



Imaginários universais, racismo e branquitude no Brasil: uma história ainda por contar¹

Liv SOVIK²

Resumo:

A violência racial é frequentemente atribuída a uma espécie de escravagismo atávico. Este ensaio discute essa tese e suas limitações, assim como o silêncio em torno do impacto da Abolição sobre imaginários brancos brasileiros, nas últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX. Examina a narrativa feita por Stuart Hall sobre esse mesmo período em dois textos em que discute a história dos meios de comunicação, apontando as diferenças entre o “imperialismo popular”, cujas origens Hall identifica na propaganda e na imprensa dessa época, e a história política e midiática brasileira. Propõe que um elo perdido, na história da mídia brasileira, importante para a discussão da violência racial, é a eventual influência das grandes exposições universais que foram realizadas na Europa e nos Estados Unidos para comunicar e celebrar as conquistas de novas tecnologias e de diversos imperialismos brancos.

Palavras-chave: violência racial; escravagismo; elites brancas brasileiras; história da mídia; exposições universais.

Universal imaginaries, racism and whiteness in Brazil: A story that has yet to be told

Abstract:

Racial violence is frequently attributed to a kind of irresistible inheritance of slavery. This essay discusses this idea and its limitations, as well as the silence around the impact of abolition on white Brazilian imaginaries in the closing decades of the 19th and the first decades of the 20th centuries. It examines Stuart Hall's narrative about the same period in two articles in which he discusses media history, especially regarding “popular imperialism”, whose origins Hall identifies in advertising and the popular press of this period, and points out similarities and differences between what he refers to and the political and media history of Brazil. It proposes that there is a missing link, in Brazilian media history, which could include the influence of the great universal exhibitions held in Europe and the United States to communicate and celebrate technological progress and different white imperialisms.

Keywords: racial violence; slavery; white Brazilian elites; media history; universal exhibitions.

Imaginarios universales, racismo y blanquitud en el Brasil: una historia por contar

Resumen:

La violencia racial es atribuida a menudo a una especie de esclavismo atávico. Este ensayo discute esa tesis y sus limitaciones, así como el silencio en torno del impacto de la Abolición sobre imaginarios blancos brasileños, en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX. Examina la narrativa de Stuart Hall sobre ese mismo período en dos textos en que discute la historia de los medios de comunicación, notando las diferencias entre el “imperialismo popular”, cuyos orígenes Hall identifica en la propaganda y la prensa de esa época, e la historia política y mediática brasileña. Propone que un enlace perdido, en la historia de la *media* brasileira, importante

¹ Este texto é uma versão revista e ampliada de uma palestra apresentada na mesa de encerramento do XIII Encontro Nacional de História da Mídia, em 20 de agosto de 2021, realizado de forma remota em Juiz de Fora, Minas Gerais, pela Associação Brasileira de Pesquisadores de História da Mídia (Alcar).

² Professora titular da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e doutora em Ciências da Comunicação pela Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo. *E-mail:* lsovik@gmail.com.





para la discusión de la violencia racial, es la eventual influencia de las grandes exposiciones universales que fueron realizadas en Europa y los Estados Unidos para comunicar y celebrar los avances tecnológicos e las conquistas de diversos imperialismos blancos.

Palabras clave: violencia racial; esclavitud; élites blancas brasileñas; historia de los medios de comunicación; exposiciones universales.

Introdução

A história da comunicação contemporânea começa com a invenção da imprensa, segundo *História social da mídia* (2004), de Asa Briggs e Peter Burke. Para outros, por exemplo Dwayne R. Winseck e Robert M. Pike, em *Communication and Empire* (2007), o início de nossa era de comunicação instantânea é dado pelo telégrafo e pelo telefone, portanto, o mundo passa a ser conectado por cabos. Dessa forma, os autores focalizam mercados, tecnologias e o papel da comunicação no estabelecimento de impérios entre 1880 e 1930, por ação de empresas e de governos. Muitos estudos abrangentes da comunicação procuram mapear o momento atual, ao invés de traçar uma história da mídia. Manuel Castells, em seu grande projeto, *A era da informação*, por exemplo, visa propor “alguns elementos de uma teoria exploratória e transcultural de economia e sociedade na era da informação” (1996, p. 27) e está interessado em traçar os contornos de uma nova estrutura social talhada desde a década de 1970 por uma miríade de “novas tecnologias” (1996, p. 32-33). Nesse quadro, examina, como estruturas de poder que sofrem o impacto das tecnologias digitais, a família patriarcal e o Estado, mas não as hierarquias de raça que, pelo menos no hemisfério ocidental, têm sido fundamentais na organização da sociedade. Este trabalho propõe uma pergunta contemporânea que nenhuma dessas visões globais responde: como a violência legalizada ou socialmente sancionada, em particular, a violência racial, estabelecida na época da colonização e da escravidão permanece em nossos dias?

