

RECICLAGEM DO CORPO, RASGOS DE NEGRITUDE NO SISTEMA BRANCO DE BELEZA

*Pedro de Souza**

Resumo

O trabalho que desenvolvo aqui focaliza novos processos discursivos de subjetivação, conforme uma abordagem exterior à oposição dominador/dominado, centro/margem. Partindo de uma proposta editorial dirigida aos negros brasileiros, tomo o problema da discriminação racial no Brasil, a fim de destacar uma outra possibilidade de afirmação que não passa pela fixidez da verdadeira identidade, mas sim pela imisção nos cânones do ideal da beleza branca, inventariando os modos híbridos de constituição identitária.

O trabalho que desenvolvo aqui visa a refletir sobre as estratégias de discurso acionadas para que os sujeitos se inscrevam nele como produtor de identidade. O interesse é colocar em relevo os processos históricos de subjetivação, em uma abordagem exterior à oposição dominador/dominado, centro/margem. Para tanto, tomo o problema da construção da identidade do negro no Brasil, não para entrar na querela sobre a verdadeira identidade e sob qual pauta demográfica, ou política, focalizá-la – maioria ou minoria –, mas para acentuar, muito além dessas dicotomias polarizadas, os modos discursivos de constituição identitária referenciada a esse estrato de indivíduos.

* Pedro de Souza é professor da Universidade Federal de Santa Catarina, SC.

O que pretendo pontuar é o funcionamento contraditório que produz ao mesmo tempo o apagamento da diferença e da referência ao corpo como lugar de singularidade. Ocorre, deste modo, a emergência de um modo discursivo de produção de um sistema determinante de regimes significadores da consciência identitária. Estabelece-se para o negro o protótipo e o estereótipo, a forma do conteúdo e a forma de expressão, das referências a si. Quer se afirme positivamente ou negativamente como identidade separada, há um só lugar de enunciação para os de pele escura.

Em outro trabalho (Souza, 1993), procuro mostrar como o acontecimento da afirmação do negro no Brasil é um discurso que, no final da década de 1970, propõe ao indivíduo de pele negra uma forma de identificação ou de subjetivação, que passa pela clivagem do significante da cor da pele. Diferentemente, na década de 1960, o discurso militante da comunidade negra conspirava para a construção positiva da imagem corporal da negritude. Esta busca de afirmação subjetiva era ressonância, no Brasil, do movimento negro nos Estados Unidos, que deu suporte às várias manifestações culturais sob o selo do *black power*: a palavra de ordem era o enunciado *Black is beautiful*.

A cor como parâmetro da afirmação da raça demonstra não ter feito eco. A exposição irreverente da vasta cabeleira crespa não bastou para que o negro sustentasse o sentimento de orgulho da raça. Mais uma vez o significante da cor da pele marca sua presença/ausência impossibilitando-se como forma discursiva da identidade. Daí que, na esteira de uma reação nacional à ditadura militar, o movimento negro brasileiro constrói-se unificado em torno de uma bem anterior cena fundadora: a que atribui a libertação dos escravos à guerra de Palmares, em 1695, eclodida graças à ação heróica de Zumbi, negro foragido e transgressor, que funda e lidera como rei a nação de Palmares, assentada em uma região montanhosa do Estado de Alagoas.

Portanto, nesse momento, opera-se uma outra identidade negra fundada no discurso da boa nova da memória anunciada. Zumbi vive, Zumbi é rei e negro como os escravos que libertou. Inaugura-se aqui um novo processo de desterritorialização: do gesto generoso da Princesa Isabel o sentido da liberdade negra desterritorializa-se para o emblemático sacrifício da morte de Zumbi em Palmares. Tem-se um regime de significação que, no lugar discursivo da cor da pele, remete o jogo afirmativo da subjetividade à figura discursiva do herói, mártir e vencedor. Assim é que o discurso negro, ao operar a sua boa nova, o

faz sob a linha da oposição brancos e negros. Trata-se de um gesto de interpretação prefixado na lógica do racismo tal como provém da ordem do discurso colonial.

