menos havia um negro sendo representado".

A perspectiva da "invisibilidade do negro" é estudada por Joel Zito Araújo que, ao analisar 174 telenovelas do período de 1964 a 1997, aponta para o tratamento dado à maioria das personagens negras na TV, o qual ainda reforça o mito da democracia racial como mantenedor das desigualdades étnico-sociais no Brasil (ARAÚJO, 2000).

Com um sentido semelhante, a análise da novela *Da Cor do Pecado*⁴², protagonizada por Taís Araújo na Rede Globo, apresentada na pesquisa de Oliveira e Pavan (2004), procura descrever as estratégias e movimentos dos personagens da telenovela, enumerando possibilidades de relações raciais e as conseqüências das projeções/identificações veiculadas na trama, que pretendia "conquistar a audiência de afro-descendentes". Com o trabalho, chegam à conclusão de que, ao assumir a identidade negra e partir para a confrontação, a telenovela exibe uma desqualificação da imagem e uma postura de passividade e de vitimização assumida pela heroína da história, além de uma postura de preconceito velado por parte dos personagens não-negros. (OLIVEIRA e PAVAN, 2004). Sendo assim, mesmo quando as pretensões são de proporcionar o reconhecimento desses receptores, a TV acaba contribuindo para reproduzir a discriminação racial.

Já seriados como *Antônia* e *Cidade dos Homens* são citados como exemplos em que o negro é bem representado. Apesar das duas produções terem como cenário a favela no Rio de Janeiro e os personagens principais sofrerem com a discriminação e a pobreza, a luta travada por esses personagens para atingir seus ideais (ganhar a vida como cantoras do hip-hop, na primeira; e conseguir um emprego para fugir do tráfico de drogas e melhorar as condições financeiras da família, na segunda) conquista a audiência, tanto da classe popular quanto da classe média. Os jovens Helena, Bruno e Camila apontam Leila Moreno, atriz de *Antônia*, como uma das personagens mais admiradas da televisão, devido ao seu envolvimento com a dança e a música, o break e o hip-hop, que também fazem parte do mundo desses jovens, já que Helena é professora de *break* e Bruno e Camila têm o *hip-hop* como estilo musical preferido. Na classe média, com exceção de Carla, que considera "Antônia" um seriado que "fantasia sobre a vida na favela", os entrevistados citam tal programa como um importante exemplo de superação da discriminação.

Para grande parte dos entrevistados, a mesma representação equivocada (discriminatória) e a invisibilidade nas telenovelas são praticadas nos telejornais - como uma

⁴² Primeira telenovela brasileira protagonizada por uma atriz negra. De autoria de João Emanuel Carneiro e direção de Denise Saraceni, ocupou o horário das 19 horas em 2004.

opção da própria emissora e não uma característica específica de um dos programas do gênero. Podemos resumir tal observação pela fala de Silvana: "em algumas notícias, tem etnias que a Globo distancia, ou dão menos ênfase, ou mesmo até nas entrelinhas falam mal. Às vezes, a notícia tá correndo e daí, numa frase, tu vê que aquilo ali é um pré-conceito com aquela etnia". Reclamam da falta de visibilidade, novamente fazendo uma leitura opositiva dos conteúdos da mídia, que ao tratar assuntos referentes às etnias, dá preferência às aquelas pertencentes ao paradigma branco-europeu.

Os locais onde vivem as famílias dos entrevistados de classe popular também não aparecem nos telejornais. Eles reclamam que só vêem os bairros e a rua onde moram quando há problemas ligados às condições precárias de estrutura (calçamento, iluminação, abastecimento de água), e sem os devidos reparos da Prefeitura Municipal. Geralmente, a iniciativa de entrar em contato com a TV para resolver esses problemas é dos próprios moradores. Aí, o telejornalismo assume outra função: a de mediar as reivindicações dos moradores com o poder público.

O IPTU chega lá na Prefeitura, mas o resultado... Quando a gente precisa de ajuda da Prefeitura, recorremos à TV, aí a coisa anda mais rápido, mas é só quando o bairro aparece. (Roberto, 30, popular)

O meu bairro não aparece na TV. O lugar onde eu moro não aparece, nem por razões boas, nem por razões más; se aparecer, é a gente que tem que ir atrás, ligar, chamar, principalmente pra mostrar os problemas e as coisas que não arrumam no bairro. (Marina, 49, popular)

De acordo com as considerações da classe média, a etnia é que medeia as questões relacionadas à submissão negra aos brancos, ao contrário do que a TV procura mostrar, ou seja, a submissão como resultante da classe social ocupada. Para os entrevistados, é na diferença étnica que está a resposta para a decadente situação socioeconômica da população negra brasileira. Assim, encontram nas relações étnicas do passado as respostas até mesmo para problemas que os negros vêm enfrentando em nosso país atualmente, como o desemprego e a baixa escolaridade. Sobre a representação da etnia ressaltam que:

Elas (as emissoras) tem que ser politicamente corretas. Eu acho que por vontade delas, não colocariam ninguém lá, mas se não colocarem ninguém a opinião pública vai reclamar. Então pensam: tá, coloca esse 'neguinho' aí, vai, coloca aquela mulher para limpar os pratos, limpar a casa. Só pra gente não dizer que não colocou. (Carla, 21, média)

Agora há pouco, a Taís Araújo teve um papel de destaque, mostrou que tinha potencial pra levar uma novela. Mas foi em uma novela, pra não chocar e não perder o público. Pois se eles fizerem sempre, se isso for normal, as pessoas vão dizer, só dá

essas 'negradas' na televisão. Eles têm que viver do comércio, e a novela passa pelo comércio, e ninguém quer comprar o negro. (Laura, 27, mídia)

Outro traço reivindicado pelos negros como distintivo em relação aos brancos diz respeito à cultura. Podemos perceber essa categoria atuando na recepção de telenovelas como *Duas Caras*, em que há um núcleo composto por negros moradores da favela e que praticam o candomblé. A religião também é referenciada no programa *Central da Periferia*, apresentado por Regina Casé. Os dois programas apresentam aspectos positivos da religiosidade, como "a bondade" da mãe de santo da novela, ou "a beleza dos rituais" no *Central da Periferia*. Mas a religiosidade nem sempre é mostrada positivamente. Nas lembranças de Lúcia, a TV também tenta desqualificar os rituais afro. "Naquela novela da Thaís Araújo (Da cor do Pecado), lembro que mandavam fazer 'os trabalhos' pra fazer mal pras pessoas. Era pra separar o casal, pra ganhar dinheiro".

É na TV que encontram modelos de como demonstrar a negritude por meio do estilo. Cantoras como Negra Li e Luciana Lima são apontadas por "assumir a negritude", "deixar os cabelos pixaim" e "falar sobre os negros, suas dificuldades e vitórias" nas letras das músicas. Os ícones da luta contra o racismo como Martin Luther King e Malcon X também são exemplos buscados pelos receptores na mídia.

As concepções relativas à luta também se expressam na produção de sentidos para o fluxo televisivo. Indagada sobre personagens representativos da identidade étnica, a maioria dos entrevistados apontou para aqueles que "batalham pelos ideais", "sofrem por ser negros, mas, mesmo assim, não desistem", como a professora⁴³ da novela *O Profeta*, que pelo fato de ser negra, foi ameaçada pelos pais de seus alunos. No entanto, ela "não deu braço a torcer", e "com a garra do negro, mostrou o seu trabalho" e "não se rebaixou".

A categoria da luta também está presente quando criticam programas como o Big Brother Brasil, onde os participantes são chamados pelo apresentador Pedro Bial, de heróis. Carla questiona "qual foi a luta que eles venceram pra serem chamados de heróis?". Herói é "o negro que, pai de família, sai pra trabalhar às seis da manhã, volta tarde da noite, ganha pouco, mas ainda acha um tempo pra agradar os filhos".

Tanto a luta como a resistência não são ligadas apenas à figura do negro. Elas também aparecem relacionadas à pobreza nos programas apresentados por Regina Casé e Serginho Groissman, *Central da Periferia* e *Ação*, respectivamente. Para os receptores, tais programas

⁴³Interpretada pela atriz Cris Vianna.

apresentam uma imagem das comunidades e favelas de uma forma diferente, ressaltando projetos comunitários que "auxiliam os pobres", moradores desses locais, e são essas pessoas as responsáveis pela própria "mudança", ou seja, os moradores de comunidades e favelas são, eles próprios, capazes de "lutar por condições de vida melhores" e mudar "as disposições de poder", por não dependerem do Estado e de organizações de fora das comunidades.

3.4.2 Memória

A memória coletiva se constitui em um conjunto de referências históricas comuns, que permitem a reprodução inventiva das narrativas básicas de fundação. De algum modo, as referências sofrem ajustes em função do presente e são reproduzidas nas vivências e nos valores compartilhados. "Essas narrações, contudo, não se situam nem no domínio do mito, nem da história, mas na intersecção de ambos, em um processo que leva da história ao mito através do trabalho da memória" (DOS ANJOS, 2004, p. 64).

A importância de estudar a etnicidade através de memórias é que, através delas, se pode observar como o passado sobrevive, interage e interfere no presente, e qual é o seu valor simbólico. No grupo étnico, a memória depende da representação que cada indivíduo faz de si mesmo e como se projeta no conjunto social. Dizendo de outra forma, a consciência que o grupo étnico tem de si o determinará simbolicamente perante outros grupos. A noção de identidade passa portanto pela delimitação do espaço de lembrança: lembrar e se fazer lembrar são os patrimônios construídos pelos grupos que ocupam um mesmo território simbólico.

Não podemos negligenciar, no entanto, que essa memória é algo construído no presente, tendo o passado como referência e que está em diálogo com outras clivagens sociais: classe, gênero e etnia, por exemplo. As memórias são construções negociadas. Nelas, há enquadramentos, agenciamentos e esquecimentos produzidos nos jogos de forças sociais, como num campo⁴⁴.

⁴⁴ Bourdieu define como conceito de campos: [...] espaços estruturados de posições (ou de postos) cujas propriedades dependem das posições nestes espaços, podendo ser analisadas independentemente das características de seus ocupantes [...]. Há *leis gerais dos campos*: campos tão diferentes como o campo da política, o campo da filosofia, o campo da religião possuem leis de funcionamento invariantes (1983, p. 89, grifos do autor).

Além de reportarem a um "nós", elas provocam um culto ao "eu", de continuidade e unicidade. A memória de uma origem étnica comum atribui valor ao indivíduo, aumentando seu capital cultural no mercado de bens simbólicos (BOURDIEU, 1989). Por isso, devemos prestar mais atenção nas recorrências, momentos histórico marcantes e presentes na constituição da reivindicação identitária, pois é por elas que os indivíduos se orientam, construindo uma trajetória de continuidade.

Como mantenedora da cultura negra, a memória ajuda a construir olhares positivos sobre a etnia. Embora as lembranças reiterem o passado de trabalho escravo e a busca pela sociabilidade, a positividade fica por conta da "luta empreendida" pela ancestralidade⁴⁵ e que tem, atualmente, um reflexo nas conquistas da etnia.

Importante para nossa pesquisa é compreender como os negros, componentes da amostra e que pertencem ao Movimento Negro, mobilizam os sinais diacríticos da identidade étnica para proceder às leituras da mídia: constam, nesse caso, as casas de religião de matriz africana, espaços como as escolas de samba, o Museu Threze de Maio e o próprio movimento social. Dessa forma, podemos compreender que sinais utilizam para manter suas fronteiras de pertencimento. Na perspectiva que adotamos, ganha relevo a retomada de espaços que eram destinados aos negros, no bairro Nossa Senhora do Rosário, e que estão sendo recuperados pelo Movimento Negro. Eles abarcam um patrimônio simbólico original, onde muitos signos são ressignificados, resgatados e, até mesmo outros, são incorporados.

É através da memória coletiva que a etnicização, enquanto uma estratégia de sobrevivência e busca de poder, se mantém ativa e significativa (Zanini, 2002, p. 251). Para os negros da pesquisa, ela é um patrimônio que devem conservar, já que sua cultura é caracterizada pela oralidade, característica que dificulta voltar do passado, recolher os materiais e remontar a trajetória dos negros em Santa Maria.

Há, também, uma colaboração da memória para a construção de um senso crítico-comparativo em relação ao cenário de Santa Maria nos últimos anos. Para os receptores, a cultura negra ganhou mais visibilidade, tanto na TV quanto nos jornais impressos, depois da criação de uma Coordenadoria de Políticas Públicas para a comunidade negra e do trabalho empreendido pelo Movimento, com as várias organizações e associações em torno da etnia. Porém, festas como o carnaval já não ganham a mesma visibilidade nos meios de comunicação, resultado da apropriação dessas festas pelos brancos.

A importância que delegam ao Museu Threze de Maio é explicada pelo fato de que a memória está intimamente ligada à materialidade, razão pela qual Maurice Halbwachs (1990,

p. 143) insiste em afirmar que, para uma compreensão adequada da questão da memória coletiva, a nossa atenção deve ser voltada para o espaço físico material (espaço material/materialidade espacial). Aquele espaço “que ocupamos, por onde passamos, ao qual sempre temos acesso, e que em todo o caso, nossa imaginação ou nosso pensamento é a cada momento capaz de reconstruir”. É sobre ele que devemos fixar nosso pensamento; já que “nossas impressões se sucedem, uma à outra, nada permanece em nosso espírito, e não seria possível compreender que pudéssemos recuperar o passado, se ele não se conservasse, com efeito, no meio material que nos cerca”.

Os acontecimentos selecionados e reconstituídos na memória dos integrantes do Movimento Negro remetem à "saga" dos negros que trabalhavam em fazendas gaúchas como charqueadores e domadores de cavalos, ocupações ligadas à pecuária e, na cidade, remetem ao trabalho na ferrovia. Manter domínio narrativo sobre o tempo dessa "ancestralidade" é também uma forma de fazerem observações sobre si mesmos. Foi falando sobre a ancestralidade que geralmente se iniciaram nossas conversas com os entrevistados, oportunidades em que as comparações entre as gerações foram inevitáveis. Diferenças são apontadas, assim como evoluções e "involuções" na organização familiar, no trabalho, na educação, nos direitos, na discriminação sofrida, etc.

Examinando as lembranças dos membros da amostra, o que se pode notar é que a evocação do passado é realizada a todo o momento e dominada, tanto pelos adultos quanto pelos mais jovens. Enquanto os adultos lembram-se de histórias que chegaram a viver, como também as contadas pelos pais e avós, os mais jovens adicionam a estas, as histórias lidas em livros, em textos de sites e vistas em programas de TV. É a memória sendo moldada também pelo midiático.

Tem muitos autores negros que escrevem sobre os negros. Até quando a gente fala na aula eles (os colegas) dizem, esse autor é mesmo negro? Daí vem muita coisa da nossa memória, muitas histórias que a gente só aprende com os livros. (Camila, 18, média)

O Clube dos negros, por exemplo, eu só fiquei sabendo que era feito de vagões porque li em um site. É até engraçado, coisas do passado só chegam na gente por um meio tão moderno. (Bruno, 19, popular)

Nos relatos coletados sobre a memória, fica evidente que o grupo étnico reconstitui características culturais dos antepassados que são tomadas como marcadores da sua distintividade. Dessa forma, os antepassados são transformados em figuras emblemáticas, capazes de representar o grupo. Pelos entrevistados, ficamos sabendo da existência de mães

⁴⁵ No Movimento Negro, as gerações passadas são denominadas ancestralidade.

de santo, de parteiras, "curandores" e participantes da Irmandade Negra do Rosário, que cumprem seu papel no processo de socialização dos membros mais novos, para quem devem servir de modelo.

Tratemos agora das relações da memória coletiva com o fluxo televisivo, apontando alguns temas-chave, como a influência do fluxo na construção da memória dos entrevistados e a atuação da memória como uma mediação na recepção do fluxo. Bonin (2002, p. 28) constatou, em sua pesquisa sobre a recepção da telenovela *Suave Veneno*, que a TV e a telenovela "instalaram-se nos espaços de convivência familiar e ampliada, estabelecendo uma agenda de novos temas de conversa, o que pode estar reduzindo as possibilidades de comunicação da memória do grupo, já que a família é um cenário importante nesta transmissão".

Mas, por outro lado, telenovelas como *Sinhá Moça* e *Escrava Isaura* parecem oferecer certo estímulo à rememoração do passado. A questão que fica é se telenovelas como essas, ao oferecerem uma versão em relação ao passado histórico dos negros, estão contribuindo para restituir elementos que ficaram esquecidos com o passar dos anos.

A novela *Sinhá Moça*, a mais recente delas, provocou uma série de identificações com as memórias locais. Ela permitiu momentos de auto-reflexão e de questionamentos quanto aos atributos apresentados em relação aos negros. Mas as opiniões foram divergentes quanto à temática histórica. Para alguns entrevistados, especialmente os da classe popular, as telenovelas que retratam o negro no período da escravidão são bem aceitas, pois as entendem como um importante veículo para que "os outros reconheçam sua cultura", "o sofrimento" e "a expropriação que sofreu a ancestralidade" e, dessa forma, compreendam por que os negros precisam das ações afirmativas e reservas de vagas, tanto no trabalho como nos estudos, em função de um passado que os privou da igualdade no presente.

E, na *Sinhá Moça* eu acho que tá certo. Foi uma novela muito boa, tem que ser mostrada. Claro que não foi bem a realidade do que acontecia, mas é que nem no filme *Amistad*, que mostra um pouco desta história. Se não for assim, como vão contar o que aconteceu? (Bruno, 19, popular)

Eu gosto que mostra a nossa etnia, pra, no caso, quem não tem nem idéia. (Marina, 49, popular)

Na *Sinhá Moça* mostra toda a nossa origem. Eu não tenho nada contra, mas, as vezes, eu não gosto de olhar, porque me dá uma aflição, uma dor tão grande que parece que tá de volta. (Lúcia, 45, popular)

Para os integrantes do Movimento, da classe média, os personagens "de época" e que tematizam o negro no período escravista são exemplos de como a discriminação é velada nos meios de comunicação. Dentro dessa temática, a representação dos personagens negros como

escravos só reafirma o preconceito, sem pretensões de mostrar como foi a luta que empreenderam naquele período.

Acaba reafirmando e ressaltando o racismo todo. Não vejo essa contribuição. É pra isso que servem essas novelas, pra dizer olha, eles são escravos e continuam escravos. Essa última, eu vi último capítulo dela. E quando os negros foram libertos eles saíram muito felizes, alegres e contentes. Com as trouchinhas atrás das costas e sorrindo. Você já viu isso? Que felicidade sair no mundo sem nada, sem direito à terra, nem ao estudo! (Joseane, 39, média)

Reforça muito a questão do negro na senzala, do negro passivo, submisso. Essa última até tentou falar das rebeliões na senzala, dos negros capoeiristas. Achei, no início, que ia dar uma nova roupagem e mostrar mesmo o quanto os negros resistiam, mas no fim acabava que os senhores de engenho e o poder local dominaram aquilo. (Maíra, 35, média)

Em relação à diferença apontada entre um grupo e outro, entendemos que o problema é concentrar a representação dos negros na condição de escravos. Não é o fato de aparecer a escravatura nas telenovelas, mas de só aparecer a escravatura, e o modo com que essa condição é mostrada (alguns negros sendo bem tratados pelas famílias de fazendeiros, por exemplo). Por isso, concordamos parcialmente com a classe média. Ademais, também compreendemos, como a classe popular que falar de escravidão é, também, questionar a discriminação.