Em busca da violência silenciada

Muitas vezes, diz-se que a violência racista no Brasil é atávica, ou seja, uma herança biológica de características psicológicas, intelectuais e comportamentais. Hábitos e imaginários adquiridos na escravidão, ilegal desde 1888, explicariam a violência policial contra a população negra, por exemplo. Isso não é somente uma crença do senso comum, mas, elidindo a dimensão biológica, continua existindo. O psicanalista Joel Birman, em palestra na Universidade Federal do Rio de Janeiro em 2018 sobre o furor que impulsionaria atos





violentos, afirmou que a extrema violência da decapitação, da destruição dos corpos, enfim, da “carnificina” de uma rebelião ocorrida num presídio em 2017, remontava a um imaginário do Exército Real, dos senhores de escravos, da Guerra de Canudos e do narcotráfico a partir da década de 1980. Os assassinos passariam ao ato se identificando com o agressor, nessas situações históricas, segundo Birman. Assim, seríamos todos herdeiros, com o racismo, dessa “suspensão do sujeito”, esse “apagamento do reconhecimento do outro” – os termos são de Birman (2018, p. 18) – e do aniquilamento do outro pela tortura e pelo assassinato espetacular. Que a violência escravagista e sua perpetuação em moto contínuo sejam causadas por um atavismo psicológico faz sentido, por causa dos inúmeros assassinatos bárbaros e chacinas em meio a uma sociedade, como a brasileira, que se preza, ou se prezava, por seu jeito simpático e alegre.

Achille Mbembe também teoriza a violência extrema, desta vez na África, e a identifica como um estado de guerra. Escreve que a violência é dionisíaca, que cruza o sonho com a intoxicação e que sua função é “de abolir de uma vez por todas a própria ideia de uma *dívida em relação à vida*” (MBEMBE, 2001, p. 221). O estado de guerra se arraiga em um espaço deixado pela ausência de narrativas identitárias africanas que deem conta da história da escravização, colonização e apartheid. As duas principais correntes identitárias, a da cultura tradicional, que Mbembe chama de “metafísica da diferença”, e da superexploração econômica, o “economicismo” nacionalista ou marxista, são insuficientes para impulsionar uma visão de passado que dê conta de um futuro. Nesse vazio, entram algozes: Mbembe, como Birman, fala num esvaziamento da subjetividade – mas também de uma autoafirmação por meio da morte: “Tremendo de embriaguez, ele ou ela se transforma em uma espécie de obra de arte formada e esculpida pela crueldade” (MBEMBE, 2001, p. 221). O espetáculo, o horror da morte violenta – e o seu fascínio, é impossível negá-lo – são evocados nas palavras de Mbembe, mas quem entre nós se imagina cometendo esses crimes ou que sejam cometidos por pessoas que conhecemos? Mais: como foi feita a transição entre o escravagismo e a atualidade ainda dominada pelos valores da branquitude e do patriarcado, de tal maneira que a violência espetacular continua?

Alberto Guerreiro Ramos, em sua análise seminal da branquitude como “patologia”, publicada pela primeira vez em 1955, tinha a expectativa que, com a interrupção das relações sociais de servidão, o racismo fosse desaparecendo:

[...] em última análise, [os fatos] propiciarão o desaparecimento daquela anormalidade de nossa psicologia coletiva. [...] É natural que os caracteres





daquela patologia se mostrem mais vivos nas gerações mais velhas, que receberam, de gerações outras que alcançaram a plena vigência do regime escravo, uma definição pejorativa social do negro e do mulato. As gerações mais moças, entretanto, se mostram mais acessíveis a admitir os novos critérios de avaliação que os fatos estão impondo (GUERREIRO RAMOS, 1995, p. 235).

Para Guerreiro Ramos (1995), parece que os fatos da igualdade ontológica entre brancos e negros se impõem sobre a desigualdade social, nas atitudes de gerações mais recentes. No entanto, a continuada violência, as execuções sumárias por policiais, seguranças de supermercados, milicianos e traficantes continuam acontecendo, com vítimas em sua grande maioria negras. Como se construiu a continuidade com um passado de que nenhuma pessoa viva lembra e em que tudo era diferente: a composição demográfica, a estrutura econômica, a relativa importância da vida rural e urbana, as tecnologias ou meios de comunicação? Como foi feita a ponte entre o escravagismo e a recusa atual de considerar a plena humanidade e os direitos de pessoas negras, sem o auxílio da negação legalizada da humanidade da população escravizada? Como foi feita a tradução de valores entre uma época e outra?

Toni Morrison apresenta uma possível resposta a essa pergunta complexa, no âmbito da literatura estadunidense, em uma série de palestras transformadas em livro, *Playing in the Dark* (1992). Retoma a história de um imigrante escocês aos Estados Unidos antes da independência do país, William Dunbar, um homem jovem que participou em círculos intelectuais e científicos iluministas tanto na Escócia como em Londres e que acaba em Mississippi, dono de fazenda de escravos. Lá, diz Morrison (1992, p. 43), teve um “senso de autoridade e autonomia que não conhecia antes, uma força que fluía de seu controle absoluto sobre a vida dos outros, emergindo como um novo homem, distinto, um cavalheiro que vivia na fronteira, um homem de posses em um mundo bruto, meio selvagem”. Morrison nota que são os africanos e afrodescendentes que supriam o elemento selvagem na vida de Dunbar. São essas vidas que, antes de quaisquer outras, ele controlava. Não é seu conhecimento iluminista que lhe dá uma sensação de liberdade, mas esse poder sobre a vida alheia. A força que lhe permitia isso, segundo Morrison (1992, p. 44), “não é uma dominação desejada, uma escolha pensada e calculada mas uma espécie de recurso natural, uma Catarata de Niágara que estava esperando para encharcar Dunbar na hora que ele estivesse posicionado para assumir o controle absoluto”. O interesse de Morrison é de mostrar como esses valores – autoridade, autonomia, controle no meio à selvageria – são cultuados na literatura estadunidense mesmo