Neste sentido, assim como o branco, o indivíduo de pele negra fica condenado a subjetivar-se sob uma ótica sobredeterminada: é sempre interpelado a referir-se a si na oposição fixada – racismo/não racismo. Desloca-se apenas o terreno, mas a raiz é a mesma. Temos contínuas desterritorializações, mas nunca de fato re-territorialização, no rígido sentido deleuziano, já que, submetido à fixidez do discurso colonial, a subjetividade do negro não chega a deslocar-se da identidade-raiz à identidade-rizoma. Voltarei a este ponto mais adiante.

Minha hipótese, que procede da leitura de Homi Bhabha, é de que tal processo de identificação se estabelece em uma discursividade urdida de maneira a sobredeterminar um sistema de lugares enunciativos ao qual deve-se associar o olhar da diferença étnica e cultural e suas respectivas posições de enunciação. Sabe-se que o discurso colonial vigente no século XIX faz surgirem dois tipos de sujeitos colonizados – o negro e o branco. O interessante é compreender qual a lógica produtora dessas relações de heterogeneidade. O panorama cultural da sociedade pré e pós-abolicionista no Brasil detém vários indícios da gradativa e complexa construção de um sistema de diferenças em que brancos e negros sempre sabem o lugar que devem ocupar para falar: senhor/escravo, patrão/empregado, etc.

Na literatura brasileira anterior aos anos de 1850, período que precede à extinção do tráfico de escravos, o negro não tem visibilidade. Quando começa a aparecer é ainda sob a forma da ausência. Pelo modo descritivo de escritura, opera-se no leitor algo como a morte nos olhos. Misturado na paisagem romanesca aos animais domésticos e de carga, sua condição de sujeito está fora de discurso: o negro não fala, posto que não é falado. O modo ficcional que perfila o índio estabelece aí o negro como marca de alto contraste: diferentemente da grandeza racial própria dos nativos indígenas, o africano é escravo, humilde e resignado. Portanto, sendo naturalmente inferior, não serve como suporte da nacionalidade tão idealizada, por exemplo, em José de Alencar.

Para ascender o negro a um lugar de fala e de subjetivação, há que se processar uma clivagem na cadeia significante: a cor da pele é apagada como diferença, para dar lugar a uma forma de subjetividade a interpelar o escravo sempre fixado no seu lugar. É o caso de Escrava Isaura. A nobreza da personagem só é possível, enquanto traço subjetivo,

em sua condição de negra, ao preço de silenciar sua cor, marcando a impossibilidade da beleza na negritude.

No mesmo romance, a contraparte de Isaura é Rosa. Nela opera-se o jogo da presença/ausência da cor. A adversativa – lábios um tanto grossos, mas bem torneados – evidencia a ambivalência da aceitação e da rejeição da diferença.

Mas, no dizer de Brookshaw (1983), “Isaura foi a primeira e possivelmente a última mulata ‘excepcional’ a aparecer na literatura”. Na seqüência passam a ter proeminência as imagens do escravo fiel, escravo imoral, escravo demônio. Respectivamente, a submissão, a sensualidade e a subversão recrudescem como marca ambivalente do significante da cor da pele, não mais como sítio clivado do deslocamento para o ideal da beleza branca, mas como ponto da associação com a feiúra própria da negritude. Na cor, há recusa e desejo.

