

## **Mídia, comunidade e preconceito racial**

***Raquel Paiva y Muniz Sodré***

Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)  
raquel@eco.ufrj.br e munizsodre@aol.com

### **Resumen**

O texto pretende discutir as formas do preconceito racial como anacronismo persistente sob a modernidade do consumo e da mídia. A proposta concentra-se na inadequação da racionalidade instrumental para abordar o problema. Desta maneira, a perspectiva maior do presente texto inscreve-se na concepção da lógica sistêmica do preconceito. Finalmente, o texto comporta ainda a interface com as perspectivas positivas da dimensão sensível e da estética, atuantes tanto na mídia quanto na vida comunitária.

### **Descriptores**

Prejuicio racial, medios de comunicación, modernización.

### **Abstract**

This text means to discuss forms of racial prejudice as a steady anachronism under consumerism and mass-media modernization. It holds instrumental rationality as unfit to approach that issue. Thus the main point of view of this text focuses on the methodical logics of prejudice. It also analyses positive views of sensibility and aesthetics in mass-media as well in everyday life

### **Keywords**

Racial prejudice, mass-media, modernization.

Por que persiste o preconceito sob a plena vigência da modernidade do mercado e da mídia?

São vários os autores que assinalam a incompatibilidade da sociedade tecnológica e mercadológica com o velho preconceito racial. Gilroy, por exemplo, sustenta que “aspectos de “raça”, como tem sido entendida no passado, já estão conjurados pelas novas tecnologias do self e da espécie humana(...) As velhas e modernas economias representacionais que reproduziram a “raça” subdermica e epidermicamente estão sendo hoje transformadas de um lado pelas mudanças científicas e tecnológicas que se seguiram à revolução na biologia molecular, e de outro por uma transformação igualmente profunda nos modos como os corpos são postos em imagem. Ambos têm extensivas implicações ontológicas”.

Apesar dessa aparente evidência, é possível manifestar alguma dúvida quanto à possibilidade de que se possa efetivamente sair do preconceito. Entende-se por preconceito, em sentido lato, uma totalidade plausível de julgamentos que serve de base para que possamos *crer* em alguma coisa. É o que assevera Wittgenstein: “Nós não aprendemos a prática do julgamento empírico, aprendendo regras; o que nos é ensinado são julgamentos, assim como seu laço com outros julgamentos”.

Wittgenstein está discutindo sobre nós chegarmos a formar uma crença, uma certeza: “Se nós chegamos a crer em alguma coisa, não é numa proposição isolada, mas num sistema inteiro de proposições a luz se expande gradualmente sobre o todo”. Tal sistema, o todo, funciona em qualquer coisa que aprendemos desde a infância. Assim, sabemos que a montanha do Pão de Açúcar, no Rio de Janeiro, existe há milhões de anos. Agora, aprendemos que a montanha tem algumas centenas de metros de altitude, que o teleférico foi instalado ali na década de 30 e várias outras coisas. Nada aprendemos particularmente sobre a dureza da rocha, mas isto nos parece evidente, devido à antiguidade da montanha, sobre a qual também não aprendemos, em sentido estrito, mas de algum modo sabemos. Nós absorvemos essa evidência junto com aquilo que aprendemos.

Cada uma das coisas que aprendemos se fixa em nossa memória, não tanto por uma qualidade intrínseca de clareza, e sim pela solidez do sistema. O todo fornece-nos uma imagem do que aprendemos, e em breve não duvidamos mais da imagem. A essência do ato de julgar caracteriza –se basicamente por nossos julgamentos prévios– *é isto o preconceito*.

Dele não podemos sair, já que quando abandonamos um sistema, caímos em outro. O maior problema do preconceito racial não está na idéia de raça, mas no funcionamento do preconceito.