quando não se trata explicitamente das relações raciais que lhe conformaram, historicamente, entre branco e negro, branco e indígena. O nosso interesse por Morrison é de observar sua leitura de como valores estabelecidos nas relações escravagistas e de colonização são abstraídos das suas circunstâncias concretas e reinventados com outras roupagens, por meio da literatura. O problema que ela discute, nesse âmbito, é o que interessa aqui: o silenciamento acerca do aspecto escravagista de valores culturais que permite que eles continuem condicionando subjetividades, identidades e formações culturais e autorizando violência.

Em “Uma lógica perversa de lugar”, Muniz Sodré (2018), como Morrison, faz uma leitura de narrativas subjacentes a valores culturais, com foco no racismo brasileiro dito “cordial”. Inicia com a constatação, por pensadores sociais como Joaquim Nabuco e Alberto Torres, escrevendo logo depois da Abolição, que a organização social e econômica fundadora do Brasil foi feita pela escravidão. “Social e economicamente, a escravidão deu-nos, por longos anos, todo o esforço e toda a ordem que então possuíamos e fundou toda a produção material que ainda temos”, escreveu Alberto Torres (*apud* SODRÉ, p. 13). Para Sodré, o racismo brasileiro tem uma linhagem que parte do pensamento social que faz essa constatação e quando passa a absorver o fato da Abolição valoriza a “saudade do escravo” – frase de Nabuco, no capítulo “Massangana”, de *Minha Formação* (NABUCO, 1999/1900, p. 162), ao descrever sua reação contraditória ao fato histórico. O alcance cultural do escravagismo está presente na lógica afetiva dessa frase, em que convivem uma aceitação e rejeição do negro que Sodré compara ao *double bind* ou duplo vínculo (alguns traduzem por “constrangimento”) de Gregory Bateson (SODRÉ, 2018, p. 9). Vínculos se distinguem de relações sociais. A vinculação é “o entrelaçamento simbólico constitutivo do ser social” (SODRÉ, 2018, p.14), pelo qual mãe e filho, no exemplo dado por Bateson, se reconhecem em uma operação não só social, mas mental, de compreensão ou identificação de quem é quem. Para Sodré (2018, p. 14), “*A Abolição incidiu sobre a relação e não sobre o vínculo*” [ênfase do autor]: os escravos ficaram livres, as relações sociais mudaram, mas o entrelaçamento simbólico, com suas operações mentais permaneceram. Sodré continua:

A persistência da forma social escravista consiste principalmente na reinterpretação social e afetiva da “saudade do escravo”, que envolve (a) seleção de mão de obra; (b) relações com empregadas domésticas e babás (sucedâneas das amas-de-leite); (c) formas culturais como mero folclore, senão como objeto de ciência (para sociólogos e antropólogos); (d) imagens pasteurizadas da cidadania negra na mídia. (SODRÉ, 2018, p. 14).



A “saudade do escravo” é um sentimento desrespeitoso, dessemelhante do apreço e da deferência intrínsecos ao respeito, diz Sodré. O duplo vínculo racista se estabelece pelo afeto e distanciamento simultâneos: “Eu amo/gosto/aceito o sujeito da pele escura, mas ao mesmo tempo amo/gosto/aceito que permaneça afastado” ((SODRÉ, 2018, p. 15). Essa conceituação do racismo brasileiro em sua instância comunicativa nos fala das operações mentais envolvidas, do entrelaçamento simbólico dos sujeitos no universo onde os vínculos que estabelecem distâncias e hierarquias de desrespeito (afinal, a saudade é de um escravo) e distâncias sociais são complementados por uma profissão de afeto positivo.

Muniz Sodré fala da psicologia social do racismo, em que passado e presente se misturam. Parece, mesmo, que a violência é atávica. Mas quais foram as imagens e discursos presentes na mídia que autorizaram o prolongamento da fantasia branca de dominação que está presente na “saudade do escravo” e também na violência racista, para além do tempo histórico da relação senhor-escravo? A ideia do atavismo pode ser uma maneira de dizer “a violência foi incorporada como hábito, mas não sei como”. Na medida em que a emenda ou transição entre o passado escravagista e a primazia da vida urbana e moderna, um processo que durou de 1880 aos anos 1950, não é lembrada em suas imagens, somos condenados a ver e rever os quadros de Debret, como se nos explicassem. Que correia de transmissão das relações escravagistas deixa de ser vista e lembrada, na história brasileira da mídia?

O estereótipo

Os valores culturais contraditórios do afeto e do desprezo, da indiferença à vida alheia e da saudade, vivem em relação tensa, uma relação que precisa ser preservada, reafirmada, relembada de tempos em tempos para manter as classificações e hierarquias sociais. Esse é o trabalho do estereótipo, tão presente nos meios de comunicação.³ O estereótipo, como o *double bind*, é estruturado em duas vozes, uma que fala de atração e outra de rejeição, e classifica e hierarquiza a diferença. As mulheres gostosas são burras; os asiáticos são insondáveis e traiçoeiros; os indígenas, autênticos e inarticulados. Os estereótipos são imbuídos de fortes vontades de verdade e pouco vulneráveis à razão, enquanto, como aponta Roland Barthes em *Mitologias* (1993/1957), suas roupagens são mais variadas do que o “conceito” que passam: são muitas imagens para poucos estereótipos.