A exigüidade do espaço não permite desenvolver esse diagrama literário em que o corpo de pele escura metaforiza o avesso da beleza. À maneira da estereotipia cujo artifício reside na imagem do escravo fiel ou violento, tanto naturalistas quanto antiescravocratas e abolicionistas operam com o significante da cor da pele no interior da mesma ordem simbólica. Nada de nobreza, nada de formosura. Difícil pensar a mulata Rita Bahiana de *O cortiço* sem deixar de associar seus traços físicos à licenciosidade própria ao indivíduo negro. Assim, desfilam, bem distante da Isaura de Bernardo Guimarães, os heróis e heroínas de Aluísio de Azevedo a Jorge Amado, tão sombrios, sensuais e perigosos quanto a cor escura de sua pele, e tudo o que no corpo a ela era associado.

Tudo isso diz do porquê até mesmo para o mulato abolicionista, José do Patrocínio, a construção do negro liberto como modelo de civilidade tinha que ser submetida a um regime de exceção. José do Patrocínio, lembra Brookshaw, “perde-se em exageradas descrições da feiúra e da bestialidade do escravo...” Em seu romance antiescravocrata, *Motta Coqueiro*, aparecido em 1877, lê-se a seguinte passagem, que intenta marcar a figura do escravo demônio:

O carão negro estúpido e truculento do carrasco (...) fuzilava-lhe nas feições o garbo bestial do crime (...). O olhar canhudo, coado através de umas pupilas negras, borradas n’uma córnea injetada de sangue. Pelas narinas

carnudas e achatadas a sua boçal ignorância aspirava com o ar alento necessário aos seus instintos de fera.

Desmembrada da ordem simbólica de representação visual, a imagem de escravo bom e fiel só pode ser apresentada pela palavra exilada de qualquer ordem referencial visualmente perturbadora. Os qualificativos da bondade e da lealdade atribuídos aos negros lhes davam licença para afirmarem-se enquanto sujeitos, apesar de seus incômodos traços físicos. Descrever neles a nobreza de caráter, a resignação, a fidelidade, era aproximá-los dos animais dóceis e fiéis. Apaga-se assim o real da cor da pele, para tolerar o diferente desfilando na mesma linha que os incontestavelmente iguais.

Prosseguindo minha exposição ainda em tom esquemático, quero voltar ao estrato contemporâneo da problemática da negritude. Apontei antes que, nos anos de 1970, a tentativa de incitar os negros a aderir a um novo ativismo contra o racismo, na base da construção de um personagem heróico e vencedor, não foi suficiente. Pouco a pouco ganha força um movimento antimilitante que, sem negar os efeitos socialmente excludentes rubricados na correlação das diferenças raciais, quer propor uma ruptura discursiva. É preciso abrir para o negro outra possibilidade de afirmação que não o interpele a falar de si como objeto de exclusão.

O desenho dessa formação discursiva certamente tem múltiplos modos de circulação, inclusive na literatura. Contudo, detenho-me aqui em um fragmento da mídia impressa. Refiro-me à *Raça Brasil*, uma revista dirigida à comunidade negra brasileira, que atualmente, em seu primeiro ano de edição mensal, provocou sintomaticamente uma nova polêmica em torno do racismo no Brasil. Estaria este novo instrumento midiático propondo a inversão das posições de sujeito na estrutura discursiva do racismo? Ou seja, ao invés do branco, seria agora o negro que deteria o poder de discriminar negativamente?

Certamente este questionamento tem seus lugares de sustentação. Entretanto, para desenvolver minha hipótese, vou deslocar a questão. Definindo-se editorialmente como a revista do negro brasileiro, *Raça Brasil* enquadra-se em um sistema mais geral de identificação, aquele que Gilles Lipovetsky, em seu melancólico *A era do vazio*, descreve como “narcisismo coletivo”. Este, diz o autor, equivale a uma nova forma individualista de politização:

...os indivíduos reúnem-se porque são semelhantes, porque se encontram diretamente sensibilizados pelos mesmos objetivos existenciais. O narcisismo não se caracteriza apenas pela auto-absorção hedonista, mas também pela necessidade de grupos de seres idênticos, que tornem o indivíduo útil e permitam a exigência de novos direitos, sem dúvida, mas também que o libertem e contribuam para a resolução dos seus problemas íntimos através do contato do vivido, do discurso na primeira pessoa: a vida associativa, instrumento psi.