Por que? A resposta nos conduz de volta ao argumento inicial de Gilroy. A idéia de raça tem sido desacreditada pela biologia e pela antropologia, assim como a pretensão de superioridade racial tem sido abalada pelas ciências sociais e, mesmo, pela razoabilidade do senso comum, retrabalhada pelos discursos midiáticos. Pesquisas extensivas realizadas por biólogos brasileiros no estado do Rio Grande do Sul, onde predominam descendentes de alemães e italianos, demonstram ser idêntico o patrimônio genético, a partir do qual se construiu a noção biológica de raça de brancos e negros. As diferenças estão dadas apenas no plano dos fenótipos, isto é, da coloração epidérmica. Raça, em seres falantes, portanto, só a humana.

Mas se raça não há, existe ainda a *relação racial*, quer dizer, o sentimento de dissimetria ou disparidade nas relações sociais, provocado pela *ilusão racial*, ou seja, pela predominância de um paradigma étnico ou fenotípico sobre outros. É o caso da branquitude, o paradigma ocidental de dominação racial. Por trás dele perfila-se todo o prestígio do capital, da ciência e do monoteísmo europeu, que são *universais* de dominação econômica e cultural. O preconceito racial abre mão de seus fundamentos biológicos, mas aprofunda as suas razões culturais ou simbólicas, apreendidas como razões da supremacia branca. A supremacia não se presta à avaliação externa, ela constitui o seu próprio padrão pelo qual devem os outros se medir. Assim, a pele branca é experienciada como o Ocidente absoluto.

Vêm desse paradigma os julgamentos que, no senso comum cotidiano, constituem o sistema de crenças ou certezas sobre o outro, sobre a diferença fenotípica, negro, indígena, oriental, etc. Antes, a criança aprendia basicamente a partir do adulto; hoje, é preciso acrescentar o agenciamento formativo da mídia. Só que não é mais preciso ensinar a uma criança (como o faria o velho racista doutrinário) que o “outro” é inferior, uma vez que as proposições associadas este julgamento estão implícitas no sistema prévio de julgamentos, que funciona como uma espécie de “eixo rotatório” de um corpo em revolução. Entretanto, pode-se constatar a ocorrência de mensagens incitadoras de ódio racial em um veículo de comunicação, como a rádio RTML, em Ruanda. A rádio foi

acusada, pela divulgação do seu conteúdo de ter sido incitadora do ódio étnico que levou ao assassinato em massa dos integrantes da minoria tutsi e de moderados da maioria hutu, em 1994. Este ainda foi um dos casos considerados “visíveis” de incitação ao racismo. Entretanto, na atualidade torna-se quase imperceptível esta ação da mídia, cujo discurso possui diversas formas mais sutis e de tratamento que imprimem o viés da naturalidade.

Deste modo, o preconceito racial já pode mesmo abrir mão da palavra “racial”, pois hoje ele se difratou (como uma bolinha de mercúrio) para uma gama ampla de pequenas certezas, que estão ancoradas no senso comum da branquitude e chegam junto com uma miríade de proposições culturais hegemônicas. E assim se esvai a esperança do militante e intelectual preto norte-americano Web Dubois que, na passagem do século XIX, previa como a grande questão do século XX o enfrentamento do problema racial. O problema, como se pode perceber, persiste neste terceiro milênio, sob as múltiplas astúcias da razão e do sentimento.

## **A diferença sensível**

Por que isto ocorre? Aventamos aqui a hipótese de que, ao invés do enfrentamento com as armas da racionalidade instrumental e com as premissas do progresso inevitável da sociedade tal como modernamente se estruturou –ambos os casos resultantes da hegemonia da razão metafísica no Ocidente–, o preconceito é abordável pelas estratégias da dimensão sensível.

De fato, uma parte ponderável do pensamento contemporâneo é atravessada pela intuição de que a dimensão dos afetos pode escapar da apregoada onipotência da razão metafísica. O regime afetivo da alegria é um bom exemplo. Segundo o francês Rosset, ela “é por sua própria definição, de essência ilógica e irracional. Para pretender ao sério e à coerência, sempre lhe faltará uma razão de ser que seja convincente ou mesmo simplesmente que possa ser confessada e dizível. A língua corrente diz muito mais a respeito do que geralmente se pensa quando fala de «alegria louca» ou declara que alguém está «louco de alegria»”.