Curiosamente, uma *timeline* da emergência de diferentes meios de comunicação mostraria que as décadas entre o primeiro fotojornalismo europeu, em meados do século XIX,

³ Para uma exploração mais detalhada de aspectos teóricos, iconográficos e históricos do estereótipo, veja “Através do olhar da representação: Sobre o estereótipo e a comunicação” (SOVIK, 2020).

e a década de 1930, quando o cinema falado possibilita um novo realismo e o rádio se torna o mais importante veículo para discursos oficiais, recobrem o período que nos interessa, aqui, em que setores dominantes brasileiros se ajustaram ao fim da escravidão e começaram a perder a memória viva dela. Stuart Hall (2003) também se interessou por esse período na Grã-Bretanha, no texto “Notas sobre a desconstrução do ‘popular’”.

Um dos principais obstáculos que se interpõem à periodização da cultura popular é a profunda transformação na cultura das classes populares que ocorre entre os anos de 1880 a 1920. [...] o artigo de Gareth Stedman Jones sobre a “reformação das classes trabalhadoras inglesas” chama atenção para algo fundamental e qualitativamente diferente nesse período, que se caracterizou por profundas mudanças estruturais. Quanto mais o observamos, mais convencidos nos tornamos que em algum momento desse período se encontra a matriz dos fatores e problemas a partir dos quais a *nossa* história e nossos dilemas peculiares surgiram (HALL, 2003, p. 250).

Quais seriam essa história e esses dilemas? Hall (2003, p. 250) sugere que esse período seja chamado de “crise ‘imperialista social’”. Chama atenção para a história da imprensa popular, em que os jornais de movimentos operários autônomos das décadas de 1830 e 1840 foram deslocados, destruídos e marginalizados pela imprensa comercial feita não por mas *para* as camadas populares (HALL, 2003, p. 251). Foi fundada nessa época uma imprensa de estrutura industrial capitalista, política e socialmente conservadora, que circulava em um mercado popular de massas e que estava funcionando bem em 1981, ano da primeira publicação do texto de Hall, e sobrevive até hoje na Grã Bretanha. O resumo de Hall do resultado desse processo aponta para efeitos que extrapolam uma história restrita à mídia, para falar das forças políticas em jogo e em tensão.

Um de seus efeitos principais foi a reconstituição das relações culturais e políticas entre as classes dominantes e dominadas: uma mudança intimamente ligada à contenção da democracia popular na qual “nosso estilo democrático de vida” hoje parece ser tão firmemente baseado (HALL, 2003, p. 251).

Em uma formulação típica de Hall, fala em “estilo democrático de vida” precisamente quando está falando da contenção da própria democracia.

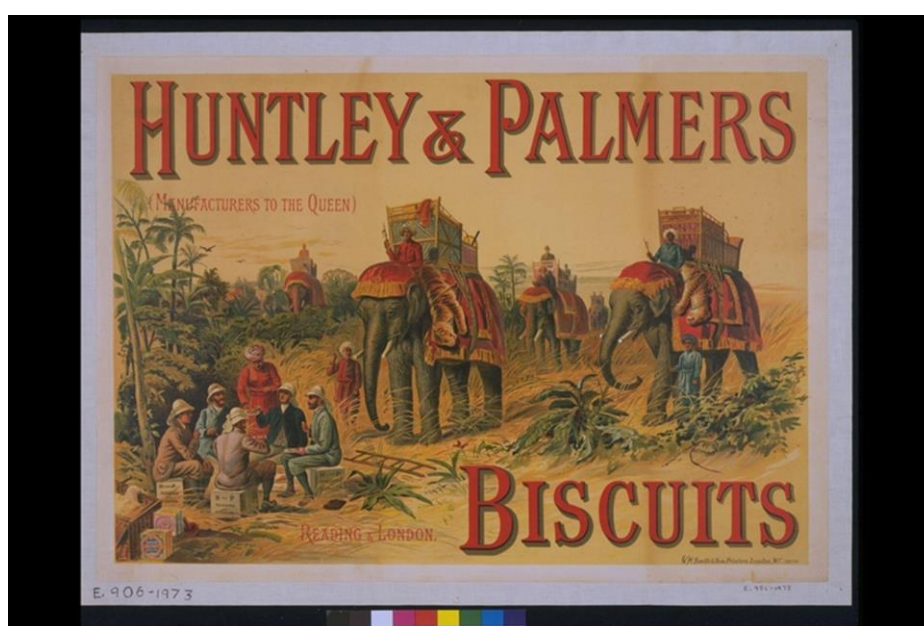
Em 1997, no derradeiro manual organizado para a Open University antes de se aposentar, Hall (2016) retorna ao período 1880 a 1920. A referência não está tanto no texto, quanto nas ilustrações. Hall começa “O espetáculo do ‘outro’” com diversas teorias de diferença, ilustradas com imagens contemporâneas de atletas negros e negras no

fotojornalismo esportivo e num calendário da Pirelli. Ao partir para a discussão da racialização de representações, na segunda parte do texto, usa propaganda de produtos de consumo massivo do final do século XIX e início do XX. O texto segue com imagens da vida nas colônias sob a escravidão, cartazes do movimento abolicionista, do cinema hollywoodiano e de Saartje Baartman, a “Vênus Hotentote”, e termina com imagens autorais de fotógrafos negros. Muitas dessas imagens são familiares por fazerem parte da cultura global do fotojornalismo e do cinema. As imagens da publicidade britânica são a mais clara exceção.