Para além da lógica do vazio, conforme pensa Lipovetsky, prefiro acentuar o narcisismo coletivo no que ele aponta em termos da absorção de novos modos de afirmação de si, principalmente no que diz respeito às minorias. Ainda que mantendo a perspectiva de relações de força que põem em confronto negros e brancos, *Raça Brasil* o faz não mais demarcando e disputando um terreno próprio e minoritário, mas invadindo o grande território e valendo-se de seus dispositivos de sistema menor de identidades. Aí é que o negro dispõe de regimes enunciativos para fazer o significante da cor da pele funcionar como outra coisa.

Pela fuga ao enraizamento identitário, começa aqui, após sucessivos movimentos de desterritorialização, um movimento re-territorializante no qual o corpo negro investe o campo da diferença racial não apenas através da resistência ao racismo, mas pelo que traz em si mesmo de ruptura com esta mesma resistência. Na linha da subjetivação, trata-se, nos termos de Deleuze, de proliferar sentidos por conta própria.

Que funcionamento é este? Para responder a esta pergunta, é preciso voltar ao espaço literário a que reportei antes. Nele ressaltéi o jogo discursivo em que o real da cor da pele entra como impossível da valorização e da beleza na negritude. Em seguida, falei de como nem o antiescravagismo, nem o movimento de afirmação negra, delineado a partir da metade do século XX, conseguiu desatatar esse nó. Lembremos que, entre os anos 20 e 40, diagramou-se entre os negros um tipo de ativismo afirmativo que não designava o nome da cor, posto que se denominou “movimento pela valorização dos homens de cor”.

Pois bem, contrastivamente, no funcionamento enunciativo que se vê no discurso que circula na revista *Raça Brasil*, é justamente a cor negra da pele associada aos traços

físicos do corpo que compõe, a modo de acumulação e combinação inesperada, os signos da beleza ditados no sistema maior. Tais signos inerentes ao narcisismo coletivo passam a permear uma das formas vigentes de política de identidade.

Porquanto exponho aqui apenas alguns elementos para uma análise mais ampla, só posso citar alguns exemplos que levam à localização do fenômeno aludido. Observe-se, em enunciados como os que seguem, o jogo de predicação da beleza negra funcionando, na revista dos negros brasileiros, simultaneamente no registro da cultura narcísica e no registro de um outro modo politizado de subjetivação.

[1] CABELOS

Novos cortes e penteados para homens e mulheres.

[4] PEELING

Conheça a nova técnica específica para a pele negra.

[2] Como ficar na moda sem gastar dinheiro: aprenda a reciclar seu guarda-roupa.

[5] TERCEIRA

IDADE
A vida começa aos 50!

[3] BELEZA NEGRA

Um guia de A a Z para cuidar de seu visual
Três estilos de Maquiagem (...)
Penteados muito fáceis.

Ao mesmo tempo em que se mostram passando no circuito hegemônico da beleza branca, estes enunciados indiciam um agenciamento enunciativo que se dobra sobre si mesmo. O vetor dessas formulações lapidares é a enunciação na qual há um negro que constrói sua subjetividade insinuando-se com a visão de seu corpo. Mediante esse gesto, desvelam-se o reverso e os nós tortuosos das linhas de fuga que tecem a superfície lisa do sistema maior. Assim, quando na capa de um dos números da revista aparece a foto de Denzel Washington, designado como “o homem mais desejado da América”, a dimensão

lingüísticamente determinativa da expressão alerta que, entre os outros homens que não o superam em beleza, há amarelos, brancos e negros. Mais adiante retomo essa análise, mostrando o funcionamento do nome próprio neste contexto.