A memória é uma mediação que também está presente quando os receptores tentam explicar o fato de os negros ocuparem papéis de subordinados (empregadas domésticas, motoristas, faxineiras e cozinheiras) nas telenovelas e filmes. Na maioria das vezes, os receptores discordam da maneira como a televisão mostra os negros, pois a pesar de evocarem uma origem comum na escravidão, os negros não querem mais ser apenas relacionados a ela.

Eu até perguntava, por que aquela neguinha, que é tão bonita, tem que fazer uma fala tão pequena? Sempre trabalhando na vassoura, sempre trabalhando como empregada. Então, eles têm essa idéia de que nosso lugar é num tanque, na vassoura, porque nas nossas origens a gente fazia isso, então ainda nos vêem como escravos. (Lúcia, 45, popular)

O negro foi escravo, ele é escravo e vai continuar sendo escravo. Antes ele era escravo, na servidão, sem pagamento. Ontem ele era escravo do pós abolição, sem escolaridade, sem direitos efetivos, virando escravo da liberdade dele e vai continuar sendo escravo, é isso que a televisão passa. (Silvana, 16, média)

Na recepção dos telejornais, também identificamos a mediação da memória agindo. Ao assistirem matérias veiculadas pelo *Jornal do Almoço*, regional ou local, os receptores identificam elementos que os diferenciam das etnias italiana e alemã, diferenças essas que passam pela memória ligada ao patrimônio histórico, uma vez que a imagem dos eurodescendentes está fortemente vinculada às moradias - casarões e sobrados herdados dos antepassados. No caso dos negros, a memória relacionada à materialidade é quase inexistente

- não há construções preservadas que serviram de moradias para a ancestralidade negra. Da mesma forma, ocorre com as festas religiosas, como podemos observar na fala de Marina: "Na Quarta Colônia, qualquer festejo para um santo aparece na TV, quando os negros fazem qualquer tipo de celebração, é como se não acontecesse" .

No cenário encontrado em Santa Maria, as identidades circulantes que apreendemos são resultado da experiência cotidiana e da ficção narrada que se confundem no discurso da memória dos entrevistados que participam do Movimento Negro. As disputas pelo poder simbólico passam, ao mesmo tempo, pelo perigo da amnésia, do esquecimento, e o desejo da lembrança e do reparo. Ou seja, ao estar diante de grupos politicamente fortes, que excluem a representação negra do seu cenário identitário, os indivíduos passam a pertencer a uma história que não é deles, a uma mistura de acontecimentos que se desloca na fabricação do presente e que, para os negros, implica uma ausência de futuro. Por outro lado, há uma intensa busca pelo passado quase que totalmente desconhecido. Reconhecer-se garantirá aos negros não mais a identificação como escravos, mas como sujeitos de uma sociedade que os retirou bruscamente da sua trajetória social.

3.5 A mediação do Movimento Social

Os "novos movimentos sociais"⁴⁶, originados no Ocidente, na década de 60, têm-se concentrado em lutas em torno da identidade, desafiando o poder estabelecido, suas hierarquias burocráticas e questionando as lealdades políticas que tradicionalmente se baseavam na classe social - estes movimentos atravessam as divisões de classe e se dirigem a identidades particulares dos seus participantes. É nesse sentido que se encaixa perfeitamente o conceito de "política de identidade", de que fala Woodward, "afirmando a identidade cultural das pessoas que pertencem a um determinado grupo oprimido ou marginalizado". Tem a ver com o recrutamento de sujeitos por meio do processo de formação de identidades e se torna importante para a mobilização política (2000, p. 33-34).

⁴⁶ Frank e Fuentes (1989, p. 35) discordam de que os movimentos chamados de 'novos' sejam realmente novos. Eles constituem, sim, novas formas de movimentos sociais que existiram através dos tempos. A história européia também conta com numerosos movimentos sociais ao longo do tempo, entre eles são citados as revoltas dos escravos em Roma, os movimentos de mulheres no século XII, alguns dos quais resultaram na caça às bruxas, e os conflitos regionais e étnicos em todo o continente. Só movimentos ecológicos e pacifistas podem ser chamados de "novos movimentos sociais" porque respondem a necessidades sociais que foram geradas recentemente.

A "política de identidade" constitui um processo que se dá pela resistência dos movimentos sociais ao colocar em jogo identidades que ocupam espaços à margem da sociedade. A "política envolve a celebração da singularidade cultural de um determinado grupo, bem como a análise de sua opressão específica" (Ibid., p. 34), atuando principalmente fora das instituições políticas⁴⁷ e sociais, que consideram inadequadas para defender suas reivindicações.

O fato de abarcar a classe média não faz com que o Movimento Negro de Santa Maria deixe de ser um movimento popular, porque faz apropriações do popular (religião, música, dança), e, também, porque parte de sua base social (socioeconômica) é popular. Mas podemos verificar que, classe média e classe popular não estão tão integradas como tentam demonstrar os participantes do movimento. Há interesses de classe, ou seja, há uma atuação da classe média no que se refere às reivindicações para atender ao seu grupo, e não ao movimento como um todo.

As divisões, dentro do Movimento Negro de Santa Maria, são apontadas pelos seus próprios integrantes, enquanto as categorias nativas o subdividem em outras três, que independem da classe social ocupada: integrantes ligados à resistência, à expressão artística e à expressão política/ideológica.

Os integrantes relacionados à resistência são aqueles que, mesmo sem ter consciência de contribuir para a continuidade da cultura negra, dedicam-se aos trabalhos nos centros de umbanda, nos terreiros e nas escolas de samba. São representados pelas mães e pais de santo, pelos mestres de bateria, pela presidência e integrantes mais antigos das escolas que não têm o objetivo de refletir sobre as questões político-ideológicas. Tais atividades exercidas são heranças da ancestralidade e, portanto, devem mantê-las. Nesta pesquisa, não entrevistamos nenhum integrante desse grupo, pois eles não participam do Movimento Social.

Dentro do Movimento, os integrantes são divididos de acordo com as atividades desenvolvidas. Há aqueles que se dedicam às expressões culturais negras, trabalhando em grupos de dança, de canto e organizando estudos sobre a cultura, preocupados, enfim, com a "preservação do patrimônio negro". A diferença em relação ao grupo relacionado à resistência é que, aqui, os participantes têm consciência de que as atividades desenvolvidas contribuem para a afirmação da cultura negra. Já os ligados à expressão política/ideológica têm

⁴⁷ Ao mesmo tempo que entendemos o fato de as instituições não serem adequadas, lembramos que a Prefeitura Municipal e o governo federal atual (ambos do PT) têm colocado instituições como a Secretaria de Cultura e o Ministério da Educação a favor das reivindicações do Movimento Negro. O governo de "esquerda" tem um papel muito importante na organização do Movimento.

envolvimento direto com as decisões tomadas pelo Movimento Negro, fazem parte de sua coordenação e trabalham, preferencialmente, com as políticas afirmativas.

A proposta teórico-metodológica que organizamos subdivide a categoria do Movimento Social em outras duas, levando em consideração as categorias nativas, mas optando por uma outra divisão. A partir da análise das entrevistas e da observação participante, conseguimos distinguir dois grupos agindo dentro do Movimento: os integrantes de classe média e os integrantes de classe popular. Essas formulações permitem identificar como categoria chave da mediação do Movimento Social a especificidade de cada grupo e, assim, partir para a análise dos dados empíricos.

Esses diferentes grupos chegam a utilizar a denominação de "Movimentos Negros" para indicar a pluralidade. A razão da divisão está, nas palavras dos entrevistados, na individualidade e nos diferentes objetivos que pretendem alcançar. É, então, dentro do Movimento que estão visíveis as divergências envolvendo etnias (negros que defendem o direito de brancos da mesma classe popular) e o conflito de classes (entre negros de classe média e negros de classe popular). A classe popular sente-se preterida pelos membros da Coordenadoria de Políticas Públicas, pertencentes à classe média, por diferentes razões: são retirados das tomadas de decisões; não são convidados a participar das reuniões em que os grupos do Movimento expõem suas dificuldades e necessidades, não têm salas destinadas a seus projetos no Museu Threze de Maio e não foram convidados para ser oficinairos, ensinando as atividades que desenvolvem em seus respectivos grupos. Demonstramos, com esses exemplos, a afirmação da distinção de classe que se confirma no próprio Movimento.

Adicionado à questão da classe, há, dentro da organização social negra, diferentes formas de atuação de seus integrantes. Dessa forma, levando em consideração as principais atividades que desenvolvem dentro de seus respectivos grupos e a classe que ocupam, estabelecemos os critérios de pertença, o que não quer dizer que não possam ter características de mais de um grupo. O que acontece é que determinadas características se apresentam com mais intensidade que outras, em determinados momentos.

3.5.1 Integrantes do Movimento Negro de classe popular

Os entrevistados que classificamos como pertencentes à classe popular definem-se por algumas características próprias, mas que, por vezes, podem compartilhar de características

do outro grupo. São cinco entrevistados que se encaixam nessa definição, todos pertencem à mesma classe e residem na periferia da cidade. Adicionamos, aqui, a informação de que esses entrevistados não se consideram militantes, apesar de a literatura, que se apresenta sobre movimentos sociais e organizações populares, apontar para uma forte consciência social dessas classes e atribuir grande relevo à atividade política na vida dessas pessoas.

O bairro onde vivem, ao qual se referem como "comunidade", caracteriza-se pelas relações de solidariedade, lealdade e identidade coletiva, assim como aponta Martín-Barbero (2003). O bairro é o mediador entre o universo privado da casa e o mundo público da cidade, proporcionando a seus moradores as referências básicas para a construção de um "nós", conformando um local de reconhecimento com suas próprias tradições. De acordo com Hoggart (1975, p. 73), cada um desses pequenos mundos tem um caráter homogêneo e bem definido, tal como o de uma aldeia. "A vida faz-se muito dentro dos bairros".

É também nele que desenvolve a vida pública e se organiza a representação popular (GEORGE, 1983). Para os entrevistados, acaba se tornando um local especial, não só de moradia, mas de convivência e de realizações, ou seja, um espaço cheio de significações.

O lugar é a porção de espaço apropriável para a vida - apropriada através do corpo dos sentidos - dos passos de seus moradores. É o bairro, é a praça, é a rua, e nele se impõe o mundo do vivido, é onde se formulam os problemas da produção no sentido amplo, isto é, o modo como é produzida a existência social dos seres humanos (Ibid., 1983, p. 45).

O vínculo dos moradores ao seu território⁴⁸ social serve como base de sustentação, a qual, embora tenha uma ligação muito forte com as tradições e memórias, passa por uma atualização, sendo, também, a base em que acontecem mudanças nas relações interétnicas, sociais e culturais, ainda que permita a continuação de algumas tradições.

Nessa perspectiva, ganha relevo a análise das diferenças significativas para os integrantes do Movimento, mudanças que transcendem o aspecto estritamente histórico, tendo sido evidenciados os critérios que, ao longo do tempo, foram sendo criados e mantidos pela comunidade para se expressar frente à sociedade envolvente e sobreviver com certa autonomia, "visando a manutenção de um *ethos* próprio" (DOS ANJOS, 2004, p. 9).

O fato de a classe popular residir em bairros e vilas periféricas fez com que sua preocupação fosse direcionada às dificuldades e faltas da comunidade em que vivem, mais do

⁴⁸ O território " é relativo tanto a um espaço vivido quanto a um sistema percebido, no seio do qual se sente em casa. O que dá a condição ao espaço físico, a condição de território, é o "conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos" (GUATARRI E ROLNIK, 2005).

que propriamente às reivindicações do Movimento Negro. Passamos, então, a apresentar a trajetória de cada um dos entrevistados, tendo como foco a ligação com a cultura negra:

Roberto, 30 anos, há treze dá aulas de *street dance*. Se inspira na "raça negra para montar as danças". Fazia parte da Coordenadoria de Políticas Públicas, onde trabalhou durante dois anos no projeto que discutia a implementação de conteúdos da cultura negra nas escolas municipais. Depois de alguns desentendimentos com a coordenação do Movimento, passou a exercer outras atividades e, com a falta de tempo, teve que deixar de participar. No entanto, diz preocupar-se com a causa negra, ainda desenvolvendo alguns trabalhos na COHAB onde reside. É de seu interesse a integração do "pessoal da comunidade", pois estes são "invisíveis" para o Movimento.

Lúcia, 45 anos, dá aulas de canto voluntariamente. Seu primeiro contato com o movimento aconteceu quando ficou grávida da primeira filha, tendo que abandonar o antigo grupo musical que se apresentava em clubes e era sua fonte de renda. Iniciou sua participação efetiva quando teve a oportunidade de conhecer o grupo *Negrinho do Pastoreio*, cantando em um templo religioso. Depois de algum tempo, a coordenadora do grupo a convidou pra trabalhar e reger o coral de mulheres. Hoje ela ensina técnicas vocais e auxilia em outras oficinas oferecidas à comunidade. Quando resolveu entrar para grupo, queria transmitir para as mulheres sua história, contada a partir do preconceito que sofreu, das dificuldades financeiras e da falta de auxílio. O que Lúcia pretende é instruir as mulheres da comunidade para que mantenham os filhos na escola e em outras ocupações, mostrando a elas que negros e brancos têm os mesmos direitos de "melhorar de vida", o que só é proporcionado pelo estudo.

Marina, 49 anos, foi convidada por uma amiga para participar de reuniões que discutiam questões sobre a cultura negra. De uma maneira informal, as mulheres se encontravam em uma das casas da comunidade e debatiam diferentes assuntos. Daí surgiu a idéia de montar um grupo para apresentações. Junto com outras 12 mulheres, Marina confecciona roupas com motivos africanos e escolhe o repertório de músicas afro-brasileiras. Também trabalha como voluntária na comunidade, ensinado artesanato pra as crianças. Não costuma participar das reuniões e discussões promovidas pela Coordenadoria de Políticas Públicas, pois considera que a liderança "pouco tem feito pelas comunidades da periferia".

Helena, 19 anos, começou o envolvimento com a causa negra em 1998. Em um projeto que selecionava alunos de escolas públicas da cidade em uma academia de bailarinos, passou a oferecer aulas gratuitas de dança de rua. Helena foi uma aluna aplicada e, no final do curso, foi convidada pelo professor a continuar trabalhando com a dança. O envolvimento trouxe como consequência, a participação em grupos que também compartilhavam preocupações

relacionadas à cultura negra. Foi assim que iniciou sua trajetória. Hoje, ela dá aulas de dança de rua em duas escolas da rede estadual, para jovens dos 8 aos 18 anos, promove debates sobre a cultura negra e "tenta passar para os alunos, noções de igualdade". Com outros colegas de profissão também montou um grupo próprio de street dance, premiado em concursos no Município e também na região.

Bruno, 19 anos, participa do grupo de percussão *Rosas de Ouro* há dois anos, por influência da namorada e da sogra. Antes, já discutia outros assuntos no movimento estudantil, fazendo parte do grêmio de sua escola. Para ser militante, na sua opinião, deve conviver por mais tempo com outras pessoas, escutar suas idéias e compor suas "próprias concepções sobre a cultura dos irmãos de cor". No *Rosas de Ouro*, ensaia duas vezes por semana e participa de outros debates promovidos na comunidade, organizados pelo grupo *Negrinho do Pastoreio*, que é próximo a sua comunidade. Tocando atabaque, faz apresentações em escolas e eventos, até mesmo em outros municípios.

3.5.1.1 A classe popular

A base popular substancial que compõe o Movimento Negro em Santa Maria reconhece que parte da liderança e das demandas suscitadas pela organização provenham da classe média. Na análise das entrevistas, podemos perceber que o fato de a liderança pertencer a essa classe faz com que a maioria das propostas e reivindicações sofra duras críticas daqueles que pertencem à classe popular, grupo esse que taxa o Movimento como alheio aos seus interesses e incapaz de observar as demandas vindas da "periferia".

Na questão do movimento negro tem aquela coisa de que, porque eu sou um negro que trabalha na Universidade, porque eu ganho mais, tenho o meu canto, e o outro não tem. Então, Santa Maria é muito dividida, mas aqui tem muita gente negra, vai lá na comunidade só pra ver. O que mais tem é negro pobre. Com certeza ocorre essa crítica de que o Movimento Negro é pra uma classe média. (Roberto, 30, popular)

Acho que, no Movimento, tem aqueles que trabalham mais dentro dos escritórios, pensando em leis e protestos e tem aqueles que fazem as coisas efetivamente pras comunidades. Só quem tá trabalhando na comunidade sabe do que ela precisa. (Helena, 19, popular)

O trabalho que essa classe exerce como dona-de-casa, diarista, estudante, professor de dança de rua e pintor está diretamente relacionado à forma de consumir a cultura negra. Como

são profissões com baixa remuneração, não é freqüente ver as mulheres procurarem cabeleireiros para fazer penteados e comprarem roupas ou acessórios com motivos afro, ao contrário do que acontece com as mulheres da classe média, assim como os jovens comprarem revistas especializadas, como as citadas por eles, *Hip-Hop* e *Raça Brasil*. Mas isso não quer dizer que não considerem tais coisas importantes. É que o dinheiro, para essas pessoas, deve ser empregado em necessidades básicas. Além disso, não há locais que disponibilizem esse tipo de publicação adicionando outra diferença em relação aos negros de classe média: assim, deixam de estar "por dentro" dos assuntos que envolvem questões sobre a etnia. E os livros de autores negros a que têm acesso, na maioria das vezes, tratam sobre espiritismo ou falam da religiosidade, o que não chama a atenção dos mais jovens.

Tem coisa muito mais importante pra o morador da comunidade fazer com esse dinheiro do que comprar a revista. (Roberto, 30, popular)

Lá em casa até tem livros de autores negros, mas não gosto muito do tema. Talvez eu gostasse mais de alguns que falem do negro de agora. (Camila, 18, popular)

Na profissão, não têm os mesmos direitos que seus colegas "brancos", na maioria das vezes a Carteira de Trabalho não é assinada, e, mesmo quando investem na carreira, fazendo alguns cursos, não conseguem vagas para trabalhar. Os chefes de família sobrevivem fazendo "bicos" como autônomos, razão pela qual não têm tempo livre para participar dos encontros promovidos pelos grupos na comunidade. As mulheres das famílias desses entrevistados exercem as profissões de faxineira, diarista e servente de colégio, embora algumas delas tenham frequentado cursos técnicos, como o de Enfermagem e o de Segurança do Trabalho, entre outros.