São anúncios de produtos de consumo que simultaneamente promoviam e tiravam seu prestígio do projeto imperialista. Angariavam apoio popular para um projeto britânico de colonização política e econômica de alcance mundial e ajudavam a fundar um mercado de consumo em massa. Para Annie McClintock, a maior estudiosa do fenômeno da propaganda imperialista, o sabão simbolizava a “racialização” da vida doméstica e a domesticação do mundo colonial. McClintock, escreveu:

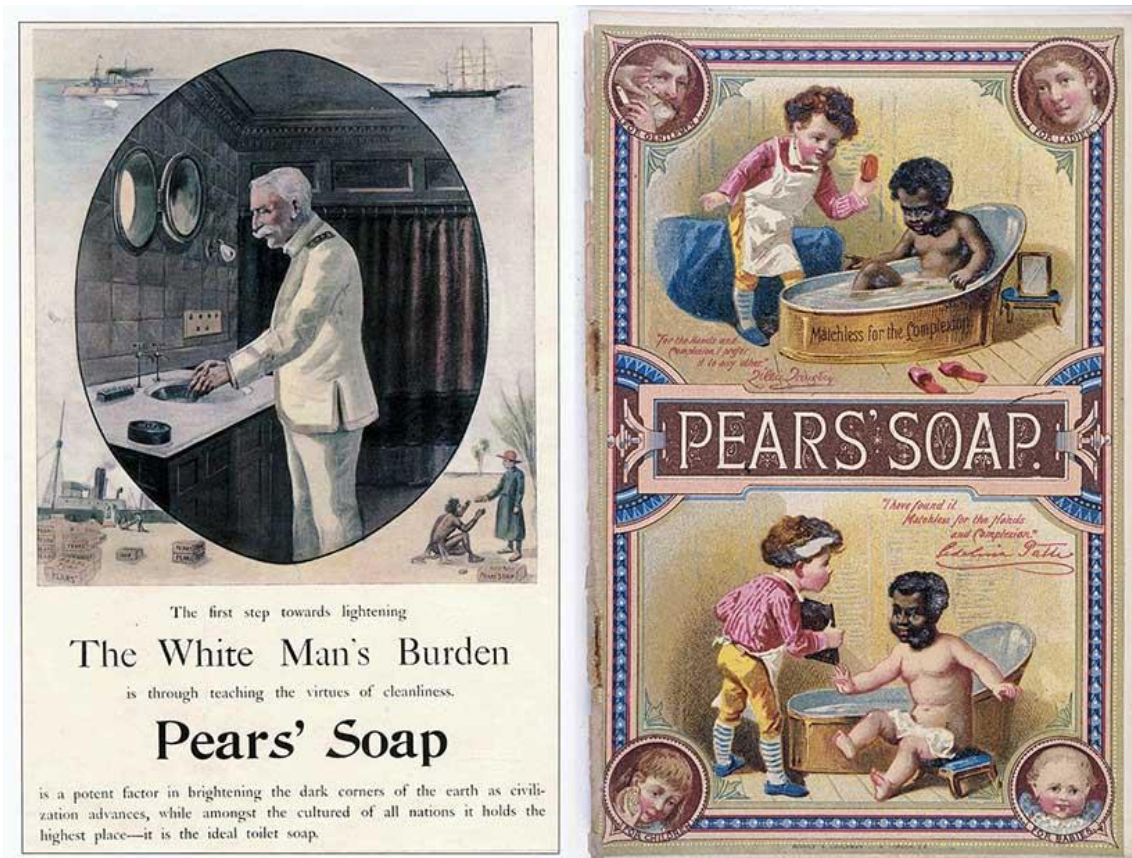
As imagens da conquista colonial foram estampadas nas caixas de sabão, latas de biscoito, garrafas de whisky, latas de chá e barras de chocolate... Nenhuma outra forma de racismo organizado havia conseguido alcançar tantas pessoas diferentes de uma população até então (McCLINTOCK *apud* HALL, 2016, p. 164).

Figura 1 – Anúncio de biscoitos Huntley & Palmers, ilustração 4.7 de Hall (2016).



Fonte: V&A Museum, Londres, *online* Collections..

Figura 2 – Anúncios do sabonete Pears', ilustração 4.8 de Hall (2016)



Fonte: V&A Museum, Londres, *online Collections*.

O modesto sabonete alivia o fardo do homem branco e seu uso faz parte do “clareamento” e civilização de povos negros e pagãos, pelas mãos de alguém que porta uniforme.

O golliwog, uma boneca *blackface*, é imediatamente reconhecível como tal, mas falta informar um detalhe importante para dimensionar sua importância para o público original de Hall, estudantes britânicos: era familiar como mascote, até o ano 2001, da marca de geleia Robertson's.