O culto ao corpo mobilizado por rituais incessantes de dietas, ginástica, massagens, prática de esportes, escolha de cosméticos, conselhos do melhor figurino, é a insígnia do sistema maior de afirmação identitária. Ao fazer passar por esse circuito os traços constitutivos da negritude, o corpo negro, ao mesmo tempo que subverte os cânones ideais da beleza, afirma o diferencial de sua identidade inscrevendo-se na lógica maior da dor psíquica: a permanência da juventude contra a inexorabilidade da velhice e da morte.

Mas este investimento só se sustenta em sua singularidade, ou seja, a pele negra não cai no risco da banalização em meio às promessas cosméticas de interminável rejuvenescimento, porque enfim, parafraseando Deleuze e Guattari, o negro cria para si um corpo sem órgãos. Trata-se de pensar as páginas de *Raça Brasil* como um espaço de agenciamento enunciativo no qual a expressão da diferença – pele negra/pele branca – toca o limite: o corpo sem órgãos como superfície onde subjaz o sistema codificante da bela imagem. Nos termos de Deleuze e Guattari¹, tem-se aí um exemplar de estrato acumulado, sedimentado impondo ao corpo “formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas”. Visto deste modo, tornar-se negro, no campo das relações raciais, é subverter o regime no qual a cor da pele aparece como componente significante das múltiplas possibilidades estratificadas de subjetivação.

Não se trata mais de compor uma posição de identidade entre outras igualmente fixadas como minoritárias. Trata-se agora de produzir um outro regime, no qual, agindo no interior dos dispositivos da negritude, o corpo do negro se abre a múltiplas redes de conexões. Daí que, no campo em questão, criar corpos sem órgãos significa subverter a organicidade que impõe uma certa sistemática de relações raciais em dada sociedade, distribuindo o devido lugar do negro e do branco. O corpo sem órgãos aqui aponta para um movimento intensivo cujo efeito é o de fazer que não haja mais nem o um nem o outro. Nada que remete a uma universalidade onde tudo se iguala e se anula mutuamente.

¹ DELEUZE, G. e GUATTARI, F., “28 de Novembro de 1947 - Como criar para si um corpo sem órgãos”, tradução de Aurélio Guerra Neto. *Mil Platôs, Capitalismo e Esquizofrenia*, vol. 3. Rio de Janeiro, Editora 34, 1996, pp. 9-29

O corpo sem órgãos, aplicado à problemática em foco neste trabalho, remete à força imanente de singularidades. Na pauta de Deleuze e Guattari, falo desta imanência não como fator necessariamente remissível a âmbitos muito particulares de produção como pessoas ou culturas exóticas. Dizem estes pensadores, “o campo de imanência não é interior ao eu, mas também não vem de um eu exterior ou de um não-eu. Ele é antes como o Fora absoluto que não conhece mais os Eu, porque o interior e o exterior fazem igualmente parte da imanência na qual eles se fundiram”².

Mas cabe ainda perguntar: como o modo com que a revista *Raça* apresenta a problemática do racismo, para o negro, faz este entrar em um regime de criação de um corpo sem órgãos para si? Retomo aqui o enunciado que apresenta um ator negro do cinema norte-americano como o homem mais desejado da América. Comparativamente, é interessante observar em outro enunciado como a menção do nome próprio, na revista dos negros brasileiros, funciona, para além do culto ao narcisismo, no registro de uma modalidade de des-subjetivação.

[6] Denzel Washington, o homem mais desejado da América.

[7] Djavan, ser negro me faz ser feliz e corajoso.

No primeiro dos enunciados acima, há duas formas de remissão a um indivíduo em dois contextos precisos e contíguos. Uma forma é a do nome próprio – Denzel Washington – identificando, no quadro de enunciação da revista, ao mesmo tempo, um entre outros indivíduos de pele negra e um entre outros atores do cinema americano. A outra forma é a que, em Semântica Referencial, categoriza-se como expressão ou sintagma nominal definido – o homem mais desejado da América.