É também o caso do pragmatista Rorty, quando opõe a figura do ultra-racional pensador metafísico à do ironista, que privilegia a dimen-

são afetiva: “Enquanto o metafísico considera que a característica moralmente relevante dos outros seres humanos é a sua relação com um poder comum mais vasto –a racionalidade, Deus, a verdade ou a história, por exemplo– o ironista considera que a definição moralmente relevante de uma pessoa, de um sujeito moral é “algo que pode ser humilhado”. O seu sentido de solidariedade humana baseia-se no sentido de um perigo comum e não numa posse comum ou num poder partilhado”. Em suma, sentimento em vez de razão.

Assim como Rosset descarta qualquer hipótese de uma grande causa por detrás da alegria –seja um “eu” sensível e poderoso, seja uma objetiva presença permanente– e aponta para uma espécie de “força maior”, que seria a aprovação incondicional da vida, Rorty não aceita a razão, nem qualquer outra ordem necessária, como fundamento do humano. Ele troca as inferências explicativas, feitas a partir de uma essencialidade racionalista, pelo sentimento, entendido como suscetibilidade comum a um grupo social. E o sentimento, desde a explicação de Hobbes, deriva de uma emoção primeira, dominadora, que pode ser chamada de “medo”.

Estamos aqui, nos dois exemplos citados, longe da necessidade e do *logos*, em plena zona obscura, contingente ou factícia dos *afetos*, isto é, da *energia psíquica que se deixa ver nas diferentes modulações da tensão no corpo*. Como bem sabemos, o *logos*, razão de ser do cosmo e do *ethos* (a vida humana em sua naturalidade e em sua cotidianidade dos hábitos, costumes e afetos) é desde a Antiguidade grega o caminho dominante para o conhecimento e a verdade. É a via que, dotada de *metron* ou justa medida, induz ao pensamento e à capacidade de fazer inferências lógicas, ensejando assim o controle das possíveis desmedidas da emoção ou paixão. Em latim, traduziu-se *logos* por *ratio*, ou seja, enfatizando-se a referência implícita à medida.

Trata-se, portanto, da razão, concebida como lucidez e sabedoria ética implicadas na conduta prudente ou sabedoria prática da *phronesis*, mas também como o valor de medida para um dogmatismo que, a pretexto de adesão à gravidade do pensamento, desconhece, irrefletidamente, a potência emancipatória contida na ilusão, na emoção do riso e no sentimento da ironia. Esse dogmatismo decorre da idéia do *logos* como redução da diversidade do real (a infinitude dos opostos, o mistério da diferença) ao império da unidade.

No entanto, quando realmente aprendemos alguma coisa, isto não se deve a uma razão transcendente e transparente numa entidade chamada “saber racional”, e sim a uma atmosfera afetiva e vital, que bem pode ser vista como um sistema. Assim é que, especulando sobre como chegamos a dizer que sabemos ou temos certeza de alguma coisa, Wittgenstein mostra que “toda verificação do que se admite como verdade, toda confirmação ou invalidação acontecem no interior de um sistema (...) O sistema não é tanto o ponto de partida dos argumentos quanto o seu meio vital”.

Ele toma como exemplo o adulto que diz a uma criança já ter estado em determinado planeta. Crédula, a criança rejeita a princípio outros argumentos contrários, mais, diante de uma certa insistência, pode terminar se convencendo da impossibilidade de tal viagem. O filósofo indaga então se a reiteração não é exatamente a maneira de se ensinar uma criança a crer ou não crer em Deus, e daí, a partir de qualquer uma das crenças, se produzirem razões aparentemente plausíveis.

Wittgenstein não está, de modo nenhum, atribuindo qualquer valor cognitivo à estética (por ele identificada com a ética). Mas para começarmos a crer em alguma coisa, diz, é preciso que funcione aquele “meio vital” dos argumentos, que não consiste de uma proposição isolada, mas de um “inteiro sistema de proposições”, mutuamente apoiadas, de tal maneira que “a luz se expanda gradualmente sobre o todo”. O que faz fixar-se a crença não é uma qualidade intrínseca de clareza da proposição, mas a solidez do sistema. Não se trata, portanto, de *saber* o que se diz saber, e sim de aceitar como solidamente fixado aquilo que se sabe.