Figura 3 – “Uma menina e seu *golliwog*: uma ilustração por Lawson Wood, 1927”.

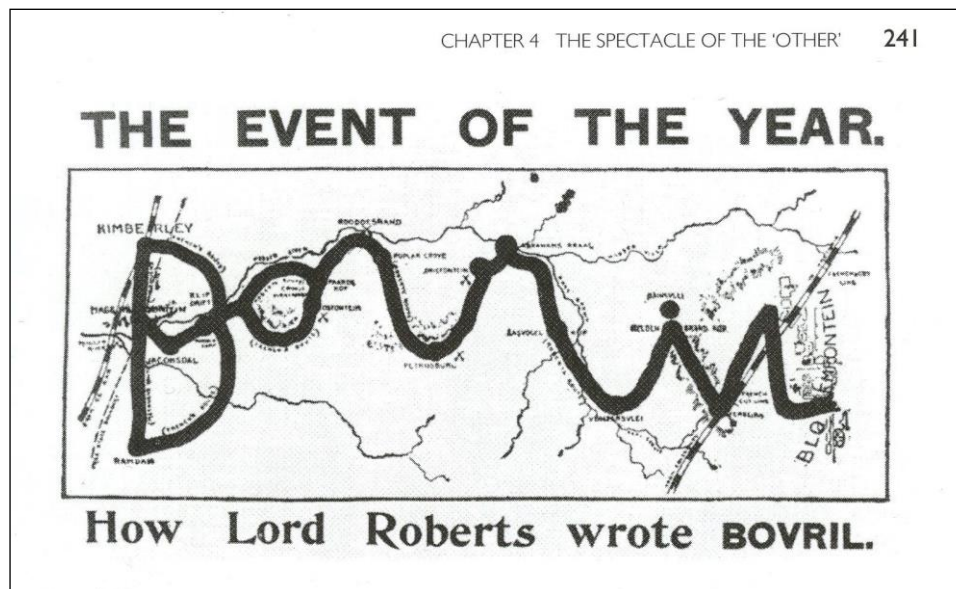


FIGURE 4.13
A girl and her
golliwog; an
illustration by
Lawson Wood,
1927.

Fonte: Hall (1997, p. 248).

Mas não todo é compreensível, hoje.

Figura 4 – Anúncio do extrato de carne da marca Bovril



Fonte: Hall (1997, p. 241).

Precisamos saber que Lorde Roberts foi o general que, em 1900, derrotou os boers, brancos de origem holandesa, que até então controlavam as jazidas de ouro e diamantes encontradas em Witwatersrand, na África do Sul de hoje. Bovril é o nome de um extrato de



carne com que se faz uma bebida quente ou que se come com pão, uma espécie de Nutella salgada. O nome tem a mesma origem em latim de “boi”, combinado com “vril”, nome de uma raça superior em um romance popular publicado em 1870.

É comum, no Brasil, ler e nos ajustarmos a referências históricas alheias, relevando desencaixes. Por outro lado, alguns deles, como os de Huntley & Palmers ou Pears, são fáceis de identificar. Mas talvez valha a pena nos determos em outras. O que pode substituir a fusão de imperialismo e consumo, nos primórdios da cultura da imagem britânica, para dar conta da história *brasileira* de imagens racializadas? Como traduzir, para a experiência histórica brasileira, a convicção de Hall (2003), expressa em “Notas sobre a desconstrução do ‘popular’”, que o período de 1880 a 1920 era fundamental para entender a política e a cultura popular dos anos 1990? “Quanto mais observamos”, ele escreveu,

mais convencidos nos tornamos de que em algum momento desse período se encontra a matriz dos fatores e problemas a partir dos quais a *nossa* história e nossos dilemas peculiares surgiram. Tudo mudou – não foi apenas uma mudança nas relações de força, mas uma reconstituição do próprio terreno da luta política (HALL, 2003, p. 250).

A luta política se transferiu para o espaço da imprensa e da mídia. Em “O espetáculo do ‘outro’”, Hall (2016) mostra que a própria cultura urbana da segunda metade do século XX tem raízes em um período bem anterior e que a cultura de massas, da imagem e da publicidade emergem junto com o imperialismo britânico, inclusive por obra de empresas anunciantes que se esforçavam em consolidar o “imperialismo popular”, a identificação da classe operária britânica com suas elites governantes.

Mas como isso não é a situação no Brasil nessa época, não é somente o vocábulo “Bovril” que nos é estranho. Qual é a história do enraizamento da violência simbólica racista na cultura cotidiana brasileira, já que não é a história da conquista e da colonização? É aqui que gostaria de retomar a ideia de imaginários universalistas, que está no meu título.

O elo perdido

O problema que levantei no início deste texto é da violência racial normalizada, mas que não tem ligação direta com o escravagismo a não ser por meio da metáfora explicativa da violência extrema: os policiais são capatazes contemporâneos. Ou, como Jessé Souza (2017) a usa, sem levar em conta o racismo, a escravidão é uma metáfora que descreve uma condição de classe. Podemos encontrar – como Toni Morrison fez – continuidades culturais abstratas





entre escravidão e a atualidade, como o senso de autoridade e autonomia do branco para decidir e definir a vida alheia ou, como ela também diz, sua dificuldade mais corriqueira de se ver contestado, sobretudo por negros.