Verificam-se aí duas formas de referir que pressupõem uma diferença de jogo enunciativo entre ambas. Estampada como uma das chamadas de capa de *Raça Brasil*, a aparição deste nome próprio não provê um agenciamento enunciativo para uma posição indiferenciada de sujeito. Trata-se de um eu sempre remissível a si, cujo nome próprio não admite equívoco de identidade. Acima de tudo, no contexto em que aparece, o nome próprio articula como efeito de subjetivação uma certa classe de indivíduos e um processo de individuação.

² Idem, op. cit., p. 18.

Tudo isto quanto ao funcionamento postulável para o nome próprio no enunciado em questão. Com respeito ao sintagma ou expressão nominal definida, nela permanece a referência a um indivíduo e a um ator negro sendo falado. Mas diferentemente do nome próprio, este segundo modo de referir abre para outros agenciamentos enunciativos. A expressão “o homem mais desejado da América” deixa de ser apenas uma predicação vinculada ao nome próprio sob a forma de aposto para conectar a individuação negra a outros homens, outros atores, outros americanos. Em outros termos, se o nome próprio Denzel Washington designa uma pessoa única como lugar único de enunciação, a expressão predicativa a ele vinculada na estrutura do enunciado desloca-o para fora do campo de fala de sua comunidade minoritária.

Nisto pode consistir a singularidade da negritude, ou uma das formas de produzir um corpo sem órgãos relativamente ao processo discursivo que *Raça Brasil* desencadeia para propor novos modos de subjetivação negra. Para ativar a cor da pele como ponto de singularidade subjetiva, o indivíduo negro a retira da posição em que ela figura em um processo orgânico de produção de sujeitos. Nada de deixar-se eroticamente referido ao tamanho de seu pênis. O equivalente a esta estratégia seria, no núcleo nominal do aposto, substituir a palavra ‘homem’ pela palavra ‘negro’ (“o negro mais desejado da América”). Não é que vai renunciar ao órgão, à cor e ao tamanho que ele tem. O negro continua dotado do corpo e das características que o tornam desejável, porém, sua tramitação nômade em meio a circuitos inusitados converte seus órgãos em marca ou zona de intensidade. A isto Deleuze e Guattari chamariam um processo inconcluso de produção de corpo sem órgãos. Deste modo, Denzel Washington não nomeia uma negritude desejada, mas quem quer que o deseje, entre vários outros homens, terá a cor de sua pele como marca da intensidade do desejo.

A análise proposta acima pode também ser articulada a dois modos discursivos: o discurso menor, o de minoria, funcionando em um discurso maior, o dominante. Posso dizer extensivamente, nos mesmos termos em que Deleuze³ define uma literatura menor, que o discurso menor não tem como referencial um sujeito menor. O discurso menor, ou dominado, é o que uma minoria faz no espaço do discurso maior, o dominante. Por isso

³ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Kafka, por uma literatura menor*. Tradução de Julio Castanon Guimarães. Rio de Janeiro, Imago Editora Ltda., 1977.

mesmo, no enunciado em foco, a relação interdiscursiva que se estabelece diz respeito ao deslocamento de um discurso dominante por um discurso dominado. O que se deslocou no espaço discursivo maior foi a posição enunciativa: onde enunciava apenas o branco, passa também a enunciar o negro.

Diante dessa dinâmica enunciativa, *Raça Brasil* mostra o negro rompendo o cerco que impossibilita a expressão de sua afirmação. Cabe aqui aplicar aproximadamente o mesmo pensamento de Deleuze sobre os judeus em Praga. No contexto discriminatório brasileiro, é impossível que o negro não expresse o sentimento de sua afirmação subjetiva, já que a construção positiva da imagem de sua cor demanda necessariamente a passagem por canais de expressão e opinião pública. Contudo expressar-se é igualmente impossível que não da maneira como os brancos se expressam, ou seja, é impossível mostrar-se de outra maneira a não ser distanciando-se de sua própria pele como territorialidade própria de subjetivação.