Eu não tenho vergonha do que faço, é bonito, é honesto. Aí eu pensei, é sonhar demais pensar que eu poderia ficar ali, trabalhando, fazendo minha carga horária, tendo meu salário? Então eles têm essa idéia de que nosso lugar é num tanque, na vassoura, porque nas nossas origens a gente fazia isso, mas de graça, né? Tudo bem, hoje pagam a gente pra fazer. Mas a gente tem sonhos. Eu gostaria, se eu fiz um cursinho, paguei por ele, eu gostaria, sim, de ter outras oportunidades. Então eu fico pensando, tu investe, participa de cursos. Eles não dizem não participa porque tu é negra, porque não pode, a lei não deixa. Mas também eles não te dão uma chance. Isso já me enfraquece, já me desfavorece, porque dói na gente, magoa. (...) Se eles pudessem abrir e ver nossa capacidade, a gente não quer tirar o lugar de ninguém, a gente quer igualdade. O que é a igualdade? É o aumento de salário, tu quer trabalhar menos, tu quer a tua carga horária certa, a carteira assinada, teus direitos normais. (Lúcia, 45, popular)

A sociabilidade fica restrita ao bairro. Isso acontece porque os membros das classes populares desconfiam do mundo exterior que lhes parece pouco acolhedor, além de considerarem impossível de enfrentá-lo sem a ajuda do grupo (HOGGART, 1975). As famílias costumam visitar-se nos finais de semana para almoços ou jantares e as rodas de

pagode. Os mais jovens encontram-se com os amigos na rua, pela falta de locais adequados (parques, quadras de esportes, clubes) para freqüentar. Bruno, 19 anos, ressalta que "o pessoal do Movimento sempre leva os amigos pra participar também", e que "de dez amigos, três estão em grupos que discutem a causa do negro".

A gente se encontra na rua ou nas lancherias aqui do bairro. Fica uns dois ou três conversando, aí chega mais um e outro. Assim a gente passa. Mas quando tem alguma coisa lá no grupo, levo 'os irmão' também. (Bruno, 19, popular)

É o que Barbero (2003, p. 281) já apontava sobre os bairros de classes populares, ou seja, que eles "recosturam solidariedades de origens e tramas novas". No caso de Santa Maria, as redes de sociabilidade contam com espaços como a quadra da escola de samba, o salão comunitário e os comitês políticos. As associações e os centros comunitários que congregam os moradores dos bairros lhes oferecem o mínimo de representação frente às autoridades e ao Estado. No caso das atividades do Movimento Negro da periferia, elas não se esgotam no bairro, mas articulam a percepção e a solução dos problemas locais a um projeto social mais amplo, vinculando-se à Coordenadoria de Políticas Públicas.

Como a sociabilidade é o lugar de disputas pelo poder, verificamos que a identidade negra, nesse espaço, é negociada com o pertencimento de classe. Sentem-se iguais diante dos "da comunidade", que partilham da luta e que resistem, apesar das restrições impostas pela falta de dinheiro. Chegam a defender espaços para os "brancos pobres" que também são da comunidade, como a participação destes nas oficinas⁴⁹ oferecidas pelo Museu Threze de Maio.

A cultura popular negra é um "espaço contraditório, um local de contestação estratégica" (HALL, 2003, p. 341) e tem sua base de experiência na memória e na tradição do povo. Analisando essas relações, verificamos que os integrantes de classe popular não fazem parte de clubes ou sociedades, pois as mensalidades não condizem com seus salários. Também se sentem "deslocados", porque os clubes da cidade não são freqüentados por negros. Nas palavras de Helena, ser sócia de um dos clubes do centro da cidade, "nem pensar! É muita humilhação só você lá de negra. Todos ficam olhando. Nem fiz questão de pisar lá dentro. Imagina só, eu lá, sozinha!".

Um dos únicos locais onde as famílias dos negros de classe popular ainda se encontram é a quadra da escola de samba, que promove eventos durante o ano todo. Apenas Lúcia freqüentava os CTGs (Centro de Tradições Gaúchas), onde, muitas vezes, o grupo musical que mantinha com seus irmãos "tocava os bailes gaudérios". Com exceção de Helena,

todos os entrevistados desse grupo têm uma função definida dentro das escolas de samba Unidos do Itaimbé e Barão do Itararé. Marina, além de trabalhar na diretoria da escola, também é ritmista da bateria, assim como Bruno. Lúcia é irmã de "puxador de samba", auxiliando-o nos vocais. Roberto já fez parte de várias alas das escolas de samba e ajuda na composição de fantasias e carros alegóricos.

Os centros de umbanda freqüentados pelas famílias de classe popular também ficam na periferia. Geralmente os familiares (pais, irmãos, tios) são mães e pais-de-santo. Contudo, é nesse grupo que o sincretismo religioso aparece. Algumas famílias são espíritas (Bruno), evangélicas (Roberto e Helena), e católicas (Marina) e, mesmo que pratiquem outras religiões, não deixam de ir aos terreiros, porém com menos freqüência. No terreiro, os usos e os saberes de práticas de cura e benzedura foram sendo reelaborados ao longo do tempo (pela falta das ervas e plantas utilizadas que foram se extinguindo pelo desmatamento e o crescimento da área urbana), mas continuam auxiliando na construção da representação de territorialidade e da identidade negra.

Além da cor, há também barreiras de classe que os fazem desistir de freqüentar certos lugares. Se vão ao centro da cidade, preferem ficar no shopping ou no Calçadão com os amigos. Se vão a locais públicos não se sentem tão discriminados, mas ao freqüentarem as "lojas de marca", por exemplo, são mal atendidos. Os jovens, relacionados à dança sentem-se discriminados também pelo estilo.

Os seguranças ficaram só me cuidando. Só porque eu tava de chinelinho e camiseta. Será que pensaram que ia roubar? (Bruno, 19, popular)

Sempre me dei bem lá na Cohab, até porque trabalho bastante dentro da comunidade e também dou algumas oficinas em outras comunidades. Mas também depende do lugar que eu vou, às vezes a gente não é bem recebido, mesmo trabalhando com a cultura, sendo preto e da periferia, até que o pessoal entenda o que você quer passar, te conhecer, passa um tempo, né? Acho q isso tem a ver muito com o lugar onde você tá, aí você é preto, trabalha com dança, tem um estilo diferente bem original, usa boné, brincos, enfim, tudo envolve, né? (Roberto, 30, popular)

Já fui revistada na praça pelos policiais, só porque a gente tava vestido com roupas do *street dance*. (Helena, 19, popular)

Nas comunidades, há uma rede de solidariedade que está presente para além dos laços familiares, do compadrio e da amizade. Até mesmo o cartão do plano de saúde é emprestado "para os amigos que têm necessidade de consultar o médico". As trocas, os empréstimos e a solidariedade, nas palavras dos entrevistados, são elementos que os distinguem dos moradores do centro da cidade. São esses laços que tentam preencher os papéis do Estado no

⁴⁹ No Museu Threze de Maio são oferecidas oficinas de dança afro-brasileira, de estudos de religião de matriz africana, de

atendimento de suas necessidades. Essas características são nítidas para as classe populares, pois segundo Hoggart (1975, p. 97), "são membros de um grupo, e têm noção de assumir uma atitude de cooperação, amizade e boa-vizinhança em relação aos outros", como podemos perceber nas falas de Bruno e Roberto:

Lá na casa da mãe da minha namorada, ela empresta o plano de saúde pras vizinhas. Muitas vezes, quando as crianças delas tão doentes, é a mãe dela que leva no médico. (Bruno, 19, popular)

Acesso à Internet num cyber na minha comunidade. Assim a gente não precisa gastar passagens, vir para o centro e ainda pagar R\$3,00 a hora, sendo que lá a gente paga R\$1,50 e ainda se for amigo deixa a gente ficar mais. Bem diferente lá do centro, onde quem pode mais tira mais. (Roberto, 30, popular)

Aqui, o sentido que recebe a palavra "comunidade" é utilizado na substituição das palavras periferia ou favela. Os entrevistados sentem-se estigmatizados quando assim denominados em relação ao local onde vivem. Lúcia, por exemplo, relata que mais de uma vez se questionou: "a periferia é geográfica, ou é social? Parece uma coisa pejorativa, que te coloca à margem, marginal", comenta. Ao utilizarem a expressão comunidade, conseguem também se aproximarem de uma visão social, comunitária. Para Roberto, "é bem mais fácil de falar que nós temos um problema comum, as nossas conquistas devem ser comuns, então nós somos uma comunidade".

O preconceito fica restrito ao centro da cidade porque, na comunidade, todos se conhecem e se respeitam. Nas lojas do centro, por exemplo, alguns dos jovens já foram confundidos com ladrões porque têm um "estilo diferente" ou estavam mal vestidos.

A pessoa independente da roupa, mais arrumada menos arrumada, não é isso que diz se ela é um bandido ou não. A gente sabe que os maiores bandidos estão muito mais arrumados que nós, com muito mais charme. (Roberto, 30, popular)

Varia como somos tratados, tem essa coisa com o nosso pessoal. Tu tando arrumadinho, como se diz lá em casa, mesmo que seja com a roupa da cerca dos outros é a conta. Se tá mais ou menos, aí vai reto naquele, né? (Helena, 19, popular)

As diferenças centro-periferia se tornam mais claras quando tomamos, por exemplo, o Museu Threze de Maio como um dos espaços onde é identificado o conflito. Os negros das comunidades, que pertencem à classe popular, aceitam que "brancos" da mesma periferia e classe freqüentem as oficinas oferecidas no local que, na sua concepção, deveria ser um espaço de inclusão social. Reclamam que a coordenação do Museu não vai disponibilizar o acesso nem para todos os negros. Lúcia aponta para a falta de apoio aos artistas da comunidade e gostaria que o Threze de Maio fosse um espaço para esse fim.

Trazem o artista lá de fora e não vêem o artista que tá criado dentro da tua comunidade. Porque os dançarinos de rua, artesãos e os voluntários não têm um lugar pra mostrar seu trabalho? O respeito com o artista, o que é isso? É cultura. Acho que o pessoal que está lá dentro do Museu não podia pensar na individualidade de cada um. Acho que deveria ser uma inclusão social, não só pra nossa cor. Se o Threze é cultura, ele não deve abrir no sentido negreiro. Acho que os nossos antepassados gostariam que ali fosse um lugar de inclusão social para os mais desfavorecidos. (Lúcia, 45 anos, popular)

A gente vê que o pessoal não quer abrir muito espaço. Até mesmo pra gente que é do *street dance*, acho que não querem misturar muito com aquela coisa afro, tem gente que diz que a dança veio dos negros, mas nem por isso o pessoal considera. (...) Fica mais fácil a gente agir nas comunidades. (Roberto, 30, popular)

É que é complicado, o pessoal que vê de fora pensa que se é Museu tá tudo arrumadinho e bem distribuído, mas não é bem assim. Não vai ser como era antigamente, não é todo negro que vai ir lá. (Bruno, 19, popular)

A família de classe popular, muitas vezes, desconhece a atuação dos filhos ou parentes nos grupos em que atuam, dentro do movimento social. Os entrevistados são os únicos em suas famílias a participarem do Movimento Negro. Com a exceção de Roberto, que seguiu os passos da irmã, os outros foram convidados por amigos ou iniciaram o contato com a questão cultural em projetos sociais. De alguma forma, tentavam ficar informados sobre os assuntos que se relacionassem à cultura negra, antes mesmo de participarem do Movimento, como faziam Bruno e os amigos: "quando dava um tempinho, eu e os guris sempre acompanhávamos na *cyber* as discussões sobre as cotas na Universidade, também líamos sobre os cantores negros e suas histórias".

Os entrevistados relatam que seus familiares faziam parte do quadro social do antigo Clube dos "pretos", o Threze de Maio. A família de Lúcia, por exemplo, tinha um grupo musical, contratado com frequência para tocar nos bailes de carnaval, ano novo e debutantes do clube. Marina lembra com saudosismo da época dos grandes bailes e da elegância com que os negros vestiam-se para participar das festas:

A gente ia no Threze de Maio e levava uma vida social porque ali tu podia mostrar teu trabalho, o nosso conjunto da família era sempre contratado pra tocar. Tocamos lá muito tempo. Então eu notava que a nossa vida social era intensa e tava evoluindo muito. (Lúcia, 45, popular)

Você precisava ver, era cada longo (vestido) maravilhoso, todas as mulheres com penteados lindos. A música, os rapazes, a decoração, tudo, dá uma saudade. E, pensando nisso, até meu pai conheceu minha mãe no clube, num desses bailes 'chiques'. (Marina, 49, popular)

As famílias divergem em relação à orientação dada aos filhos, quando eles sofrem algum tipo de discriminação. Helena comenta que os pais não gostam que ela e os irmãos se envolvam em brigas, mas aprendeu que "não se deve levar desaforo pra casa". Então, quando

este tipo de situação acontece, quer explicações sobre as atitudes das pessoas e exige desculpas. Já Roberto ensina os filhos a ignorar tais comportamentos discriminatórios, "se tu ignorar, um dia eles cansam, mas se não acontecer, se defenda, mas educadamente, não vai agir como as pessoas que te ofendem". Lúcia também concorda que a melhor solução é ignorar:

Já chamaram minha filha de encardida. Eu disse pra ela, minha filha, não ligue pra este tipo de comentário. Claro que machuca, que magoa. Não olha tua cor. O importante é o teu estado de espírito. Não deixa as pessoas magoarem teu espírito, não deixa elas fecharem teus sonhos. Tu não é melhor que ninguém, mas não deve abaixar a cabeça. Ignora e não responde. (Lúcia, 45, popular)

O grupo classificado como popular vê a situação social como o principal motivo para a discriminação, discordando da concepção mantida pelo Movimento Negro Nacional, que atribui à subalternidade, a que é relegada a maioria dos negros, à raça. A falta de emprego também é relacionada à posição social e ao local onde residem e, depois, à cor. No entanto, admitem que é possível deixar de ser pobre e ascender socialmente, mas o fato de ser negro vai ser sempre "um peso a mais na vida". Os mais jovens acreditam que com empenho e dedicação aos estudos podem ascender socialmente. Mesmo assim, quando perguntados se pensam que, em ascendendo a uma posição social superior deixariam de ser discriminados, a resposta unânime é negativa. A posição ocupada por esse indivíduos é dúbia, pois ao mesmo tempo em que se referem à classe social para explicar a subordinação dos negros, admitem claramente o racismo.

O que a gente encontra mesmo é negro pobre, é o que mais tem. Até pela questão social, a questão de conseguir empregos, e a gente sabe que é difícil. Eu já tive dentro disso e sei que é complicado. O pobre é bem discriminado. Aí não é coisa só do pessoal negro, o pobre sofre também. Só que a questão do negro continua e vai continuar, e o pior é que a gente não sabe até quando. (Roberto, 30, popular)

Na verdade, tudo o que é diferente o pessoal tá batendo em cima. Também eu vejo mais pela questão geográfica, se eu moro no centro, tudo bem. Agora, se eu moro lá no Beco da Tela, eu já sou discriminada. (Helena, 19, popular)

Acho que é uma questão de classe. Se a pessoa é bem-sucedida não vai ter esse problema. Se tu quer ser um negão bem conceituado, tu tem que tá com roupa de grife, um carro bom, do último tipo, tu é o que tu tens. (Marina, 49, popular)

Em Santa Maria, os negros estão na periferia e, para os entrevistados, é uma das razões pelas quais muitos moradores da cidade desconhecem que uma parcela da população é negra. Os pobres estão em maior número, sendo que as participantes Helena e Marina não souberam responder o questionamento sobre os negros que ascendem socialmente e deixam de lutar por sua etnia, pois alegam que não conhecem e nem têm convivência com negros de "classe alta", os "negros bacanas".

A discussão sobre classes sociais reaparece quando perguntamos se os negros de classe média também vivem na periferia. Os entrevistados afirmam que os negros com melhor poder aquisitivo preferem se afastar da periferia e até sugerem que o status que a classe média ocupa faz com que os negros queiram "ser como os brancos" e freqüentem locais como os clubes no centro da cidade. Só Bruno afirma que, mesmo ocupando classes sociais mais altas, os negros "não esquecem de sua origem".

Se tu perguntar de um clube, eles vão te dizer, eu sou das Dores, porque tu sabe que é um clube de brancos. Então é esse o fato, quer dizer que lá é difícil negro entrar, isso já demonstra alguma coisa, tu já vê a diferença. Ele não quer se ver como ele é, quer ser como um branco, é só ganhar um pouco de dinheiro. (Marina, 49, popular)

Tem negros que tu comenta, fala das origens e eles fogem, eles acham que pra se sentirem iguais têm que agirem como os brancos. E eles não se enxergam, acham errado se enxergarem como negros, só porque têm um pouco mais de dinheiro. Isso nas nossas origens é um problema. O pior é que maioria pensa assim. Mas por quê? É porque eles não resolveram lutar e serem o que são. (Lúcia, 45, popular)

Acho que aqui tem negros de classe média e de classe baixa. Muito pouco se vê os bem-sucedidos, mas que pensam ainda como negros e defendem a causa. (Bruno, 19, popular)

A própria política de identidade está relacionada, de alguma forma, com a classe, pois, para esse grupo, quando aparece a luta, além da etnia, a classe vem à tona como um diferencial a partir do qual se organizam, porque o Movimento não atinge, como deveria, a classe de negros mais desfavorecida .

A principal divergência apontada por esses integrantes do Movimento é a falta de inclusão dos projetos que estão ocorrendo na periferia da cidade, na pauta das discussões da Coordenadoria de Políticas Públicas. Muitos dos projetos não vão ter seu próprio espaço no Museu Threze de Maio, apesar de os participantes trabalharem por essa conquista. Roberto, por exemplo, relata que o Movimento Negro nunca procurou sua comunidade nem teve o interesse de convidar seus moradores a participar de atividades no Museu.

No tempo que eu tava participando do Movimento, lá no centro, o que eu notava é que os próprios negros se discriminavam, e o pessoal se dividia, tinha um grupo ali e outro aqui (...) O pessoal não procura, ah, vamos lá na comunidade fazer uma associação da comunidade negra. O pessoal não vai. Porque eu moro ali na Santa Marta, e logo mais pra cima, tem o pessoal bem de classe baixa. E a gente não vê esse envolvimento com o Movimento lá, o pessoal indo lá, resgatando a comunidade negra pra fazer alguma atividade ou coisa assim. Essa questão do Movimento acho que deveria ter em tudo que é bairro. O que a gente pode fazer é dar uma melhoria, trabalhar com essas pessoas. Se não tem quem explicar e falar as coisas pra eles, vai ser pra sempre assim, tudo vai continuar, com certeza. (Roberto, 30, popular)

Os entrevistados consideram-se ainda muito inexperientes na defesa da causa negra. Ser militante, para eles, demanda muito tempo de estudos e um conhecimento profundo sobre a cultura. Marina aponta para a principal característica de um militante, que é " ter consciência

daquilo que tu tá falando e fazer aquilo que se propõe. Não adianta ir lá e dizer uma coisa, e vir pra casa e fazer outra. Acho que isso tá longe de militar".