Como tentei argumentar, o período 1880-1920 é importante para a discussão do problema porque pouco se diz sobre como, durante essas décadas, a população branca brasileira foi se ajustando à Abolição, em que novas interpretações apostou. Essas quatro décadas também coincidem com um *boom* nas tecnologias de reprodução técnica das imagens por meio de tecnologias gráficas e fotográficas e cobrem o período de ajuste da população branca brasileira à Abolição. Para Stuart Hall (2003, 2016/1997), o período é importante porque nele se sobrepõem a história da imprensa popular, dos primórdios da propaganda e dos produtos industrializados para consumo doméstico, e da construção do império britânico e seu sustentáculo político, o imperialismo popular, o que traz uma nova pergunta: quais são as imagens equivalentes, no âmbito brasileiro?

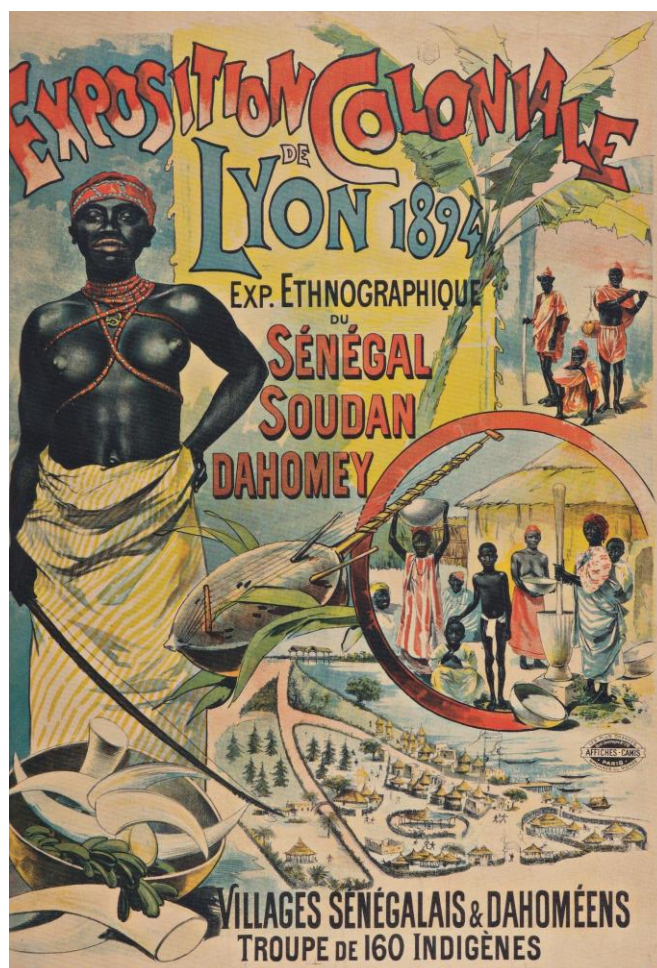
O elo perdido entre o escravagismo e o Brasil urbano contemporâneo podem ser – essa é minha hipótese – as exposições universais, realizadas em mais ou menos a mesma modalidade de meados do século XIX até meados do século XX, principalmente em Europa, mas também nos Estados Unidos, e incluindo, no período que nos interessa, o que hoje é chamado de “zoológicos humanos”, reconstruções de moradias típicas de diversos povos exóticos – indígenas nos Estados Unidos, colonizados na Europa. Esses “parques etnográficos” foram montados para o proveito de antropólogos e outros cientistas e por seu forte apelo popular, estavam planejados de tal maneira a posicionar espectador em contraposição a seu objeto, visitante de olho nas pessoas subalternizadas. As exposições misturavam atrações, como feiras e circos, mas tinham também o que havia de mais moderno. Pretendiam-se universais não só pelo nome, mas porque procuravam abranger o mundo e todo o tipo de ser humano, em uma clara hierarquia. Tiveram públicos pagantes de até 50 milhões de visitantes, o caso da Exposição Universal de Paris de 1900. Em Wembley, em 1927, foram 25 milhões. Se realizaram no interior dos países: uma exposição em 1911 na cidade francesa de Roubaix, que hoje tem cerca de 100 mil habitantes, teve 1,7 milhões de visitantes (BLANCHARD; BANCEL; BOËTSCH; DEROO; LEMAIRE, 2011, p. 22).

Eram eventos multimídia, meios de comunicação sinestésicos, com a presença de públicos massivos, divulgação em cartazes e “vendas impressionantes e, portanto, rentáveis de cartões postais das pessoas exibidas nos locais das exposições” (BLANCHARD;



BANCEL; BOËTSCH; DEROO; LEMAIRE, 2011, p. 22). O envio desses cartões (uma invenção dos anos 1860) espalhava as imagens das “aldeias” dos povos colonizados e ajudava a difundir discursos que reinventaram, em nome do conhecimento científico e da modernidade, a hierarquia social eurocêntrica de tal maneira a inserir as populações colonizadas embaixo da pirâmide das classes sociais. Organizadas por entidades governamentais, empresas ou ambas, as exposições promoviam o consumo de novos produtos industrializados, apresentavam avanços tecnológicos – como a iluminação elétrica na exposição de Chicago em 1893 – e tinham espaços dedicados ao cinema, inicialmente entendido como uma variante da fotografia (MORETTIN, 2011).