Se o enunciado [6] individua um modo dominante de enunciação em meio a muitas no plano mais coletivo, o enunciado [7] parte da individuação dominada localizada em um âmbito mais estrito da coletividade. O nome próprio Djavan designa também uma pessoa negra, mas a expressão que lhe sucede, sob a estrutura do discurso direto, ao contrário do enunciado [6], não propõe o dizer como possibilidade de qualquer sujeito pego em multidão de indivíduos brancos ou negros. Aqui a enunciação é uma insígnia de re-territorialização do negro designado pelo nome próprio.

Tomado deste modo o nome do cantor negro, Djavan, pode não passar de um caso individual, estratégia bastante ocorrente na mídia maior quando mostra uma galeria de negros bem-sucedidos, categorizando um fenômeno social mais amplo. O sucesso de um indivíduo soma-se ao de muitos outros.

Cite-se o exemplo da reportagem que a revista *Veja*⁴ dedicou ao tema na última semana de junho de 1998. Na chamada de capa, cada uma das nove personalidades negras ali fotografadas vai aparecer no texto da matéria como o caso exemplar não só do que deve ser seguido por outros negros, mas como a prova de uma discriminação racial que está sendo socialmente enfrentada. Cada um dos depoentes concorda que sua trajetória

⁴ Revista *Veja*, São Paulo, Editora Abril, edição 1552, n. 25, ano 31, 24/6/1998.

individual seja somada a outras igualmente individuais, formando um bloco que dilui a dimensão política de cada experiência vivida.

Bem outro é o efeito da mesma estratégia tomada por uma mídia menor como *Raça Brasil*. Nela o enunciado de capa que faz uso do nome de um cantor negro de sucesso – que, tal qual, poderia estar na citada reportagem de *Veja* – é constitutivo de uma política. Nestes termos, o que distingue o emprego do caso individual no discurso minoritário é o fato de entrar aí como parte de um programa político. “O caso individual”, diz Deleuze, “se torna então mais necessário, indispensável, aumentado ao microscópio, na medida em que uma outra história se agita nele”⁵.

Deste ponto de vista, passa a fazer sentido que toda mensagem de culto ao corpo, cujos avatares subjetivos vão desde os ídolos do cinema, da música, da televisão, dos grandes políticos até o mais comum dos trabalhadores, tenha alguma conexão com o processo de construção de identidade negra. Cada um desses pontos de agenciamento enunciativo pontua valores de identificação afirmativa.

Quando o leitor lê na capa de *Raça Brasil* – Djavan: “ser negro me faz ser feliz e corajoso” – não apenas atribui, pela leitura do que está entre aspas na seqüência do nome próprio, uma afirmação sobre uma personalidade particular. As condições materiais lingüísticas da leitura produzem muito mais neste leitor. Ele atribui a afirmação a si próprio tomando-a como um dispositivo, um agenciamento de enunciação ali coletivamente exposto.

Nesta perspectiva é que, além de valor político, o nome próprio é aí também uma função coletiva. Precisamente porque a fala de Djavan, ao contrário do que poderia sê-lo, se incluída na mencionada reportagem de *Veja*, não leva a deduzir que a felicidade e a coragem implicada em ser negro está ligada ao fato de ser artista. Neste caso, o testemunho de Djavan não passaria de mais um caso individual, exemplo daquele que se impôs pelo talento privilegiado. Trata-se do contrário. Penso não tanto na rarefação de gênios que Deleuze aponta no quadro da literatura menor. No espaço discursivo da mídia menor, o talento não deve ocupar o lugar da relevância enunciativa, já que as condições da dimensão coletiva do testemunho não derivam de uma enunciação individuada, mas de uma enunciação coletivizada.