Os militantes vão a fundo naquilo ali, dão a cara pra bater. Eu tenho essa cor por causa da genética, né, mas gosto, tenho orgulho, mas sei lá, mas não iria lá no meio, não bateria boca sabe. Eu defendo a causa do meu jeito, eles defendem a causa por todos nós. (Helena, 19, popular)

É tudo estudo. Acho que a gente tem que tá muito por dentro de tudo o que vamos discutir no dia a dia. Tem que ter conhecimentos suficientes pra poder discutir com argumentos. Eu não sou (militante) porque tenho na minha cabeça as minhas idéias, mas, aos poucos, tenho que adquirir os conhecimentos de outras pessoas que estão no grupo pra ter uma idéia própria e bem melhor. (Bruno, 19, popular)

Um dos problemas que interferem no bom relacionamento dos grupos dentro do Movimento Negro é que alguns integrantes de classe média vêm na organização uma forma de alcançar cargos políticos. A individualidade é criticada porque "tem que ter interesse no Movimento, e não a parte. Senão vira uma busca pessoal. Aí vou lá, pego as informações que quero, que me cabem, e caio fora", nos relata Marina. Outro problema é que a classe média negra vê o Movimento muito focado na política de cotas. Para os entrevistados da classe popular, o que eles necessitam do Movimento ultrapassa a discussão sobre cotas - o que requer a causa negra "é muito mais que isso":

Porque o Movimento deve te ensinar que tu não deve se envergonhar e se recriminar por gostar da religião, da música, dos cantos, te reprimir, te fechar e pensar, isso só negro é que faz. Pra ti andar tranqüila, não pensando, ah, vou mudar isso aqui porque isso é coisa de negro, porque tenho que tentar me igualar aos brancos, tem que os imitar. Não é essa minha idéia de Movimento. A minha idéia é de ser livre. Não pra lutar pra que me deixem sentar lá nas Dores (clube) do lado da madame e fazer pose, mas ter liberdade de escolher, sem ser constrangida pela minha cor. (Lúcia, 45, popular)

A organização do Movimento é questionada pelos negros que vivem na periferia. Eles sugerem que a falta de visibilidade não é só uma questão de investimentos financeiros nos meios de comunicação para que veiculem matérias sobre a cultura, mas é a consequência de uma má organização, que não consegue congrega os membros e direcioná-los para um mesmo foco. Individualmente é impossível ter visibilidade, mas, organizados, poderiam atingir o objetivo de mostrar a cultura negra, tanto quanto as outras etnias mostram suas culturas nos meios de comunicação.

Tem só uma meia dúzia de gente organizada. De grupo afro no Museu, só tem as *Dandaras* (grupo de danças afro-brasileiras). O grupo de capoeira se reúne, mas nem sabe porque estão fazendo isso, né, como é que surgiu. Acho que aqui é bem deixado de lado, nem tem tanta procura, até mesmo dos cursos, o pessoal têm deixado de lado (...) É tudo muito fechado em um núcleo, você nem vê o pessoal do Movimento mesmo. (Helena, 19, popular)

Tem muito pouca gente que acredita ainda no Movimento, por isso que ele tá do jeito que tá. Os que já vieram de outros movimentos antigos, os que passaram bastante trabalho porque foi na época da ditadura, esses acho até que cansaram, então eles participam, mas de longe, assim.(...) Falta uma organização geral, porque cada grupo trabalha por si. (Marina, 49, popular)

Acho que o movimento aqui não consegue as coisas porque é muito dividido. Cada grupo quer defender seus próprios interesses e se esquece do todo. Ele perde a união de todos pra brigar pelo objetivo dele. Eles falam, vamos nos mobilizar por tal causa, falando em nome do todo. Aí se organizam, fazem projetos e tal, e, na verdade, o benefício vai ser pra uma minoria. (Bruno, 19, popular)

A luta é individual, até tentam unir, mas a negrada não acha isso interessante, por isso que alguns cansaram de lutar. (Lúcia, 45, popular)

Dentro da classe popular, há divisões entre quem concorda e quem discorda da apropriação da cultura afro por pessoas de outras etnias. Os integrantes que aceitam consideram que, dessa forma, a cultura negra vai estar "se expandindo". Se brancos participam de grupos como a capoeira ou danças afro, legitimam tais atividades, talvez porque o racismo faz com que os negros neguem a si próprios: um grupo de dança ou de canto pelo qual os brancos se interessem, torna-se um grupo importante perante a sociedade racista. Mas há, também, integrantes de classe popular que consideram esse acesso um desrespeito à cultura negra, a qual gradualmente vai se modificando, de acordo com a apropriação que dela é feita.

Até quando vim ver o ensaio de dança afro aqui, por exemplo, eu achei o máximo que tinha umas pessoas loiras querendo dançar, isso demonstra que a cultura vai se expandir, vai chegar nos outros. (Helena, 19, popular)

É que tem pessoal que é negro e quer ser branco, assim como tem pessoal que é branco e quer ser negro. Se tem um grupo afro de danças, por exemplo, não sei se é legal ter alguém mais claro dançando também. Mas se tem um grupo de danças alemãs eu duvido que deixam um negro dançar. Eu acho que a gente tem que se respeitar e automaticamente respeitar nossa cultura e o que somos, né, então vamos manter a cultura entre os negros. (Roberto, 30, popular)

Para as comunidades negras da periferia, a participação no Movimento contribui na questão da auto-estima. Trabalhos voluntários feitos nos projetos fazem os participantes sentirem-se úteis para sociedade. Também assumem as reivindicações feitas na comunidade, pois não há uma representação política efetiva e, na opinião dos entrevistados, essa situação é recorrente em todo o país.

Aqui, em Santa Maria, não tem ninguém que defenda a causa negra. Não que nem nos EUA, que teve o Martin Luther King, que defendeu e deu a alma por eles. A gente vê assim, alguns negros, por exemplo o ministro da Cultura, o Gilberto Gil. Ele é negro e podia se mexer mais e fazer mais pelos negros. No país todo, acho que nenhum Estado tem realmente quem defenda. (Roberto, 30, popular)

Não tem políticos como deveria. A Ivonete (ex-vereadora na cidade pelo PT) é um exemplo. Ela pegou uma carona no Movimento, foi com a ministra e não olhou mais pra trás. Cada um entra, pega a dele e não olha pra trás. Ela reuniu todo o pessoal do Movimento pra votar nela. Fazia até jantares e o pessoal do Movimento apoiou, mas ficou sem a ajuda. (Marina, 49, popular)

A divisão de opiniões também acontece quando o assunto é política. Apenas Marina elogia o governo do Partido dos Trabalhadores (PT). Ela é filhada ao partido e a filha faz parte de um dos programas oferecidos pelo governo federal, o *Primeiro Emprego*, no qual participou de um estágio em uma empresa da cidade e agora espera pela contratação efetiva. Os outros integrantes criticam a administração municipal atual (do Partido dos Trabalhadores), comparando-a com as administrações passadas, de outros partidos.

O Lula deu muita abertura pra todo o tipo de gente, pro popular, pro povo. Acho que os governantes que tiveram até agora, não deram nada disso. Pro Movimento acho que ele foi o melhor deles. (Marina, 49, popular)

Essa administração não faz nada aqui na periferia. Lembro de como tudo era mais organizado na administração do doutor Farrét (ex-prefeito do PP). (Lúcia, 45, popular)

Quando os mais jovens precisam sair dos bairros onde moram, para estudar ou trabalhar, sentem dificuldades de fazer novas amizades. Alguns, por preferência ou necessidade, freqüentam as escolas com supletivo. Em Santa Maria, muitas escolas estaduais vêm oferecendo esse serviço, o que muito facilita para os moradores da periferia, pois não precisam deslocar-se até o centro da cidade para freqüentar as aulas.

Para esse grupo de entrevistados, a escola suprime alguns conteúdos relacionados à cultura negra. A imagem do negro está sempre ligada ao escravo nos livros escolares. Dessa forma, a única auto-imagem a que têm acesso, traz problemas para jovens e crianças. Não é ali que aprendem sobre as tradições e nem onde se inicia o gosto pelo tipo de trabalho que desenvolvem no Movimento. Em pesquisa realizada com docentes de escolas municipais do Vale do Rio Pardo⁵⁰, R/S, Silva (2006) conclui que o diferencialismo “Nós-Eles” está presente quando se trata da obrigatoriedade dos conteúdos sobre a cultura negra nas escolas daquela região. A História dos afro-descendentes é tratada como um evento à parte, deslocado da história “normal” e curricular, como “um adicional estereotipado, traduzido na idéia da contribuição do 'Outro' para a cultura do 'Nós'”. Fica evidente a noção de espaços culturais concedidos no discurso da tolerância, que agrega à matriz cultural hegemônica a contribuição de culturas consideradas subalternas. Principalmente os entrevistados que têm filhos nas escolas partilham desse pensamento:

Tem muita coisa que poderia ser comentada lá e não é. O meu filho mesmo, tava dizendo que a professora ensinou que os negros foram escravos, mas que os índios também e dali já partiu pra outros assuntos. Não ficou naquele tema, e se poderia trabalhar bastante sobre o negro, em temas diferentes da escravidão. (Roberto, 30, popular)

No Movimento, aprendi o que a gente não passava na escola. Nem tinha noção dessas coisas porque a gente mal falava sobre a escravidão. Agora que eu tô assimilando minha história, minha infância, porque eu não tinha nem conhecimento do que tava acontecendo. Agora me dou por conta. (Marina, 49, popular)

Quanto à discussão que envolve a reserva de vagas para negros na Universidade Federal de Santa Maria, percebemos que os entrevistados que têm uma ligação mais forte com integrantes do Movimento pertencentes à classe média são favoráveis às cotas.

Claro que tem aquele preconceitozinho do negro é isso, é aquilo, mas isso é bobagem. Agora, com as cotas, poder entrar na faculdade e de se tornar um doutor se quiser, isso que pra mim é maravilhoso. É um instante pleno de se igualar. O negro não vai deixar de ser negro, mas ele vai se sentir feliz, evoluindo, igual. Ele não vai se sentir discriminado. (Lúcia, 45, popular)

Em todos os lugares, quero cotas. Acho importante, é uma oportunidade. Cada pessoa quer seguir um caminho, então não é só as cotas na Universidade que valem, acho que em todos os setores. (Marina, 49, popular)

Sou favorável a todo o tipo. Acho que é uma forma de reparar por aqueles que trabalharam, lutaram e não conseguiram. Quem sabe a gente possa dar valor pras coisas. (Bruno, 19, popular)

Já os que não têm esse contato se opõem às cotas, ressaltando que é mais uma forma de autodiscriminação. Marina conta que os vizinhos não querem que os filhos entrem na Universidade pela reserva de vagas, "eles acham que é esmola". Roberto não concorda com o sistema de cotas, pois considera que o investimento deveria ser feito na escola, nas séries iniciais, onde está a causa principal da má preparação dos jovens negros. Helena é a única que ainda não se decidiu se apóia ou não a reserva de vagas, apontando aspectos positivos e negativos dessa conquista.

Não sou a favor de nenhum tipo de política de quotas. Isso já uma discriminação. Vai trazer mais problemas e atrasar mais ainda as coisas pra gente. Eu não queria estar na Universidade pra falarem olha, ele tá lá porque ganhou uma bolsa, porque senão não taria ali, diferente dos outros que batalharam, estudaram, estão ali por mérito. Essa da escola seria interessante, tinha que ter a preparação desde a escola, pra chegar no final e ter a certeza de que ele tá pronto pra entrar na Universidade. (Roberto, 30, popular)

É bom porque vai incentivar as pessoas a concluir o estudo, mas, ao mesmo tempo, tem gente que não consegue porque trabalha. Ruim porque já vão chegar sendo apontados, tu entrou por causa da cota, não porque tu merecia. Aí, se tu for tirar a vaga de alguém que estudou muito mais que tu, que teve notas maiores, só por causa da tua cor, também é um lado bem chato disso tudo. (Helena, 19, popular)

⁵⁰ Região onde a maioria dos habitantes tem descendência germânica.

Na opinião do grupo, o sistema de cotas não resolveria o problema da exclusão, seria apenas mais um programa assistencial do governo, um paliativo comparado ao *Fome Zero*, mas que não atingiria a maioria dos negros do país, que não tem acesso à Universidade.

No que se refere à relação negros e brancos, a maioria dos entrevistados não concorda que o Rio Grande do Sul seja reconhecido como o "estado da imigração italiana e alemã". Dificilmente fazem menção aos imigrantes e, quando apontam para a discriminação ou para a expropriação, o confronto é entre negros e brancos, sem uma distinção específica.

Há uma identificação com a cidade. No trabalho com a dança (Helena e Roberto) ou com a música (Bruno e Lúcia) são respeitados e reconhecidos por outros profissionais, sentindo-se confortáveis em frequentar espaços relacionados à cultura em Santa Maria.

Até não vejo tanto essa diferença de Santa Maria ser reconhecida por ser uma cidade de italianos e alemães, mas pode ser que a comunidade até pense assim. Mas pra mim é bem tranquilo, eu não percebo muito isso individualmente. (Roberto, 30, popular)

Eu não sinto isso de discriminação. Porque o local que a gente ensaia é de propriedade do dono do Esportivo (clube), que é frequentado por descendentes de italianos. E o grupo foi convidado pra desfilar entre eles, em carro aberto. Eu acho que eles estão abrindo espaço pra gente mostrar. Eu não tô sentindo bloqueio. Pelo contrário, eles procuram, as escolas nos procuram. Então eu não sinto essa diferenciação. (Lúcia, 45, popular)

Não há grandes conflitos entre as etnias. Para Marina, "o pessoal é da política do não se envolve, não se mete que assim não dá polêmica". Mas na "colônia" o preconceito é maior e, para Bruno, a explicação está na falta de estudo das pessoas que moram no campo.

Tenho, por exemplo, um time lá da Vila, e a gente joga assim pra fora, tipo Três Barras (distrito de Santa Maria). E tem muito alemão e italiano ali. Alí se tu não for alemão tu é negro, independente da cor. Mais pra fora da cidade, tem muito preconceito ainda, mais pra dentro, é muito pouco. E são mais os homens que têm preconceito, ficam chamando 'ô negão!' (Bruno, 19, popular)

Quando referem-se aos brancos, a primeira comparação feita é em relação à expropriação de direitos, bens simbólicos e materiais que sofrem, e que são camuflados pela idéia de que "somos todos iguais e temos os mesmos direitos". Os entrevistados acreditam que os brancos pensam dessa forma, pois também querem tirar proveito de qualquer benefício que possa ser dado aos negros. Para Guimarães (2002), é uma espécie de vício de nosso povo, de pegar carona sem dividir os custos. A divisão entre negros e brancos está presente em nosso cotidiano, ainda que outras formas de classificação pareçam escondê-la. Afirmar que ninguém sabe quem é negro no Brasil, significa dizer que:

(...) políticas que levam em conta a autoclassificação racial serão burladas por pessoas que gostam de levar vantagens em tudo. Parece claro que a estratégia de se definir como 'preto' ou 'negro', como qualquer estratégia, implicará em vantagens e

desvantagens desde que o Estado garanta a coerência da autoclassificação" (GUIMARÃES, 2002, p. 74).

3.5.1.2 Apropriações da mídia

Os entrevistados do grupo popular só têm acesso à programação da TV aberta, contando com cinco canais: a Rede Globo, que retransmite a RBS TV, a Rede Record, retransmissora da TV Pampa, a TV Educativa, a TV Bandeirantes e o SBT. As novas tecnologias aparecem pouco no cotidiano desses receptores, como a Internet, que só é acessada na casa de amigos ou nos *Cybers* na comunidade.

A partir do material recolhido durante o trabalho empírico, vamos descrever como os receptores sentem-se representados na programação local, regional e nacional. O Movimento Negro e os grupos ligados à cultura afro têm seu espaço nas produções locais da televisão, tanto na *RBS TV* quanto na *TV Pampa*. A diferença apontada entre elas é que, na afiliada da Globo, o tempo destinado aos assuntos locais dá mais ênfase a outras etnias que não a negra. Mas quando os militantes ligados à Coordenadoria de Políticas Públicas "trabalham e mostram resultados" têm um espaço garantido entre as matérias veiculadas. Isso não acontece com todos grupos que trabalham na periferia. Apenas Helena e Roberto sentem-se representados com seus grupos de dança. Já a *TV Pampa* destina um tempo maior para falar dos problemas enfrentados pela população local, inserindo aí, "a luta do povo negro". Nos jornais *A Razão* e *Diário de Santa Maria*, o espaço concedido à cultura negra, na opinião dos entrevistados, é maior que o da televisão.

Meu grupo, mesmo, já saiu um monte de coisas a respeito. Quando a gente sai pra dançar fora da cidade, depois sempre somos chamados pra dar entrevistas. (Helena, 19, popular)

É claro que não temos cadernos especiais, como outras etnias, mas a imprensa mostra o que tá sendo feito, pelo menos pelo Movimento lá do centro. (Marina, 49, popular)

Sempre, quando a gente chegou pra pedir espaço pra divulgar as apresentações, a gente sempre conseguiu, tanto no *Diário* como na *A Razão*. Acho que eles não distorcem as coisas, pois sai tudo como a gente quer. Na TV é mesma coisa, quando tem campeonatos de dança a gente aparece, mas menos que no jornal. (Roberto, 30, popular)

Embora os negros tenham representação na mídia local, a comunidade onde vivem "não tem a mesma sorte", e quando o bairro ou a vila "aparece" na televisão, não é por boas

razões. Lúcia comenta que os telejornais "mostram o morro, praticamente alertando as pessoas para que não subam, porque andam assaltando ali". Para ela, essa é uma matéria que fala sobre a comunidade, mas não gostaria que fosse retratada apenas dessa maneira.

Da programação regional, citam alguns programas realizados pela *RBS TV*, como os episódios de *Fazendas Gaúchas*, série que mostrava as fazendas de charque do Rio Grande do Sul, onde o trabalho era escravo. A pesar do gaúcho ser o tema central, o negro também foi lembrado como parte da cultura do Estado. Lúcia refere-se a uma reportagem especial produzida pelo telejornalismo da emissora, que percorreu todas as regiões do país, mostrando como a religiosidade negra ainda estava presente. Das produções regionais, Helena e Roberto costumam assistir *Hip-Hop Sul*, na TV Educativa, único programa no estado que "mostra a música e dança dos negros".

Dentro da programação nacional, surgem comparações de como o negro é mostrado no Rio Grande do Sul, e como ele é mostrado na Bahia, tida como um referencial da visibilidade da cultura negra.

Tu vê só na Bahia. Como é lindo lá, as pessoas respeitando nossa cultura. Acho que ninguém tem vergonha de ser negro. (Marina, 39, popular)

Acho que aqui é diferente. Lá pra cima aparece. Eles mostram que tá evoluindo, que a nossa cultura lá tem êxito, que é muito unida, que eles lutam juntos. Os negros de lá aparecem na novela, no jornal. Tu acha que se fizerem uma novela aqui do Sul o negro vai aparecer? (Lúcia, 45, popular)

Em outros estados também não há espaço na televisão para mostrar os projetos realizados pelos grupos ligados ao Movimento Negro. O que aparece é descontextualizado, e "não mostra os objetivos dos projetos", ou as "dificuldades enfrentadas". Helena dá um exemplo:

Vai um programinha de meia hora lá mostrar um baita projeto, como lá em Minas Gerais, que eles têm o balé de rua, que é pra negros, super bonito o projeto, e eles mostram bem ligeirinho, e tu não consegue entender como é que eles conseguiram pra então tentar fazer aqui também, mas eu acho que é por que eles nem sabem o quanto pode ser importante mostrar isso. É dessa forma que, por exemplo, tu tira crianças da rua e da um futuro melhor.