E por que se fixa? Por confiança na autoridade das fontes, por aquilo que se transmite de uma certa *maneira*, isto é, no interior de uma totalidade, um meio, experienciado como vital, por ser fonte de razoabilidade e afeto, logo, de convencimento. Diz ele: “É assim que eu creio em fatos geográficos, químicos, históricos, etc. É assim que eu aprendo ciências. E claro, aprender apóia-se naturalmente em crer”. Dizer que se sabe alguma coisa equivale a ter a coisa como emoção é o que primeiro advém, como consequência da ilusão que fazemos de caminho para chegar à realidade das coisas. “A alma não conhece sem fantasia”, ensina Aristóteles (*Sobre a Alma*), indicando que inexistente o triunfo absoluto do *logos* sobre o *mythos*. Mesmo no interior da ciência, o mítico ou o ilusório podem fazer-se presentes, como sustenta Serres: “Um saber sem

ilusão é uma ilusão toda pura. Onde se perde tudo e o saber. Trata-se mais ou menos de um teorema: *não há mito puro senão o saber puro de todo mito*. Eu não conheço outros, tanto os mitos são cheios de saber e o saber de sonhos e de ilusões”.

É da ilusão ou da fantasia, que resultam as emoções, esses afetos que, embora constituídos em via de acesso, impedem a visão adequada da singularidade do real. Não há *lucidez* no transbordamento emotivo, conforme atestam desde os pensadores da beatitude oriental até os teóricos da moderna neurobiologia, sem esquecer as episódicas incursões poéticas nesta temática.

A exigência de lucidez na experiência afetiva é característica, como veremos, de determinada corrente da tradição interpretativa hindu, mas permeia momentos importantes do pensamento ocidental. Rousseau, por exemplo. Para ele, a piedade, uma afecção social básica, é fundacional na humanidade e na cultura, mas só na medida em que é atravessada pela lucidez –pelas “luzes”, em seu modo de dizer. Sem a imaginação e sem a reflexão que a acionam, afirma, “a piedade, embora natural no coração do homem, permaneceria inativa para sempre”. Notavelmente atual em Rousseau– e clara fonte de inspiração, ainda que inconfessada, para posições neopragmatistas como as do norte-americano Richard Rorty –é a sua concepção de comoção piedosa como uma “potencialidade adormecida” à espera de ser despertada pela identificação social, reflexiva e empática com o Outro: “Só sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, é nele que sofreremos”. Notável ainda é que em Rousseau se faz presente a intuição de que, com o desenvolvimento da reflexão e da cultura, se esvanece a força imaginativa do afeto, perdendo-se a dimensão do Outro como diferença sensível e motivadora.

De fato, na contemporaneidade, quando o mundo se faz imagem por efeito da razão tecnológica, a redescoberta pública (e publicitária) do afeto faz-se sob a égide da emoção como um aspecto afetivo das operações mentais, assim como o pensamento é o seu aspecto intelectual. Se por um lado afirma-se a morte da Razão una e universal, que é a metafísica do pensamento forte e único entronizada pelo Iluminismo, por outro proclama-se a vida das múltiplas razões particulares, e pode-se mesmo então instituir epistemicamente uma razão ou uma inteligência para a emoção.

E aí então, que tanto a mídia quanto o espírito comunitário ainda vigente nos interstícios do individualismo das relações societárias –regidas por economia, direito e política liberal– pode contribuir fortemente para atacar o mal-estar civilizatório intitulado “preconceito racial”. Mídia e comunidade são lugares predominantemente afetivos, onde o meio vital dos argumentos de que fala Wittgenstein pode ser esteticamente transformado em favor de determinadas representações humanas. Para tanto, faz-se imperativo reinterpretar em termos práticos as noções históricas de mídia e de comunidade.