⁵ DELEUZE, G. e GUATTARI, F., p. cit., op. 26.

Nesta medida é que a mídia, em sua vertente menor, como é o caso de *Raça Brasil*, re-encontra sua função revolucionária. Por isso, diferentemente do que se passa na literatura de minoria, na mídia menor o talento do enunciador, embora não aponte para si mesmo, é a possibilidade da enunciação coletivizada, na medida em que formula uma história de vida inscrita em projeto político. Vale aqui para o ídolo negro que desfila nas capas de *Raça Brasil* o que afirma Deleuze⁶ acerca da posição do escritor na literatura: “Se (...) está à margem ou afastado de sua frágil comunidade, essa situação o coloca ainda mais em condição de exprimir uma outra comunidade potencial, de forjar os meios de uma outra consciência e de uma outra sensibilidade”. Assim é que, para o momento, *Raça Brasil* pode representar, ao lado da máquina literária, o preenchimento das condições de uma enunciação coletiva, ainda lacunares no âmbito da mídia maior.

Neste ponto, marca-se o que há de singularizante nesse exemplar editorial de mídia menor. Na qualidade de representante de uma minoria, não só desterritorializa os discursos de si sobre si, mas também os discursos do outro sobre si, na medida em que desloca focos individuais de enunciação, coletivizando-os, re-allocando-os e dispondo-os para uma política imediata de identidade. O discurso de *Raça Brasil* só permanece “menor” porque estende linhas nítidas para compor as condições revolucionárias no interior mesmo da conjuntura dominante da mídia maior.

Mesmo o leitor negro que se vê excluído no país ideologicamente dominado pela cultura branca encontra sentido em expressar-se nela, ou seja, atravessando os discursos que idealizam um padrão branco de subjetividade. O que funciona nesse processo de resignificação são múltiplos deslocamentos: do negro que deixou de evocar suas raízes e do branco que detém um deslizante ideal estético de beleza corporal. No estrato subjetivante de hegemonia branca, este novo modo de afirmação racial desenraíza-se para lançar ramos de negritude, qual rizomas móveis distantes de seus troncos no terreno de uma floresta multiforme.

Abstract

The aim of my paper is to focus on new discourse processes of subjectiveness, approaching the issue from outside the opposition dominating/dominated, center/edge. My starting point is a recent editorial line

⁶ DELEUZE, G. e GUATTARI, F., op.cit., p. 27.

addressed to Afro-Brazilians. I try to show – through the analysis of such editorial line – that the racial discrimination issue in Brazil points towards a different possibility of ethnic affirmation which does not have to do with a settled identity, but rather with the intervention of the white standard model of beauty. To do that, I compile the heterogeneous sources of identity constitution.

BIBLIOGRAFIA

- BHABHA, H. (1994) “The other question, stereotype, discrimination and the discourse of colonialism”, in *The location of culture*, Londres/EUA, Routledge.
- BROOKSHAW, D. (1983) *Raça e cor na literatura brasileira*. Tradução de Marta Kirst. Porto Alegre, Mercado Aberto.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. (1996) “28 de Novembro de 1947 – Como Criar para Si um Corpo sem Órgãos”. Tradução de Aurélio Guerra Neto. *Mil platôs, capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3. Rio de Janeiro, Editora 34, 1996, pp. 9-29.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. (1977) *Kafka, por uma literatura menor*. Tradução de Julio Castanon Guimarães. Rio de Janeiro, Imago Editora Ltda.
- SOUZA, P. (1993) “A Boa Hora da Memória Anunciada: o Discurso Fundador da Afirmação do Negro no Brasil”. In: *Discurso Fundador; a formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas, Editora Pontes, pp. 59-68.
- LIPOVETSKY, G. (1988) *A Era do Vazio*. Tradução portuguesa de Miguel Serras Pereira e Ana Luisa Faria. Lisboa, Relógio d’Água Editores Ltda.