Comparando as representações que fazem da visibilidade negra na programação local, regional e nacional, temos que apenas a *RBS TV* e a *TV Pampa*, emissoras de Santa Maria, satisfazem os receptores nas representações sobre a cultura negra e o Movimento Negro. Já a *RBS TV* do Estado prioriza a identidade do gaúcho, homogeneizando as singularidades de outras identidades, que são encobertas sob a denominação gentílica do gaúcho. Na programação nacional, os negros são desqualificados e sempre vinculados à pobreza e à violência. Os resultados sugerem que, apesar de os entrevistados perceberem pequenas

mudanças qualitativas no retrato que a mídia faz dos afro-descendentes, a afirmação de que a maior parte das imagens ainda é estereotipada e bastante negativa persiste.

3.5.2 Integrantes do Movimento Negro de classe média

Em sociedades multiculturais, em que o convívio de diversas etnias em um mesmo espaço ou território é evidente, o agenciamento das identidades tende a reforçar uma tendência comum em torno da identidade cultural. Na mesma direção, Silva afirma que "na perspectiva da diversidade, a diferença e a identidade tendem a ser naturalizadas, cristalizadas, essencializadas" (2000, p. 73). É assim que o "Outro" é admissível, desde que se mantenha em seu lugar, em seu espaço destinado. É contra esse tipo de pensamento que os integrantes do Movimento Negro, da classe média, atuam com mais intensidade. Querem mais é que a diversidade apareça e têm como objetivo alcançar a igualdade de direitos, mas "não ser iguais aos brancos".

No grupo de classe média, os integrantes participam, desde muito cedo, de alguma forma de militância, como a estudantil ou em partidos políticos de esquerda. Todos, com exceção de Maria, estão envolvidos com a coordenação do Movimento local e participam ativamente das discussões e decisões tomadas pelo Movimento Negro Nacional, compactuando com as suas prerrogativas. São negros de classe média, que residem no centro da cidade ou em bairros centrais e têm um grau mais elevado de estudo. Os mais jovens estudam em colégios particulares ou freqüentam cursos superiores, enquanto os mais velhos são especialistas, mestres e doutores.

O fato de só terem o poder cultural (títulos acadêmicos) a sua disposição, e não os meios de produção, coloca-os simbolicamente à parte das classes mais baixas, mas também da classe alta. Para Eder (2002, p. 240), o grupo compreende "aqueles que não falam como uma classe, mas em favor de uma classe social". Preocupam-se com os desamparados, mas não são os desamparados e, portanto, "ficam entre a cruz e a espada". A classe média não é a classe alta e, conseqüentemente, está fora e sem acesso ao topo, pois não detém o poder de tornar suas necessidades legítimas e aceitas. Mas, por outro lado, devido a seus empregos garantidos pelo Estado (pois, segundo Eder, a classe média negra ocupa cargos públicos) também não fazem parte das classes populares, podendo estabelecer como verdadeiras suas próprias

necessidades. Segundo o autor, o destino da classe média depende muito do conflito entre "senhores e servos".

Conforme Florestan Fernandes (1978), pertencer à classe média dá aos negros outras possibilidades e avaliações do preconceito de cor, pois podem apoiar-se nas garantias oferecidas pela condição de classe para atingir fins que não condizem com sua condição racial. Além disso, são capazes de defender melhor seus interesses sociais em busca de garantias no estilo de vida, das concepções de mundo que defendem e das oportunidades de mobilidade social.

Passamos, então, a apresentar os entrevistados, bem como suas trajetórias no Movimento Negro:

Para Maíra, 35 anos, a capoeira foi a primeira identificação com a cultura negra, aos 17 anos. Praticada nas aulas de Educação Física do ensino médio, também foi fundamental para escolha de sua carreira. Antes, teve todo um envolvimento com a escola de samba, mas acredita que este não é um local onde se discuta a negritude. Com a capoeira se descobriu como sujeito histórico e, a partir de então, filhou-se ao Partido dos Trabalhadores e militou no movimento estudantil de esquerda, discutindo a posição da negritude. Depois ocorreram os primeiros contatos com a dança e o vestibular para Educação Física. Dentro da Universidade, trabalhou com a temática negra durante os quatro anos em que frequentou o curso e fez parte da executiva nacional de Educação Física, sempre atuando a favor da questão do negro. No mestrado, propôs a capoeira como conteúdo de Educação Física, ou seja, vislumbrava uma possibilidade de inclusão da cultura afro nos currículos escolares. Hoje ela faz doutorado, no qual apresenta perspectivas sobre as políticas de ação afirmativa. Toda a construção da militância, para Maíra, não iniciou na negritude ou no Movimento Negro, mas começou no movimento estudantil de esquerda. Sua própria relação com o Movimento Negro é "um pouco dolorosa" porque "ancestralidade" tem uma grande dificuldade em aceitar novas lideranças, ou seja, a juventude. Este foi um dos problemas enfrentados por Maíra, pois, segundo ela, "a ancestralidade não gosta de passar o cajado", o que é recorrente também nos partidos de esquerda. Na Coordenadoria, onde também atua, busca identificar as demandas do Movimento para tentar implementar políticas públicas. Nas reuniões semanais com outros integrantes, discute a questão das demandas, as estratégias de luta e socializa o que cada entidade, cada associação negra está fazendo no município. Também atua em um projeto de formação política para jovens no Museu Threze de Maio, com a presença de lideranças locais, regionais e nacionais, para que a juventude negra reflita sobre seu "papel na transformação da sociedade".

Laura, economista, 27 anos, atuava no movimento estudantil desde os 16, fazendo parte do Grêmio da escola. Começou a participar do Movimento Negro em 2003, a convite da Coordenadoria de Políticas Públicas para que auxiliasse no levantamento sociocultural feito na comunidade quilombola de São Miguel, no município de Restinga Seca. Sua proximidade com a comunidade (o pai migrou da comunidade quilombola para a cidade) facilitou a composição dos laudos antropológicos⁵¹ que resultaram no reconhecimento de São Miguel como remanescente de quilombo. Além de defender os direitos dos negros dos quais descendem seus pais, Laura ressalta que o trabalho lhe permitiu o conhecimento das "histórias, luta e sobrevivência do antepassados" que nem sabia ter. Durante os dois anos em que trabalhou na comunidade, juntamente com outros integrantes do Movimento Negro local, realizou um grande número de entrevistas, foi em busca de documentos e certidões dos moradores, trabalhando na organização de todo o material coletado. Fora da comunidade, também participou de palestras e reuniões promovidas pelo Movimento Negro, por ocasião da adoção da política de cotas na Universidade Federal de Santa Maria. Atualmente trabalha como voluntária nas comunidades quilombolas da cidade, com o objetivo de, também, elaborar os laudos antropológicos.

Sílvia, 53 anos, é militante desde 1984 e começou o que chama de "luta pessoal" nos partidos de esquerda. Por influência do curso de História, freqüentado na Universidade Federal de Santa Maria, sentiu-se atraída pela "história não contada dos negros brasileiros" e entrou para a militância. A indiferença enfrentada no trabalho e os privilégios dos colegas também contribuíram para a entrada no Movimento. Hoje, Sílvia coordena o Projeto *Negrinho do Pastoreio*, que é recente (2002), e tem como objetivo dar visibilidade à comunidade negra. Funcionando no bairro Itararé, ocupa um salão emprestado e abriga vários núcleos como o de percussão, os tocadores de atabaque, o coral composto só por mulheres negras, além de oficinas oferecidas à comunidade negra, com o objetivo de geração de trabalho e renda. A educação também é prioridade no projeto. As coordenadoras desenvolvem trabalhos junto a escolas do município, onde a negritude é tematizada nas mais diversas discussões.

Carla, estudante universitária, 21 anos, também foi integrante de Grêmios estudantis e, hoje, participa dos trabalhos na Coordenadoria de Políticas Públicas. Na procura de um estágio, conseguiu uma vaga pra trabalhar na secretaria da Coordenadoria. Além disso, busca acompanhar de perto todas as discussões cujas pautas se referem à educação, ou seja, à implementação de conteúdos da cultura negra em escolas do município. O pai foi a grande

⁵¹ Os laudos foram realizados a pedido da União Federal, numa parceria com a Fundação Cultural Palmares e o Estado do Rio Grande do Sul, executado por meio da Secretaria do Trabalho, Cidadania e Ação Social.

influência para que iniciasse o envolvimento com o movimento social, pois a família sempre foi sócia do antigo "clube para negros". Com a idéia de revitalizar esse espaço, seu pai passou a fazer parte da tesouraria da associação dos Amigos do Museu Threze de Maio, onde, futuramente, Carla tem pretensões de organizar um curso pré-vestibular gratuito para os negros.

Camila, 18 anos, é filha única de uma bancária aposentada e participa do coral de mulheres negras do projeto *Negrinho do Pastoreio*. Não se considera uma militante, mas se envolve com o trabalho desenvolvido pela mãe, coordenadora do projeto. Desde criança convive com reuniões do grupo em sua casa. A maioria das integrantes a viu crescer, então, as discussões a respeito da cultura negra fazem parte de seu cotidiano. Com a mãe, dá oficinas de capoeira e danças afro para as crianças da comunidade e, também, participa dos debates promovidos pelo grupo nas escolas estaduais e municipais de Santa Maria.

Joseane, museóloga, 39 anos, formou-se em História e, depois de retornar a Santa Maria, iniciou uma especialização em Museologia. Foi quando vinculou-se ao Movimento Negro, pelo interesse em auxiliar na restauração do Museu Threze de Maio, antes freqüentado por seus pais. Para ela, a filiação em um partido de esquerda foi a base para sua participação futura no Movimento Negro. Há seis anos como militante, participou da organização de congressos sobre a cultura negra, como o Primeiro Encontro de Clubes e Entidades Negras, e também trabalha com pesquisas a respeito de entidades sociais, mantendo contato com outras organizações da região central do Estado.

Sua filha Silvana, 16 anos, por influência da mãe, participa ativamente dos grupos de discussão sobre cotas e políticas afirmativas que beneficiem a população negra. Além de trabalhar como voluntária em ações como cursos de dança e penteados afro para crianças, ela produz e encena peças de teatro, como *Assuma sua Negritude*, em cartaz no Teatro Threze de Maio, com apoio da Lei de Incentivo à Cultura (LIC). Silvana expõe sua ligação com a etnia através das roupas, dos penteados e turbantes que usa no dia-a-dia.

3.5.2.1 A classe média

Os participantes do Movimento dessa classe têm nível escolar elevado e, por freqüentarem a Universidade e conseguirem manter um padrão de vida de classe média, são taxados como um movimento que é alienado a respeito das classes subalternas. Além disso,

são acusados de abandonar o "mundo dos negros e entrar para o mundo dos brancos", conforme demonstra o depoimento:

O grupo é composto por pessoas que conseguiram ter um pouco mais de acesso ao estudo, sendo que, muitas vezes, as pessoas dizem que esse é um movimento elitizado e que só fica na teoria, isso tem também. E que não vai lá na periferia, mas eu vou te dizer, é formado por bastante gente que tem o nível superior, mas isso eu não acho ruim, porque muitas as conquistas que a gente tem hoje são realmente porque tu entrou na Universidade e sabe onde tu quer chegar, é garantido por isso. Se tu entrou na Universidade, tu passa a fazer parte do mundo branco. Porque quem está lá, 98% são brancos, o público que não é negro. E aí, às vezes, tu é taxado de uma elite, porque tu tá junto daquela elite. Então é uma faca de dois gumes, né? (Joseane, 39, média)

O movimento pode ser elitizado, dizem os entrevistados, mas a atuação desse grupo "vai chegar lá na ponta". Como exemplo, apontam-nos os educadores negros que, com formação superior, elaboram os conteúdos a respeito da cultura negra a serem incluídos nas escolas. Estes conteúdos vão chegar até os filhos dos negros de classes populares, estudantes das escolas públicas. Então, o movimento "pode até parecer elitizado, mas não trabalha só pela elite", comenta Maíra.

Fazer parte da classe média não foi uma herança familiar para esses entrevistados. Vindos de famílias pobres, ascenderam socialmente graças a seus títulos acadêmicos e profissionais, na maioria das vezes, assumindo cargos em empregos públicos. São doutoranda, museóloga, economista, bancária aposentada e estudantes. Carla, Camila e Silvana fazem parte da segunda geração pertencente à classe média.

Apontam para diferenças entre os negros de classe média e negros de classe popular, falando sobre as dificuldades que os mais pobres encontram para conseguir trabalho, cuidar da saúde e dar uma boa educação aos filhos. Não se consideram "iguais aos brancos", mas, também, não se comparam à maioria dos negros, para os quais a pobreza é um agravante, pois "além de negros, são pobres". O estudo é o principal diferencial entre eles:

Sou uma mulher negra, diferente da maioria das outras mulheres negras que fazem parte da sociedade brasileira, porque eu sou aposentada, eu tenho uma filha só, tenho curso superior, e tive um bom emprego. Então eu tive oportunidades que se assemelham mais às oportunidades dos brancos, não é regra geral das mulheres negras. Mas como é que ela conseguiu? O estudo é claro. Então eu sou uma mulher negra, uma exceção de todo aquele contexto das mulheres negras, da grande maioria delas, pois moram na periferia, não tiveram acesso ao estudo, têm uma quantidade enorme de filhos, vivem abaixo da linha da miséria, então é uma coisa assim bem diversa. Essa sou eu, a exceção. (Sílvia, 53, média)

Eu, ainda bem, tive uma infância maravilhosa, uma vida muito boa, que não me falta nada, tenho coisas em casa que meus pais não tiveram. Cada um tem seu celular, a gente tem computador, cada um tem sua televisão, temos coisas que a maioria dos negros não têm. (Carla, 21, média)

O que acontece é que eu estudo em uma escola que é particular, e dentro da escola eu sou a única, dentro da minha sala e entre outras turmas. Os mais pobres não tem essa possibilidade, o que acaba sendo o nosso diferencial, estudar. (Silvana, 16, média)

A estratégia que eu uso pra mim é estudar. Estudar e me formar, não ser uma alienada. É uma maneira de eu me destacar, de eu me diferenciar. (Laura, 27, média)

A mesma diferença apontada ocorre quando se referem à periferia ou comunidade como o lugar onde os negros sofrem maior discriminação por parte dos brancos. A classe e o local onde vivem potencializam a discriminação, na opinião dos entrevistados. Por outro lado, é também na periferia que os negros têm maior ligação com as tradições da cultura negra, devido à localização das escolas de samba e dos centros de umbanda, como nos responde Maíra ao falar da escola de samba, referindo-se aos integrantes como uma comunidade: "é a comunidade que vai ali, acaba que a escola é a comunidade, as duas funcionam da mesma forma". Outra diferença apontada é que, nas comunidades, os laços de solidariedade são bem mais fortes, o que não acontece no centro da cidade, ou, como no caso de Laura, que reside em um bairro atravessado por rodovias, a organização espacial impede a criação de espaços que permitam os laços de solidariedade. "Ainda mais se tu é negro, nenhum vizinho vai ter tempo e nem vontade de te convidar pra frequentar a casa dele".

Sofrer discriminação independe da classe a que pertencem, pois é um fato comum para as entrevistadas deste grupo. Quando crianças, é da escola que vêm os apelidos; depois, na Universidade, o grande problema fica por conta das cotas, ou seja, quando ingressam através da reserva de vagas. E, no trabalho, apesar de mais sutis, os atos de discriminação também aparecem. É que o "negro que sobe", como diz Fernandes (1978) tem que travar uma luta heróica para desfrutar o que está ao alcance de sua posição social. E foi a participação no Movimento, segundo Joseane, que "abriu os olhos pra discriminação, porque, muitas vezes, não se percebia que estava sendo discriminado".

Na escola, quando criança, eu não tinha nome, tinha apelidos. Um dia, numa loja, eu, um primo e meu irmão estávamos esperando minha mãe. Como era frio, os meninos estavam de tocas. Uma vendedora veio e começou a fazer sinal para o segurança. Quando viram minha mãe chegando, logo saíram de perto. Outro dia voltei na loja e falei com a menina. Ela ficou tão constrangida que nem sabia o que fazer. Inventou várias desculpas, mas fiquei muito chateada. (Carla, 21, média)

Minha prima entrou na universidade pelo PROUNI (Programa Universidade para Todos) e todo dia tem que ficar escutando piadinha, até de professor. (Laura, 27, média)

Eu não sou racista porque trabalho com uma negra. Acho que era isso que diziam meus colegas de banco. Mas eu sentia um tratamento diferenciado, não era só uma colega de trabalho. Era uma colega negra de trabalho, ou melhor, era uma negra colega de trabalho. E isso sempre ficou bem claro. (Sílvia, 53, média)

A família teve grande influência na militância. Pais, irmãos e parentes mais próximos já eram engajados, de alguma forma, no Movimento. Outra razão da participação foi a presença constante da cultura negra nas famílias, desde familiares vindos de comunidades quilombolas até Babalaorixás⁵² ou Ialorixás⁵³. Para Silvana e Carla, o trabalho desenvolvido pelos pais, tanto na Coordenadoria de Políticas Públicas como na reestruturação do Museu Threze de Maio é um exemplo a ser seguido. É com os familiares que discutem as propostas do Movimento, sendo este um assunto recorrente nos horários livres, em que todos os membros da família estão em casa.

Já o trabalho, para os entrevistados desse grupo, é uma maneira de se manter em igualdade com os brancos, de mostrar como também são capazes. O trabalho dignifica e faz sentirem-se cidadãos. Porém, grande parte das mulheres já foi discriminada no ambiente de trabalho. Segundo Sílvia, não é fácil ocupar um espaço que sempre foi destinado aos brancos: "eles passaram a vida toda esperando que eu pedisse desculpas, como se aquilo que eu fazia fosse a coisa mais fora do comum. Desculpa se eu estou estudando, desculpa se eu estou fazendo curso superior, com licença que quero fazer meu trabalho".

Nas palavras dos entrevistados de classe média, a luta dos negros, no estágio em que se encontra, apesar de garantir alguns ganhos para as novas gerações, tem "uma caminhada atrasada em relação a outras etnias". A situação socio-econômica que enfrentam hoje é reflexo do passado escravo e a conseqüente expropriação dos bens (materiais e simbólicos). Essa visão é compartilhada com a TV, cujo discurso geralmente retrata o atraso.