## Bibliografia

- AMIN, S. ed. (1993): *Mondialisation et Accumulation*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- AMIN, S. (1993): *À la Périphérie, Fin de la Libération Nationale?* Montréal, Centre d'Information et de Documentation sur le Mozambique et l'Afrique Australe.
- APPADURAI, A. (1991): “Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology” en FOX, R. G. (ed): *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fé, School of American Research Press.
- ATTALI, J. (1990): *Lignes d'Horizo*, Paris, Fayard.
- AUGÉ, M. (1994): *Pour une Anthropologie des Mondes Contemporain*, Paris, Aubier.
- BADIE, B. y SMOUTS, M. C. (1992): *Le Retournement du Monde: Sociologie de la Scène Internationale*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques e Dalloz.
- BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, I. (1988): *Race, Nation, Classe: les Identités Ambigües*, Paris, La Découverte.
- BAUMAN, Z (1999): *Globalização. as consequências humanas*, Trad. Marcus Penchel, Rio de Janeiro, Zahar Ed.
- BINDÉ, J. *Qual sociedade para o século XXI?* Trad. Claudius Bezerra Waddington in: “Caminhos do pensamento hoje: novas linguagens no limiar do terceiro milênio”. Rio de Janeiro, *Revista da Ed. Tempo Brasileiro*, n. 136, 1999.
- BRANDÃO, C. R. (1986): *Identidade Étnica: Construção da Pessoa e Resistência Cultural*, São Paulo, Brasiliense.

- CASSANO, F. (1987): *Approssimazione. esercizio di esperienza dell'altro*, Bologna, Mulino.
- CUNHA, M. (1979): "Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível", São Paulo, *Revista de Cultura e Política*, n° 01.
- DRUCKER, P. (1995): *Sociedade Pós-Capitalista*, Trad. Nivaldo Montingelli Jr, São Paulo, Livraria Pioneira Editora.
- HABERMAS, J. y TAYLOR, Ch. (1998): *Multiculturalism. lotte per il riconoscimento*, Trad. Leonardo Ceppa. Milano, Feltrinelli, 1998.
- MACINTYRE, A. (1993): *Dopo la virtù. saggio di teoria morale*, Trad. Paola Capriolo, Milano, Feltrinelli.
- MLIBAND, D. (org.) (1997): *Reinventando a Esquerda*, Trad. Raul Fiker. São Paulo, Ed. Unesp.
- NUESTRA COMUNIDAD GLOBAL. *Informe de la Comisión de Gestión de los Asuntos Públicos Mundiales*. Trad. Carlos Rodríguez Brasun, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- PAIVA, R. (1998): *O espírito comum. comunidade, mídia, e globalismo*, Petrópolis, Ed. Vozes.
- POUTIGNAT, Ph. y STREIFF-FENART, J. (1998): *Teorias da Etnicidade*, Trad. Elcio Fernandes. São Paulo, Edusp.
- REBELO, J. (dir.) (2003): *Novas formas de mobilização popular*, Lisboa, Editora Campo das Letras.
- RORTY, R. (1989): *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Trad. Nuno Ferreira da Fonseca, Lisboa, Ed. Presença.
- SEBASTIÁN, L. de (1996): *La solidaridad: guardián de mi hermano*. Barcelona, Ed. Ariel, 1996.
- SILVA, J. de S. (2003): *Por uns e não outros? Caminhada de estudantes da Maré para a Universidade*. Sette Letras, Rio de Janeiro.
- SODRE, M. (2001): *Sociedad, cultura y violencia*, Rd. Norma, Buenos Aires.
- TAYLOR, Ch. (1995): *Le malaise de la modernité*, Paris, Du Cerf-Humanités.
- VATTIMO, G. (1989): *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg e Sellier. (Para além da interpretação - o significado da hermenêutica para a filosofia. Trad. Raquel Paiva, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1999).
- VATTIMO, G. (2000): *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Ed. Il Mulino, Gênova.
- WALZER, M. (1999): *Da Tolerância*. Trad. Almiro Piseta, São Paulo, Ed. Martins Fontes.