Qual é o bem que hoje eu tenho, bem material? Nenhum. Mesmo eu tendo curso superior, custa a coisa chegar pra ti chegar lá na frente. Hoje eu tenho colegas militares aqui, são PMs (policiais militares) temporários, mas têm carro e casa própria, e a gente olha e pensa, mas que diferença! E de onde vem essa diferença? Por que a família é outra, a caminhada é menor, são 300 anos na frente da minha família. Eu não tenho casa própria. Que bens meus avós me passaram? Materiais, nenhum. E eu tenho colegas que têm terra, têm isso e aquilo, mas porque a história é outra. As pessoas olham pra mim e perguntam por que eu não tenho carro melhor. Gente, eu posso fazer toda uma economia, mas a minha história vai ser muito atrás. (Joseane, 39, média)

Pois é, as colônias italianas prosperando, as empresas de alemães prosperando e o negro, como é que a TV mostra? Cada vez mais pobre, sempre atrasado em tudo. (Maíra, 35, média)

⁵² Sacerdote chefe de uma casa de santo. Grau hierárquico mais elevado do corpo sacerdotal, a quem cabe a distribuição de todas as funções especializadas do culto. Na linguagem popular, são consagrados os termos pai e mãe-de-santo (VOGUEL, 2002).

⁵³ É o equivalente feminino do Babalaorixá (VOGUEL, 2002).

A religiosidade também está presente nesse grupo. Diferente da classe popular, aqui o sincretismo quase não aparece. Ou participam de cultos afro (Laura, Maíra e Carla) ou não seguem nenhuma religião (Joseane e Silvana). Apenas Sílvia e Camila freqüentam os centros espírita e de umbanda.

Em relação à sociabilidade, o maior contato com outros negros se dá dentro do próprio Movimento. Os amigos também fazem parte da militância e, para Camila, isso acontece porque o trabalho em um movimento social confunde-se com a vida particular. Assim, os amigos "têm uma ligação direta com o Movimento Negro, é como uma família. Meus amigos são a militância hoje".

Como alternativas de lazer, os entrevistados deste grupo gostam de ir ao Teatro Municipal e a alguns clubes do centro da cidade (Nossa Senhora das Dores e Avenida Tênis Clube) sendo os únicos negros a freqüentar tais ambientes. Outros só vão a locais freqüentados apenas por negros, pois se sentem deslocados nos clubes e boates de "playboys".

Sempre procuro um pagodinho por aí. E só tem um lugar aqui em Santa Maria que tem pagode para negros. Eu digo assim, né, tem o *Absinto*, mas tem aquele público típico de lá né, daquele estilo. Aí você se sente meio assim, né, e pensa, o que eu tô fazendo aqui? Então, só tem o *Santa Ceva* que tem pagode no sábado, mas é o lugar que eu vou quando quero sair. (Carla, 21, média)

Claro que eu prefiro ir onde a maioria é negro. Se tocar um *hip-hop* e não for nenhuma boate de *playboy*, a gente vai. (Camila, 18, média)

A relação com os colegas de escola e Universidade "não é muito fácil" para as mais jovens. Além da maioria dos estudantes das instituições particulares ser branca, não partilham das mesmas preferências religiosas, culturais e de estilo:

Tu tá naquele mundo e só escuta coisas que te fazem pensar que as tuas origens, a religião, as tradições são menos. Aí eu solto o cabelo e deixo ele *black power*, ou então eu faço trança, ou faço *dread*. Aí me perguntam, por que que tu faz só isso no cabelo, Silvana? E eu vou te responder com outra pergunta: por que que tu faz chapinha no cabelo, por que que tu gosta dele liso? Por que tu não encrespa? Por que tu não deixa ele pixaim. É a mesma coisa. E quando tem apresentações de dança afro, convido meus colegas para as apresentações. As meninas perguntam, ah, mas tu só faz isso Silvana, mas tu não cansa? Aí eu pergunto de novo pra elas, que fazem *ballet*, que fazem dança clássica, que fazem piano, que fazem violino, por que que elas só fazem isso? Porque deve ser da origem delas. Eu quero tocar atabaque e elas querem tocar violino. Eu quero dançar afro e elas *ballet*. É a mesma coisa. E elas podem e eu não posso? Mas elas não percebem. (Silvana, 16, média)

Os integrantes do Movimento desse grupo de classe média concordam que resumir o preconceito que sofrem os negros à classe social é uma questão ideológica ou, como explica Guimarães (2002, p.63), uma confusão de classe social com um grupo identitário, ou uma associação de interesses. Para tanto, apontam a discriminação racial como a responsável pela situação de subalternidade ocupada pelos negros no Brasil. Recorrem à raça como uma política de minoria, pois num país onde a maioria sofre a pobreza e a exclusão social e

política, ao recorrer à questão de classe social, correm o risco de perder a legitimidade. Além disso, o negro não se equipara ao branco numa nivelção por baixo (nas classes baixas não há preconceito). Se fosse uma questão de classes, não haveria casos de discriminação nas periferias, mas não é o que acontece, como comprovam depoimentos dos entrevistados da classe popular.

Na discussão sobre as cotas, nos foi colocado que justificamos que na periferia o maior número é de negros, então periferia é igual a negros pobres. Se houver só cotas sociais os negros serão contemplados. A gente sabe que não, porque o racismo, na mesma situação de miserabilidade, pode se manifestar enquanto raça a qual a pessoa pertença. Dizem que na periferia não existe o racismo. A maioria é negro e a maioria é pobre, então não quer dizer que na mesma condição social em que nos encontramos o racismo não se manifesta. O racismo deve estar colado à questão de diferença social, pois dizem que quando for dado a mesma condição a todos, o racismo vai estar superado. Claro que não. É a questão da raça que nos atinge, a sociedade ainda separa o espaço que é dos não-negros do dos negros. (Maíra, 35, média)

Na medida em que o Movimento ganhou maior proeminência, especialmente quando passou a defender políticas públicas para a população negra, fez-se necessário uma representação política, fundamental para que leis, projetos e discussões fossem aprovadas e recebessem recursos financeiros. As entrevistadas divergem ao responder se essa representação é partidária ou não. Para a classe média, a Prefeitura Municipal e o governo federal (ambos do PT) têm colocado instituições como a Secretaria de Assistência Social e o Ministério da Educação a favor das reivindicações do Movimento Negro. O governo de "esquerda" tem um papel muito importante na organização do Movimento, comprovado pela filiação de seus militantes, como Maíra, Joseane e Sílvia, e pelo reconhecimento que têm para com o partido, como notamos nas falas de Carla e Camila:

Tem o Pimenta (Paulo Pimenta, deputado federal do PT) que ajudou muito na verba pra reforma do Museu. A Misiara (na época vereadora do PT) também auxilia, pois a questão envolve muita política. Fica restrito ao partido, né. A Coordenadoria está aqui durante a gestão do PT, mas quando mudar, não sei se vai continuar. O Movimento, sim, existe independente de partido, mas a representação e o contato com o poder público foi conquistado devido ao PT. A gente tem que ter contato político. (Carla, 21, média)

Lá em casa, a mãe é filiada ao partido, mas eu só concordo com as idéias. Acho que eles têm feito muito pelo nosso Movimento. Muito mais do que qualquer outro. (Camila, 18, média)

A circulação de informações sobre a cultura negra é garantia de visibilidade e afirmação da identidade étnica. A Coordenadoria é a principal responsável por essas informações - atribuição dos próprios integrantes do movimento - pela dificuldade de obtenção de matérias em revistas especializadas, jornais ou pela programação televisiva. As informações são precárias, mas há uma tentativa de distribuição dos materiais informativos. A

falta de verbas e do interesse da comunidade negra na busca por informações são outros empecilhos para o "autoconhecimento", pois os materiais acabam não chegando até o público que deveria ter acesso às informações. Quem tem acesso são "pessoas mais esclarecidas", grupo em que esse tipo de conteúdo informativo não vai ter os mesmos efeitos como teria se atingisse, por exemplo, "aqueles negros que não se aceitam como tais e que não têm uma consciência histórica da cultura negra". Uma das formas de se atualizar sobre a cultura negra é através de eventos promovidos pelos vários segmentos do Movimento e, também, pelas conversas com amigos e parentes.

No trabalho desenvolvido, ressaltam que o Movimento atua em outras comunidades negras, que não só em Santa Maria, ao contrário do que apontam os integrantes da classe popular (de que trabalham apenas em benefício próprio). A Coordenadoria fica à disposição de outros municípios da região central do Estado, localidades que não possuem a mesma organização em torno da etnia.

Os avanços conquistados mediante o trabalho do Movimento são uma forma de se ter visibilidade, já que não detêm o mesmo poder econômico das outras etnias, para investir nos meios de comunicação, na publicização da sua cultura. Apontando as diferenças em relação a outras etnias, chegam a comparar o Movimento com um quilombo, tanto pela luta empreendida quanto pela resistência.

O movimento de Santa Maria tá se tornando cada vez mais forte e melhor porque a gente já tá tendo resultados. O Threze já foi tombado como Museu Afro no Rio Grande do Sul, e é reconhecido nacionalmente e internacionalmente, tem uma Coordenadoria de Políticas Públicas pra discussão das ações afirmativas, das leis, das atividades culturais e até mesmo econômicas. O Movimento é como um quilombo, mas contemporâneo, né, vai resistindo, vai lutando e conseguindo realizar importantes ações. (Silvana, 16, média)

Tá cada vez melhor e aqui no Estado e em Santa Maria por excelência, o movimento já se vê bem mais organizado e dando mais ênfase à questão cultural negra de identificação. (Laura, 27, média)

Para esses negros, cresce a importância e a necessidade de melhor preparação técnica e ideológica para o convencimento da opinião pública. A educação é uma das formas de garantir o status de sua classe e, portanto, aprovam a decisão das cotas na Universidade Federal de Santa Maria. A exceção é Carla, que considera o sistema não-meritório: "tem que guardar vaga pra você? É que você não tem competência. Não adianta investir no superior se o básico está defasado, porque as crianças vão pra escola, muitas vezes, só pra comer". Para as que concordam com as cotas, elas funcionariam como "reparação das injustiças cometidas com os negros":

Negros e brancos são iguais, pra que isso? Só vai causar mais discriminação. E eu pensava, é mesmo, pra que isso se eu penso igual a todo o mundo. Aí eu comecei a ler, e eu pensei, não, espera aí, quando teu bisavô ou avô foi preso ou espancado na ditadura, teus pais hoje estão recebendo uma indenização muito boa. Agora, e os meus bisavôs, tataravôs, meus antepassados que sofreram 300 anos, foram escravizados e além da escravidão tinha mutilação, tinha excessos, tudo o que eles faziam. E essa reparação, como é que vai ser paga? Eu receberia milhões hoje, mas não tem como eles pagarem para uma população praticamente 50% negra, não tem como indenizarem, daí paga-se com as cotas. (Silvana, 16, média)

Uma das formas de estabelecer reivindicações é por meio e apelo aos antecedentes históricos, já que o pertencimento à classe média não os autoriza a certas reivindicações, como fazem as classes populares com relação às dificuldades econômicas enfrentadas. Historicizam a experiência, baseando-se na "verdadeira tradição negra", fazendo um apelo a um passado que foi reprimido e obscurecido, em favor de determinados grupos étnicos, especialmente na representação feita pelos meios de comunicação. A identidade negra, hoje, é revelada como um produto da história. Portanto, essa nova posição de sujeito adotada, como um integrante do Movimento Social Negro, se faz no presente, mas supõe o passado - de exclusão, de lutas e de criação de espaços de sociabilidade. A redescoberta do passado faz parte do processo de construção dessa identidade negra.

A classe média busca reativar os locais que eram freqüentados pelas famílias negras em Santa Maria, especialmente no Bairro Nossa Senhora do Rosário, pois se o imaterial, as histórias e os conhecimentos dessa cultura negra, que é essencialmente oral, são importantes, no momento em que os espaços físicos passam a ser apropriados pela comunidade, esses espaços vão remeter a lembranças que podem ser conservadas, e que são "essenciais para a memória do povo negro", comenta Joseane.

Outra forma de atuação do Movimento local é dar ênfase à semelhança entre os grupos marginalizados como alternativa para uma universalização da opressão, acomodando suas políticas afirmativas a fórmulas mais abrangentes. Uma das razões é porque nos critérios de auto-identificação, tanto pela raça quanto pela atribuição, a população negra é bem menor do que a de descendentes de africanos ocupando posições subalternas (GUIMARÃES, 2002).

Queremos a visibilidade de qualquer pessoa negra, mas nosso trabalho tem conquistas que beneficiam muito além dos negros. (Sílvia, 53, média)

Reivindicamos apenas as mesmas condições de trabalho, educação e vida social que as outras culturas. Também queremos inserir os índios e os portadores de deficiências. (Carla, 21, média)

O que queremos com o Movimento é a busca pelos nossos direitos, mas quando falamos de ações afirmativas e políticas de quotas não falamos só nos negros. Aí estão também vagas reivindicadas para índios, portadores de deficiência, para pobres. (Joseane, 39, média)

Em comparação com outros movimentos sociais estigmatizados, rotulados e vistos como "uma militância desorganizada", tendem a pensar que o Movimento Negro não é rotulado dessa forma, pois os conflitos com os grupos aos quais se opõem são de ordem ideológica, e não se relacionam à violência como apontam que ocorre com o MST, por exemplo. Sua relação com a mídia é, de certa forma, pacífica.

Os vários grupos com atuação dentro do Movimento e sua heterogeneidade (grupos culturais e políticos/ideológicos, como apontam as categorias nativas) não permitem que ajam em conformidade, pois cada grupo tem suas próprias reivindicações. A coordenação do Movimento considera esse fato positivo, visto que, hoje, ser militante do movimento negro não quer dizer só "discutir ideologicamente ou partidariamente; ser militante é buscar estratégias de resistência e de resgate da cultura", diz Maíra.

Para o grupo como um todo, o Movimento pode "mudar a vida da comunidade negra", à medida que busca uma inclusão dessas pessoas na sociedade. A principal preocupação dos integrantes de classe média é com estilos de vida e posições sociais que os negros também devam ocupar.

Ele faz a comunidade pensar que tem um lugar na sociedade, e que você pode vir aqui e lutar por políticas que insiram, cada vez mais, o negro na sociedade. (Carla, 21, média)

Eu acho que muda no acesso a políticas públicas. O que vai acontecer com essas nossas discussões que a gente tem lá no movimento? Vai mudar a vida daquele negro, a sua auto-estima, da menininha negra, que está recém aprendendo a lidar com sua cor. (Joseane, 39, média)

Demandas como o combate às desigualdades na distribuição de renda e ao acesso ao serviço público, que exigem políticas afirmativas, encontram grande resistência da sociedade atual. Novas instituições são criadas para atender a essas demandas, tais como os cursinhos pré-vestibulares para negros e carentes, isenção na taxa de inscrição, leis que reservam vagas nas instituições federais para alunos negros. A amplitude das demandas só aumenta o ativismo político, por isso ressaltam a importância de poder "formar" a juventude negra dentro do próprio Movimento, o que antes não era permitido. Grande parte dos militantes foi formado dentro do movimento estudantil ou dos sindicatos, especialmente no período da ditadura.

Mas, hoje, falam que o negro tem um espaço, mas por quê? Porque conforme as lutas, não só do negro, mas do negro, da mulher, do deficiente, do homossexual, foram sendo criados direitos no governo, etc., foram sendo criadas leis, e, por isso, hoje tem muitos direitos (Silvana, 16, média).

Woodward (2000), em sua definição de identidade como diferença, constata que algumas diferenças são, em determinados momentos e em determinados lugares, mais importantes que outras como por exemplo, a assumida pelos integrantes do movimento social em torno da etnia. A identidade marcada pela diferença pressupõe, então, a exclusão. Neste caso, os entrevistados de classe média que pertencem ao Movimento Negro são excluídos de uma suposta identidade étnica (de imigrantes italianos e alemães) que representa nosso Estado. Parte da representação que fazem a respeito vem da televisão, onde os programas e seus apresentadores passam a visão de um Estado de uma só etnia.

Acredito que, fora daqui eles nos vêem muito como italianos e alemães, e a gente sabe que não, que tem muito negro aqui também. Acho que o RS, em geral, é racista. Uma vez eu vi uma menina no 'Altas Horas' (Globo) e ela era de Porto Alegre, e o Serginho (Groissman) perguntou pra ela: tu é italiana ou é alemã? Entendeu, é só o que há aqui no RS. Não né, mas é a visão passada pra fora, até pela mídia. (Carla, 21, média)

Eu e a mãe estávamos na praia e aí uma senhora nos perguntou de onde a gente era. A mãe disse que a gente era do Sul. Ela ficou olhando e depois de um tempo comentou que achava que só tinha brancos no Sul. É que ela via pela TV só aquelas festas dos imigrantes. Tem festa do chopp dos alemães, tem aquelas colheitas de uva, dos italianos e é isso que a TV mostra aqui do Sul. (Camila, 18, média)

Aqui, o conflito entre "nós" (os negros) e "eles" (os descendentes de italianos e alemães) é bem mais explícito. Fazem questão de contrapor-se a esses descendentes para demonstrar a distância que ainda existe entre brancos e negros, especialmente no Rio Grande do Sul.

3.5.2.2 Apropriações da mídia

Os integrantes do grupo de classe média possuem TV a cabo e Internet em casa, onde, por vezes, também acompanham nos sites das emissoras a programação televisiva. São bastante críticos em relação à mídia, assumindo uma fala que também está presente em outros movimentos sociais, ou seja, que a mídia desfaz a organização do movimento e o desqualifica.

Aqui, as novas tecnologias parecem ganhar importância por serem um espaço em que as minorias encontram possibilidades para debate, organização e visibilidade, especialmente nos ambientes comunicacionais digitais, onde as possibilidades são mais diversificadas do que nos suportes tecnológicos anteriores. Grande parte das informações sobre o Movimento Negro Nacional está em sites e blogs pessoais. Nesses espaços, a visibilidade dessa diversidade

cultural cria tensões, disputas, confrontos e conflitos frente à cultura hegemônica, com o fim de obter o reconhecimento de sua identidade.

Na imprensa local, O Movimento Negro de Santa Maria só tem espaço quando já atingiu objetivos concretos, quando as ações já "tomaram formas materiais", como no caso da Restauração do Museu Threze de Maio ou, então quando promovem eventos de grandes proporções, como o *Primeiro Encontro de Clubes e Entidades Negras*. O Movimento também está na mídia quando ela precisa cumprir "agenda". Uma das causas da falta de visibilidade na imprensa é atribuída à organização comercial e à dependência financeira das empresas responsáveis pelos meios de comunicação.

Eu acho que deveriam aparecer mais essas ações pontuais, essas coisas que se tem feito. Mas aí, vô te dizer que não cai no interesse dessa empresa, né. E a gente tá falando de uma emissora. (Joseane, 39, mídia)

Aqui não aparecem negros na TV. Quando aparece é muito raro. Tem tanta coisa que podia ser feita. A RBS é vinculada à Globo, então ela tem um poder, e ela podia fazer muito mais do que faz. Eu acho que deveria fazer as pessoas pensarem, isso é uma medida a ser tomada, que leve o povo a refletir. É válido fazer isso. Mas, na TV, não tem essa iniciativa. Mas o movimento só aparece quando as ações estão aparecendo, quando nós convidamos. (Carla, 21, mídia)

Aparecem, em datas pontuais, como 13 de Maio e 20 de Novembro. Mais é para cumprir agenda, o calendário. Que nem na escola, se é dia do índio, todos os professores falam sobre o índio, as crianças fazem trabalhos sobre os índios. Assim é também com o negro. (Sílvia, 53, mídia)

Quanto ao relacionamento com a televisão, as relações de poder já "definiram quem são os excluídos" da programação. Mas a mesma programação que exclui poderia ser aliada na luta proposta pelo Movimento. As ações promovidas deveriam ser divulgadas pela mídia local, como forma de inclusão e visibilidade. Mas nem sempre consideram que só a mídia é responsável pela 'invisibilidade' da cultura negra na televisão. O público também contribui, em grande parte, devido às escolhas que faz, referentes à programação. A *RBS TV*, como mídia regional, é citada por privilegiar o gaúcho, apesar de também dar preferência a outras etnias que não a do negro. Já na leitura que fazem da *RBS TV* como mídia local, consideram que há um pequeno reconhecimento da cultura negra. Integrantes do Movimento são chamados para algumas entrevistas em datas comemorativas e matérias específicas como a discussão sobre as políticas de cotas.

É que, às vezes, as pessoas até sabem, ah, existe um movimento, mas o que eles fazem lá, o que acontece? A divulgação é essencial, mas só acontece em datas e em trabalhos importantes e não nas ações do dia-a-dia. (Carla, 21, mídia)

A TV e o jornal são formadores de opinião, né? Só falta querer, porque é uma política do 'deixa assim'. Deixa assim, os negros que fiquem nos seus lugares. (Sílvia, 53, mídia)

Não tem uma consciência da população da cidade, tanto negra quanto não-negra de se interessar pelo que tá acontecendo e, às vezes, a gente tem que entender algumas coisas, mas por parte do público falta um pouco ainda, eles querem saber de outras coisas na mídia, por isso que são produzidos tantas séries sobre italianos, alemães e gaúchos na TV. (Silvana, 16, média)

Agora com essa discussão em torno das cotas na Universidade, seguido chamam alguém do Movimento pra dar entrevistas, mas é só pra justificar o porquê de querer essas vagas, e não de mostrar o porquê elas nos são de direito. (Camila, 18, média)

Quando o assunto são os movimentos sociais presentes no Estado, um dos únicos que têm visibilidade (não entraremos no mérito se essa visibilidade é positiva ou negativa), na opinião das entrevistadas, é o Movimento dos Sem-Terra (MST). A partir do material veiculado na televisão, concordam com a visão proposta de que esse movimento é desorganizado e seus integrantes são "baderneiros". O MST faz parte da programação dos telejornais regionais, especialmente o *Jornal do Almoço* da RBS TV, pois este:

(...) constitui-se num espaço de tematização da cultura gaúcha. Justamente por possuir interesse em reforçá-la, a questão rural é também abordada pelo JA. Inserem-se, nesta perspectiva, os movimentos sociais ligados à questão do campo. Deste cenário, portanto, faz parte o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra. (CRUZ, 2006, p. 4).

Os meios de comunicação produzem efeitos. Em particular, parecem influenciar muito quando tentam definir para os indivíduos quais temas são importantes e como devem ser discutidos. A invisibilidade da cultura negra e de seu trabalho no movimento social na televisão se reflete no desconhecimento das conquistas e ações realizadas. Há, na opinião das pessoas entrevistadas, uma certa uniformidade na programação nacional, mostrando a cultura negra nas datas comemorativas como o *Dia da Consciência Negra* e a *Abolição da Escravatura*. O espaço dado aos negros fica restrito à esfera cultural, mas quando o que está em jogo são "as posições de poder", não há brechas.

Mais mostram na TV é para cumprir agenda, o calendário. Que nem na escola, se é dia do índio, todos os professores falam sobre o índio, as crianças fazem trabalhos sobre os índios. Assim é também com o negro. (Sílvia, 53, média)

Eu morei em Salvador e vivi situações de racismo muito fortes. Eu achei que ia me encontrar culturalmente, e realmente me encontrei, porque lá a gente vive essa cultura negra no cotidiano. Mas o poder local, o poder político aceita isso enquanto cultura, mas se houver disputas pelos espaços de poder, não existe. Muito embora lá quase 80% da população seja de negros, não existe negros vereadores, deputados, prefeitos. Isso significa que o sistema econômico é nacional mesmo, ele não dá espaços, muito embora a população do nordeste seja, em massa, de negros. Mas existem programas especiais sobre a cultura lá. São mais vistas imagens negras na televisão. (Maíra, 35, média)

Retomando o percurso do trabalho, passamos agora a sumarizar os resultados obtidos neste estudo da mediação do Movimento Social. Aqui, procuramos situar o sistema de

representações do grupo pesquisado e desvendar como opera essa mediação na recepção do fluxo televisivo.

Na comparação entre a classe popular e a média, a posição sociocultural ocupada pelos últimos os faz consumidores em potencial, tendo de lutar pelo status em diferentes espaços. Pela posição também são destinados à individualização⁵⁴, no contraste com as outras classes sociais. O que os integrantes da classe popular já perceberam, é que a luta da classe média é em favor de reivindicações próprias, deixando a maioria dos negros de fora, pois o status que ocupam faz com que se coloquem à parte das necessidades daqueles que estão sujeitos aos constrangimentos da vida cotidiana e que, ao mesmo tempo, podem almejar posições sociais melhores (EDER, 2002).

É, então, pelo consumo que diferenciamos um grupo do outro. Enquanto a classe popular consome a mídia massiva, pois só tem acesso à TV aberta, a classe média tem acesso a canais por assinatura. Isso reflete nas preferências da programação e, conseqüentemente, na avaliação que fazem sobre as representações do negro.

Sobre as representações midiáticas, podemos dizer que, em nosso país, os padrões de dominação herdados do passado conferem um monopólio de poder aos "círculos dirigentes da raça branca" a condição quase "monolítica de classe dominante" que se mantém (FERNANDES, 1978, p. 333). A cor continua a operar como marca racial e como símbolo de posição social, indicando, simultaneamente, "raça dependente" e condição social inferior, o que também é retratado pela TV.

O paralelismo entre cor e condição social dependente só pode ser rompido a partir do momento em que o negro alcance condições de equiparação econômica, social e em relação ao branco. Para tanto, o Movimento precisa esclarecer suas proposições - deste modo, a defesa da identidade étnica tem direito à auto-identificação e à rejeição das raças biológicas, que consideram construções sociais opressivas.

Também criticam a suposta democracia racial brasileira, pois as desigualdades sociais entre brancos e negros têm, no Brasil, um fundamento racial que é inegável, o que podemos perceber quando conceitos como etnia e raça (utilizada no sentido ideológico) são aplicados em estudos sobre desigualdades socioeconômicas. No Brasil, eles têm o efeito de revelar aspectos que o conceito de classe não poderia explicitar, desvelando certas particularidades na construção social da pobreza que antes eram ignoradas. Guimarães (2002, p. 77), por isso, argumenta que "em vez de continuarmos a pensar que a relação entre cor e pobreza é de coincidência, devemos passar a investigar o papel constituinte da cor sobre a pobreza".

CONCLUSÃO

Considerando a perspectiva de que as identidades estão sendo reformuladas pela globalização, temos que a compressão das distâncias espaciais e das escalas temporais atuam diretamente sobre os sistemas de representação e, portanto, alteram em grande medida a forma como as identidades são percebidas e representadas.

A problemática que encontramos aqui é que, se durante toda a modernidade as identidades estiveram protegidas no interior das diversas culturas nacionais, com a consolidação do mundo global elas começaram a ser questionadas e movimentadas em busca de novos espaços. Isso se deve ao fato de os discursos dentro dos quais eram construídas agora se encontrarem tensionados pelos fluxos globais, sendo insuficientes àquele propósito. A globalização não só colocou em xeque a capacidade do Estado-Nação em circunscrever e limitar os processos culturais ao seu interior, como, também, ampliou largamente as trocas simbólicas e as redes de construção de significado dentro das quais as identidades se sustentam (HALL, 2003).

Cada vez mais, há a necessidade de se defender e renovar as identidades, estas ligadas a dinâmicas e bloqueios na comunicação, considerada como um espaço catalisador de esperanças e também de temores, mas que é a chave para o reconhecimento (MARTÍN-BARBERO, 2002, p. 146). A mídia tem condições de legitimar as desigualdades sociais pela cor da pele, mas, também, estão ocorrendo alterações positivas. Concordamos com a posição assumida por Muniz Sodré, mas consideramos a importância dos avanços obtidos, obviamente sem o "encantamento" de se deixar levar pelo pouco ainda conquistado. Mas, se deixarmos de lado as inserções positivas dos negros na TV brasileira, vamos negar a dinâmica da história social construída pelas culturas populares e deixar de reconhecer que entre elas existem iniciativas e poder de resistência. Daí a importância para o nosso trabalho de relacionar o Movimento Social Negro à interação com o fluxo midiático, com os discursos e o poder simbólico que envolve.

A base de toda a pesquisa está em pensar a comunicação mediada pela cultura. Levando em consideração que os nexos entre meios de comunicação e cultura fazem parte de estruturas mais amplas de interação, entendê-los requer passar “dos meios às mediações” (Id., 2003). Sabemos que não basta admitir que os discursos são recebidos de diferentes formas,

⁵⁴ Individualização tem a ver com a idéia de autonomia proposta por Giddens (1991).

que não fazem parte de uma relação linear na circulação do sentido. Se a inserção do discurso midiático com outros mediadores sociais gera um campo de "efeitos", explorar esses "efeitos" é que é fundamental.

A intenção deste trabalho foi a de refletir sobre as relações entre etnia, movimento social e mídia, mais especificamente, enfocando o consumo do fluxo televisivo. O estudo permitiu identificar a Classe Social como categoria-chave de pertencimento e, também, situou as balizas da discussão que a envolve com a Identidade Étnica. A pesquisa revelou que as categorias operam mediações significativas na recepção do fluxo, funcionando como sistemas de referência, a partir dos quais as representações dos negros na TV são interpretadas. Estas matrizes da identidade revelaram núcleos resistentes no confronto com a televisão.

A identidade étnica negra é um elemento que, de certa maneira, unifica as subdivisões de classe existentes no interior do Movimento Negro, como também é a base para uma ação política. Os agentes do Movimento, nesse sentido, interpretam o passado e a cultura negra dirigindo-os ao movimento social. Daí a importância da reconquista e transformação dos antigos "espaços" da cultura negra no bairro Rosário, espaços esses que hoje são ressignificados com o objetivo de não só atender à comunidade negra, mas, também, manter o contato com a sociedade do entorno.

Os participantes do Movimento Negro não vivem uma memória comum com o restante da sociedade, no sentido de adotar as mesmas referências locais. Reforçam sua identidade quando entram em choque os interesses sobre a igualdade "racial" e os direitos que dela derivam.

Na fronteira imaginária existente entre negros e brancos, os primeiros tentam ultrapassar os limites que lhes foram estabelecidos, impostos através do que chamam de "aversão racial". Entre as tensões e conflitos a que a situação de exclusão os submete, existe uma que tem a ver diretamente com sua identidade. Aos poucos, os negros – de modo individual ou coletivo – oscilam entre assumir "a negritude" ou continuar negando e, até mesmo, mantendo um posição discriminatória. Munanga (1999) observa que essa falta de concordância acerca da "autodefinição" - existente entre os afro-descendentes politicamente mobilizados por meios dos movimentos negros e das bases negras que formam a maioria sem mobilização alguma - é o problema central na construção de uma identidade coletiva dos afro-descendentes.

A questão é como compor uma identidade sob o prisma da cor, negritude e cultura que não são assumidas por grande parte dos negros, cuja perspectiva ainda é a fantasia do branqueamento. O Movimento Negro de Santa Maria tem esse entendimento de que, mesmo

com tantas barreiras a serem vencidas, sem a consolidação dessa definição e sem o apoio de outras minorias, não existe forma de colocar em ação o processo de mobilização política.

É importante para militância nacional afirmar que a questão da etnia não se restringe à questão de classe, mas isso não quer dizer que ela não seja importante, porque vemos as questões de classe presentes. As classes não se apagam com a etnia e, se fosse assim, a classe média e classe popular teriam os mesmos objetivos, mas não é isso que verificamos.

A identidade étnica é um guia para a ação dentro do Movimento Negro. Talvez essa seja a dificuldade, por alguns momentos, de separar uma categoria da outra, porque, para essas pessoas que militam no Movimento Negro, a questão da negritude e da etnia só ficaram mais claras após o engajamento social, tornando mais difícil identificar quando é o negro falando e quando é o militante social negro falando.

Classe social e etnia se confundem quando o assunto é a discriminação dos negros. Utilizando o pensamento de Bourdieu (1987) - de que a origem étnica atribui valores aos indivíduos e ao seu capital cultural - na interpretação das distinções entre classe popular e média, identificamos que a primeira não tem grandes preocupações com a origem étnica, pois não consegue auferir lucros com essa distinção em relação aos brancos. Sua preocupação mais imediata é com a sobrevivência material. Já a classe média é capaz de defender melhor seus interesses sociais em busca de garantias para manter-se na posição social conquistada, caso potencialize as reivindicações na questão étnica. A questão de classe é algo superado para ela.

No cotidiano, os símbolos e os hábitos da cultura negra ainda servem para distingui-la. No jogo da sociabilidade, vão jogar com as identidades, tentando manipular e criar espaços de visibilidade a partir da identidade étnica. A etnia também ajuda a entender as teias de significados da recepção, reforçando o sentimento de pertença negra. É o principal código interpretativo portado por essa audiência.

A comunidade mantém sua identidade étnica prescrevendo princípios de orientação da conduta social baseada numa memória comum e, conseqüentemente, de partilha da cultura. Uma identidade própria se preserva, e os dramas vividos no contato com a cultura de entorno podem até mesmo aguçá-la, enquanto os negros, de alguma forma, conservam e reorganizam suas estruturas sociais de ordenação e significação do cotidiano e de orientação de trocas de seus membros com outras culturas. Em certos aspectos, resistem à dominação, burlando, de certa forma, as representações que deles faz a mídia.

A classe média é contra a apropriação da cultura negra pelos brancos, com a desculpa de que essa apropriação ocasiona a perda da autenticidade. A substituição das mulatas por modelos e atrizes reconhecidas na mídia, ocupando o papel de rainha de bateria das escolas de

samba, e os "brancos" que são pais-de-santo e freqüentam os terreiros são exemplos de tal perda.

A geração dos entrevistados, tanto de classe média quanto de classe popular e que tiveram pais ou avós subjugados pelas condições impostas ao negro, dá extrema importância ao estudo. É através da escola que podem melhorar suas condições de vida. O fato de a maioria dos jovens de classe média ter o terceiro grau completo é por elas apontado como o principal fator de mudança na trajetória de vida, quando comparada à geração anterior. A participação no Movimento Social também é apontada como um diferencial entre as gerações. Ser um militante ajuda na composição de uma consciência étnica crítica e dá margem para lutar pela mudança da forma como se dão as relações étnicas em nosso país.

De acordo com as adolescentes, sem a participação no Movimento Negro e a afirmação da identidade étnica que a participação implica não seria bom ser negro entre os brancos, seria bom ser como branco (na profissão, na religião, na adoção de usos e costumes), não por que isso torne o negro melhor enquanto negro, mas porque acresce um pouco de respeito a uma identidade desqualificada pelos próprios negros.

As representações que fazem são referenciadas em práticas culturais do cotidiano e na cultura negra que é fundamental na diferenciação com os brancos. A mediação étnica é que mostra a separação entre os indivíduos porque reproduz a dicotomia colonizadora, lembranças do tempo dos 'senhores e dos escravos'. Ela também é responsável por ratificar e fazer lembrar a presença dos negros na composição étnica do Rio Grande do Sul, mesmo sendo o nosso Estado reconhecido pela imigração de italianos e alemães.

A mediação do Movimento social age de forma similar às tecnologias comunicativas, em certo sentido, procurando formas de expressões culturais com o objetivo de vir a integrar e reinterpretá-las no interior de um panorama mais abrangente. No desenrolar desta pesquisa, verificamos que as tecnologias comunicativas, a reorganização industrial da cultura e a dependência econômica não substituem as tradições culturais dos integrantes do Movimento Negro, nem as massificam. Propõem, sim, outro tipo de vínculo, que não tem a ver apenas com sua cultura ou com o 'espaço' onde vivem. Há outros códigos que identificam as diferenças, as experiências de decifração de seus significados e modos de compartilhá-los.

Inferimos, pela leitura dos dados apresentados, que o Movimento Social Negro de Santa Maria chega a utilizar a denominação de "Movimentos Negros" para indicar a pluralidade, ancorada nos objetivos individuais dos participantes. É, então, dentro do Movimento que estão visíveis as divergências envolvendo etnias e o conflito de classes.

Sinteticamente, deduzimos que o contexto onde ocorrem as representações dos receptores de nossa pesquisa, ou seja, onde se dá o significado televisivo atribuído por eles, é definido pelo Movimento Negro. É ele que delimita o espaço social das interações sociais dos receptores, bem como constrói a perspectiva temporal adotada por eles.

Em se tratando das mediações da Identidade Étnica, da Classe e do Movimento Social propostas para a análise e da leitura dos dados obtidos, constatamos que a televisão alimenta alguns conflitos e não estimula as trocas simbólicas entre as etnias. Ao retratar as relações entre as identidades culturais, a televisão ajuda a construir representações de que os negros são sempre submissos, explorados pelos brancos e sujeitos a adquirir parte da cultura dominante. A programação raramente noticia a temática negra. Uma reclamação dos próprios entrevistados é de que só são noticiáveis os fatos trágicos, como os delitos cometidos por negros ou, ainda, fatos que relembram a escravidão, como se fosse a única "passagem histórica" de que foram personagens. Sobre a atuação da televisão como mediadora da cultura negra, especificamente aquela apropriada pelos "brancos" (o carnaval, o futebol e as práticas religiosas), verificamos a tendência de homogeneização no nível do simbólico das diferenças culturais entre negros e brancos. E essa homogeneização acaba resultando na invisibilidade negra na TV.

Já a TV local não estimula conflitos, mas, também, não estimula as trocas simbólicas. O Movimento Negro de Santa Maria, segundo os entrevistados, tem inserções positivas na mídia local. A RBS TV é citada por veicular matérias sobre o trabalho desenvolvido no Movimento, utilizando a visão exposta por seus integrantes.

Foi verificado que as relações com os meios de comunicação diferem para os grupos divididos em diferentes estratos socioeconômicos. Enquanto o grupo pertencente à classe popular considera que a TV vem abrindo espaços para a cultura negra, o grupo de classe média considera que esses espaços são delimitados em favor de outras etnias. Além disso, são mais críticos em relação aos conteúdos da programação televisiva.

Enquanto a classe média critica a forma como os negros são representados nas telenovelas, citando personagens como alcoólatras, prostitutas e ladrões, a classe popular considera que a TV tem oferecido mais espaço para atrizes e atores negros mostrarem seu trabalho, independentemente de quais papéis assumem.

As representações televisivas contrastam com a realidade das diferentes classes sociais das comunidades da periferia e do centro, dos brancos e negros. Em particular, a comparação entre os negros representados pela televisão e o cotidiano dos receptores resulta em uma interpretação das mensagens de modo crítico. Das leituras propostas por Stuart Hall -

opositivas, hegemônicas e negociadas - os dados apontam que, independente da classe, os integrantes do Movimento Negro realizam todos os tipos de leitura. Contudo, as leituras opositivas são mais significativas na classe média, uma vez que estes indivíduos têm acesso ao estudo de qualidade e maior poder de consumo: acesso à Internet, jornais, livros, revistas e à TV a cabo.

Para os integrantes de classe média, a classe popular prefere programas de entretenimento na TV, ressaltando a superioridade do gosto de sua classe, embora reconheçam a falta de opções para aqueles que só contam com os canais da TV aberta.

Boa parte dos negros pertencentes à classe popular está longe da academia e perto do consumo, da influência da cultura de massa. Na classe média, há uma visão mais crítica sobre os conteúdos veiculados pela mídia, que, segundo os entrevistados, "afasta as pessoas do engajamento". No caso da classe popular, a mídia aproxima os negros do engajamento. É claro que o contato com movimento social organizado é muito importante, mas a mídia alimenta as demandas que possuem, dando a base para que consumam certas coisas que permitam a eles que se afirmem como negros. Há um estoque simbólico que atua positivamente para que se engajem, o que significa uma colaboração da mídia, portanto.

Os negros do Movimento Social são a expressão de uma realidade construída, através dos processos midiáticos, por grupos detentores do poder simbólico, além de serem indivíduos que negociam suas práticas culturais numa sociedade hegemonicamente branca e que se representa como tal. Resta à comunidade negra de Santa Maria reaver seus locais de fuga. Hoje, o Movimento Negro é um "quilombo contemporâneo" que resiste às ações midiáticas consideradas representativas de uma maioria branca.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1992.
- ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**: reflections on the origin and spread of nationalism. 12. ed. London: Verso, 2003.
- ANDRADE, Roberta; BARROS, Manuela. **O Fascínio de Sherazade**: os usos sociais da telenovela. São Paulo: Annablume Editora, 2003, v.1.
- ARAÚJO, Joel Zito. **A negação do Brasil**: o negro na telenovela brasileira. São Paulo: SENAC, 2000.
- ASSUMPÇÃO, Jorge Euzébio. Idade, Sexo, Ocupação e Nacionalidade dos Escravos Charqueadores (1780-1888). In: **Estudos Ibero-Americanos**. São Paulo: [s.n.], 1990, p. 14-27.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território negro em espaço branco**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.
- BARTH, Fredrick. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998, p. 185-250.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1971, v.1.
- BELTRÃO, Romeu. **Cronologia histórica de Santa Maria e do extinto município de São Martinho**: 1787 a 1930. 2. ed. Canoas: La Salle, 1979.
- BERND, Zilá; BAKOS, Margaret. **O negro**: consciência e trabalho. 2. ed. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1998.
- BONIN, Jiani Adriana. Identidade étnica e telenovela. In: **Ciberlegenda**. n. 10, 2002.
- BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder**. São Paulo: Ática, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

_____. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

_____. **La distinción**: criterio y bases sociales del gusto. Madrid: Taurus, 1991.

_____. **A Economia das Trocas lingüísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1996.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia**: construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, Helena Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. São Paulo: Ed. da UNICAMP, 1995.

BRITTOS, Valério Cruz. **Comunicação e cultura**: o processo de recepção. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt>>. Acesso em: 15 jul. 2006.

BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

CARDOSO, Hamilton. O Resgate de Zumbi. **Lua Nova**, vol.2, n. 4, janeiro-março, 1986, p. 63-67.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHARAUDEAU, Patrick. **El discurso de la información**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003.

CONCEIÇÃO, Fernando. **Mídia e etnicidades**: no Brasil e nos Estados Unidos. São Paulo: Livro Pronto, 2005.

COGO, Denise Maria. Mídias, identidades culturais e cidadania: sobre cenários e políticas de visibilidade midiática dos movimentos sociais. In: XXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – INTERCOM, 2004, Porto Alegre. **Anais...**São Paulo: Intercom, 2004. 1 CD-ROM.

CORREA, Norton Figueiredo. **Os Vivos, os Mortos e os Deuses**. 1998. 135f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1998.

COSTA, Sérgio. A construção sociológica da raça no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, n. 1, 2002, p. 34-41.

CRUZ, Dulce Márcia. **Televisão e Negócio: a RBS em Santa Catarina**. Florianópolis: UFSC, 1996.

CRUZ, Fábio Souza da. **A cultura da mídia no Rio Grande do Sul: o caso MST e Jornal do Almoço**. Pelotas: EDUCAT, 2006.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 1990.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1997.

DOS ANJOS, José C. Gomes. A comunidade de São Miguel. In: DOS ANJOS, José C; SILVA, Sérgio Baptista. **São Miguel e Rincão dos Martinianos: ancestralidade negra e direitos territoriais**. Porto Alegre: Editora da Universidade/ UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2004, p. 33-155.

DUARTE, Márcia Yukiko Matsuchi. Estudo de caso. In: **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. 1998, p. 215-235.

DU GAY, Paul et al. **Doing Cultural Studies: the story of the Sony Walkman**. London: Sage, 1999.

EDER, Klaus. **A nova política de classes**. São Paulo: Bauru, 2002.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. Estudos Culturais: uma introdução. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org). **O que é, afinal, Estudos Culturais?** Belo Horizonte: Autêntica, 1999, p. 135-165.

_____. **Cartografias dos estudos culturais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FAUSTO NETO, Antônio. O Círio em disputa: sentidos da fé e/ou sentidos da mídia? **Movendo Idéias** - Revista do Centro de Estudos Sociais Aplicados da Unama, Belém, v. 6, n. 10, dez. 2001.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978, v.1.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal 1979.

FRANK, André Gunder; FUENTES, Maíra. Dez teses acerca dos movimentos sociais. **Lua Nova**, n. 17, junho de 1989, p.18-48.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Rio de Janeiro. Record, 1998.

FUENZALIDA, Valério Fernández. Gêneros televisivos y cultura del protagonismo. In: SUNKEL, Guillermo (org). **El consumo cultural en América Latina: Construcción teórica y líneas de investigación**. Santafé de Bogotá: Convênio Andrés Bello, 1999, p. 373-394.

GARCÍA CANCLINI, Nestor. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.

_____. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. México: Grijalbo, 1990.

_____. El consumo sirve para pensar. In: **Dialogos de la comunicacion**, Lima, n. 30, p. 6-9, 1991.

_____. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

GIDDENS. Antony. **The constitution of society**. Cambridge: Polity Press, 1984.

_____. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GEORGE, Paul. **Geografia urbana**. São Paulo: Difel, 1983.

GRIGIO, Ênio. **A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Santa Maria/RS (1873-1915):** uma trajetória de conflitos. 2003. Monografia de Especialização (Especialização em História do Brasil) - Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, 2003.

GRISA, Jairo. **Histórias de ouvinte:** a audiência popular no rádio. Itajaí: UNIVALI, 2003.

GRUPPI, Luciano. **O conceito de hegemonia em Gramsci.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

GUATARRI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica:** cartografias do desejo. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e democracia.** São Paulo: Ed. 34, 2002.

HAGUETTE, Teresa M. F. **Metodologias qualitativas na Sociologia.** Petrópolis: Vozes, 1992.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. **Revista do patrimônio histórico e artístico nacional**, Distrito Federal, v.24, 1996, p. 68-76.

_____. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v.22. nº2, jul/dez, 1997a, p. 15-46.

HALL, Stuart (Org.). **Representation.** Cultural representation and signifying practices. Londres: Sage Publications, 1997b.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000, p.130-133.

_____. **Da diáspora:** Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

HIERASKY, Daniela Aline. **O Pampa virou Cidade**: um estudo sobre a identidade cultural nas produções de teledramaturgia da RBS TV. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2004.

HOGGART, Richard. **As utilizações da cultura**. Lisboa: Ed. Presença, 1975, v.1.

IBGE. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 1999**: Microdados. Rio de Janeiro: IBGE, 1999.

ISAIA, Antonio. Um pouco da história do bairro Rosário. **A Razão**, Santa Maria, 19 jan. 1999. Caderno Bairros, p. 2.

ISER, Fabiana. **Telejornal e Identidade Étnica**: mediação e mediação na recepção do Jornal do Almoço por afro-brasileiros, austríacos e letos. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

ITAÚ CULTURAL. **Teatro Experimental Negro**: TEN. São Paulo, set. 2007. Disponível em: <http://www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia_teatro>. Acesso em: 22 set. 2007.

ITESP. **Negros do Ribeira**: reconhecimento étnico e conquista do território. São Paulo: ITESP, 1998.

JACKS, Nilda. Televisión, recepción, identidad: cuestiones e imbricaciones. In: OROZCO GÓMEZ, Guillermo. **Miradas latinoamericanas a la televisión**. México: Universidade Iberoamericana, 1996, p. 173-195.

_____. **Querência**: cultura regional como mediação simbólica - Um estudo de recepção. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1999.

JACKS, Nilda; ESCOSTEGUY, Ana Carolina. **Comunicação e recepção**. São Paulo: Hacker Editores, 2001.

_____. **Mídia Nativa**: Indústria cultural e cultura regional. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2003.

JACKS, Nilda; CAPPARELLI, Sérgio (Coords.). **TV, família e identidade**: Porto Alegre "Fim de Século". Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

JACKS, Nilda; MENEZES, Daiane. Públicos, audiências e receptores: análise das pesquisas da década de 1990. In: XVI Compós, 2007, Curitiba. **Anais...Curitiba: Compós, 2007. CD-ROM.**

JACQUES, Julio César. Ensaio sobre os costumes do Rio Grande do Sul. In: MARCHIORI, José. N. Cardoso & NOAL FILHO, Valter Antônio (Orgs.) **Santa Maria: relatos e impressões de viagem.** Santa Maria: UFSM, 1997, p. 128-151.

JOHNSON, Richard. O que é, afinal, Estudos Culturais? In: SILVA, Tomaz T. da (Org.). **O que é, afinal, Estudos Culturais?** Belo Horizonte: Autêntica, 1999, p.7-131.

KESSLER, Janea. **Mais do que Feijão com Arroz: Consumo, Publicidade e Cultura no Meio Rural.** São Paulo: UNESP, 1997.

KOWARICK, Lúcio. **Escritos urbanos.** São Paulo: Editora 34, 2000.

LEAL, Ondina Fachel. **A leitura social da novela das oito.** Petrópolis : Vozes 1986.

LONER, Beatriz Ana. Negros: organização e luta em Pelotas. **História em Revista**, Pelotas, n. 5, p. 7-28, 1999.

LOPES, Maria Immacolta Vassalo. **Pesquisa em Comunicação.** São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Narrativas Televisivas e Identidade Nacional: O Caso da Telenovela brasileira.** In: XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – INTERCOM, 2002, Salvador. **Anais...São Paulo: Intercom, 2002. CD-ROM.**

LULL, James. **A China ligada.** Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1992.

McQUAIL, Denis. **Audience analysis.** Thousand Oaks (CA): Sage, 1997.

MAESTRI, Mário. **O escravo gaúcho: resistência e trabalho.** Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1993.

MARCHIORI, José Newtom Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio (Orgs.) **Santa Maria: relatos e impressões de viagem.** Santa Maria: UFSM, 1997.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. La comunicación desde la cultura: crisis de lo nacional y emergencia de lo popular. In: **Seminário Latino-americano sobre cultura transnacional, culturas populares y políticas culturales**. Bogotá, 1985.

_____. **Comunicación y cultura**: unas relaciones complejas. Telos, Madri, n. 19, 1989, p. 21-26.

MARTÍN-BARBERO, Jesús; MUÑOZ, Sonia. **Televisión y Melodrama**: gêneros y lecturas de la telenovela en Colombia. Bogotá: Tercer Mundo, 1992.

_____. **Ofício de cartógrafo**. Travessias latinoamericanas de la comunicación en la cultura. México/Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003.

MATTELARD, Armand; MATTELARD, Michèle. **História da teoria da Comunicação**. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.

MENDONÇA, Martha. Juventude Humanizada. **Revista Época**. 18 out. 2004, p.116-117.

MONTOYA, Martha. *De los medios y los oficios a las mediaciones y las prácticas*. In: **Um nuevo modelo de comunicacion in America Latina?** México: Gobierno del Estado de Vera Cruz, 1992, p. 21-39.

MORLEY, David. **The Nationwide audience**: structure and decoding. London: British Film Institut, 1980.

MORLEY, David. **Televisión, audiencias y estudios culturales**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

MOURA, Clóvis. **Quilombos**: resistência ao escravismo. São Paulo: Editora Ática, 1993.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude usos e sentidos**. São Paulo: Ática, 1999.

NASCIMENTO, Abdias; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Reflexões sobre o Movimento Negro no Brasil, 1938-1997. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; HUNTLEY, Lynn. (Orgs.) **Tirando a Máscara**: ensaios sobre o Racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra/SEF, 2000, p. 203-236.

OLIVEIRA, Dennis de; PAVAN, Maria Angela. Identificações e estratégias nas relações étnicas na novela "Da Cor do Pecado". In: XXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação - INTERCOM, 2004, Porto Alegre. **Anais ...** Porto Alegre: PUCRS, 2004.

OLIVEN, Ruben. O renascimento do gauchismo. In GONZAGA, Sérgio; FISCHER, Luís Augusto. **Nós, os gaúchos**. Porto Alegre: Editora da Universidade/ UFRGS, 1992, v.1.

OROZCO GÓMEZ, Guillermo. Recepción televisiva y mediaciones. **Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales**, n. 6. México: PROICOM/UIA, 1994.

_____. **Television y audiencias un enfoque cualitativo**. Madrid: Ediciones de la Torre/ Univ. Iberoamericana, 1997.

_____. **La investigación en comunicación desde la perspectiva cualitativa**. Guadalajara: IMDC/Universidad Nacional de La Plata, 1999.

ORTIZ, Renato; BORELLI, Silvia Helena Simões; RAMOS, José Mario Ortiz. **Telenovela: História e Produção**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PAIVA, Raquel. Minorias flutuantes: novos aspectos da contra-hegemonia. In: SILVEIRA, Ada M. **Animus: Revista americana de comunicação midiática**. vol. 1, n.2, julho/dez. Santa Maria: NedMídia, 2003, p. 9-22.

PÊCHEUX, M. **O Discurso: estrutura ou acontecimento**. Campinas: Pontes, 1990.

PIEDRAS, Elisa. Fluxo publicitário: uma abordagem da forma seqüencial dos anúncios veiculados através dos diversos meios técnicos e suportes da publicidade. In: XXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação - INTERCOM, 2005, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: INTERCOM, 2005.

POLISTCHUK, Ilana e TRINTA, Aloízio Ramos. **Teorias da comunicação: o pensamento e a prática da comunicação social**. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

POUTIGNAT, Phillipe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1998.

QUADROS, Waldir J. de, ANTUNES, Davi J. N. Classes sociais e distribuição de renda no Brasil dos anos noventa. **Cadernos do CESIT**, n. 30, out. 2001. Disponível em <<http://www.eco.unicamp.br/publicacoes.html>>. Acesso em 04 fev. 2006.

REDE BRASIL SUL DE COMUNICAÇÃO. Disponível em <<http://www.clicrbs.br>>. Acesso em: 13 mai. 2006.

REDE GLOBO DE TELEVISÃO. Disponível em <<http://www.redeglobo.com.br>>. Acesso em 28 set. 2007.

REDE RECORD DE TELEVISÃO. Disponível em <<http://www.mundorecord.com.br>>. Acesso em 04 out. 2007.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia da Letras, 1995.

RODRIGUES, Adriano Duarte. Experiência, modernidade e o campo dos media. In: MONTEIRO DE SANTANA, R.N (Org.). **Reflexões sobre o mundo contemporâneo**. Teresina: Universidade Federal do Piauí, 2000, p. 169-215.

RONSINI, Veneza Mayora. **Cotidiano Rural e Recepção da Televisão**: o caso Três Barras. 1993. 198f. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1993.

_____. **Entre a Capela e a Caixa de Abelhas**: identidade cultural de gringos e gaúchos. 2000. 223f. Tese (Doutorado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2000.

_____. Sementes Híbridas em Campos Cercados. In: I Colóquio Interamericano de Ciências da Comunicação: Brasil - Canadá, 2003. **Anais...** Salvador:UFBA, 04. set. 2003.

_____. **Mercadores de sentido**: consumo de mídia e identidades juvenis. Porto Alegre: Sulina, 2007.

SANTOS, João Batista Nascimento dos. **O Negro Representado na Revista Raça Brasil**: a estratégia de identidade na mídia étnica. 2004. 179f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Informação) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

SANTOS, Udirlei Artigas dos. **Caracterização da atividade comercial no Bairro Nossa Senhora do Rosário**: Santa Maria/RS. 2004. 87f. Monografia (Graduação em Geografia) - Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2004.

SCHERER-WARREN. Ilse. Sujeitos e movimentos conectando-se através de redes. In: **Política e Trabalho**, João Pessoa/PB, n. 19, 2003, p. 29-38.

SERRANO, Martin. La producción de comunicación social. In: **Cuadernos del CONEICC**, n.2, México, 1989, p. 21-34.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: EDUNESP, 1992, p. 6-37.

SILVA, Mozart Linhares da. **Educação, Etnicidade e Preconceito no Brasil**. 1. ed. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007.

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

SOUZA. C.F. de. **Contrastes regionais e formações urbanas**. Porto Alegre: Ed. da Universidade/ UFRGS, 1999.

SOUZA, Carlos Alberto de. **O fundo do espelho é outro: quem liga a RBS liga a Globo**. Itajaí: Ed. da Univali, 1999.

SPONCHIADO, Breno Antonio. **Imigração & 4ª Colônia**: Nova Palma & Pe. Luizinho. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 1996.

THIOLLENT, Michael J.M. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. [S.l.]: Polis, 1980.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA. Pró-Reitoria de Graduação e Pesquisa. **Estrutura e apresentação de monografias, dissertações e teses**: MDT. 6. ed. rev. e ampl. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2006.

VOGUEL, Arno. **A Galinha-D'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. São Paulo: Ed. Pallas, 2002.

ZANINI, Maria Catarina C. **Italianidade no Brasil meridional: a construção da identidade étnica na região e Santa Maria - RS**. 2002. 342f. Tese (Doutorado em

Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.

WILLEMS, Emílio. **A aculturação dos alemães no Brasil**. São Paulo: Ed. Nacional, 1980.

WILLIAMS, Raymond. **Television: technology and Cultural Form**. Hanover: University Press of New England, 1974.

_____. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000, p.7-72.