Figura 5 – Cartaz da exposição etnográfica, Exposição Colonial de Lyon, 1894



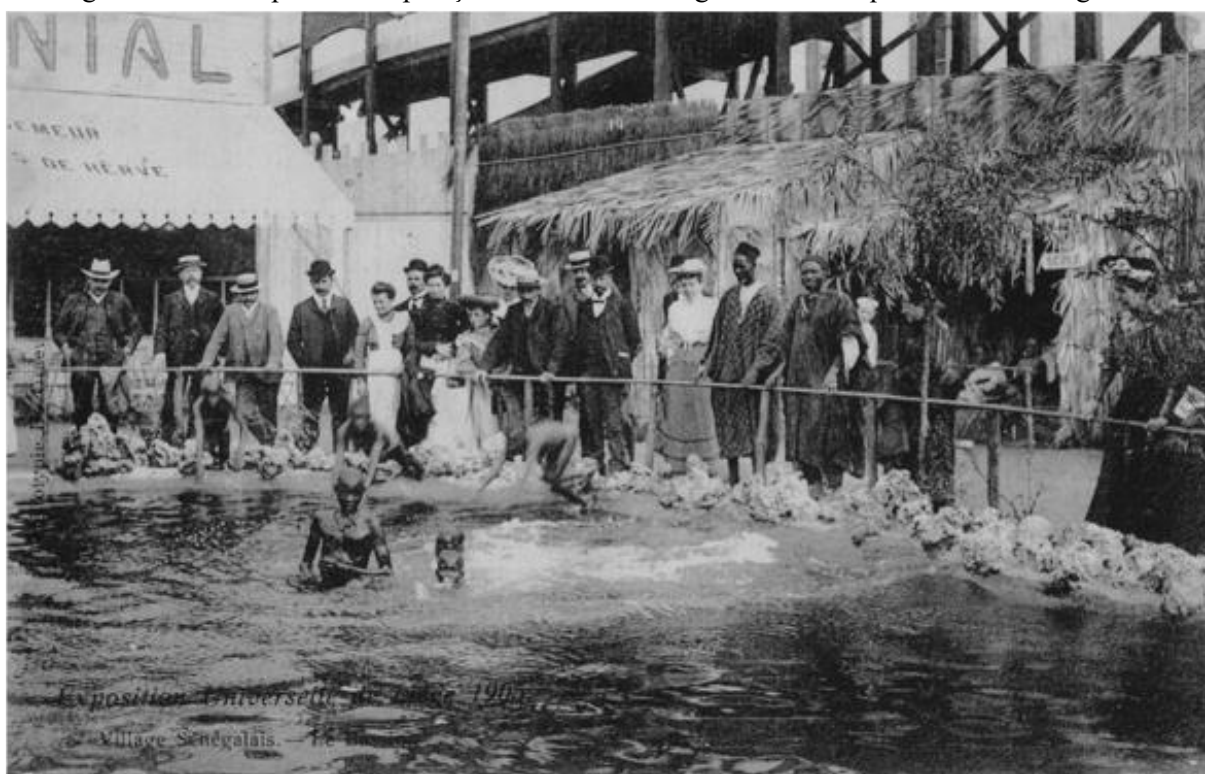
Fonte: Blanchard; Boëtsch; Snoep (2012, p. 219).

Eram fenômenos de mídia e cultura de massa a serviço do imperialismo e do capitalismo cujas notícias podem ter chegado às elites brasileiras pela imprensa francesa, como *L'Illustration* e *Revue des deux mondes* (NEEDELL, 1987, p. 109), quando não por

visitas pessoais dessas mesmas elites ou em reportagens da própria imprensa brasileira. Incorporar esses eventos à história que embasa teorias de comunicação lidas no Brasil e à história cultural brasileira é uma forma de contribuir para abordagens decoloniais aos estudos da comunicação. Nosso ancestral Walter Benjamin (2009) já nos ajudou, ao incluir em seu *exposé* sobre “Paris, capital do Século XIX”, que abre a obra das *Passagens*, uma discussão das exposições como local de difusão da fotografia e construtores do universo das mercadorias, em que, cito, “O operariado situa-se em primeiro plano como clientela” e as compara com festas populares (BENJAMIN, 2009, p. 44). Por que não reler teóricos clássicos, como, por exemplo, Le Bon, Benjamin e Adorno, à luz dessa história e como testemunhas de sua época?

Esse capítulo pouco contado da história de eventos multimídia globais, comunicados pela imprensa, pelas artes gráficas e, como hoje, pela experiência direta, ainda poderia ser incorporado às histórias da mídia, que tendem tanto a começar com a imprensa e o jornal, as redes de telegrafia, o rádio e a televisão. Enfim, espero ter contribuído com a discussão da história da mídia a partir do que pode ser revelado, se desnaturalizamos até o eurocentrismo até, circunstancial de Stuart Hall.

Figura 6 – Cartão postal: “Exposição Universal de Liège 1905 – Tanque da aldeia senegalesa”



Fonte: Blanchard; Boëtsch; Snoep (2012, p. 185).



Referências

- BARTHES, Roland. **Mitologias**. 9. ed.. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993 [1957].
- BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte/São Paulo: Editora UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.
- BIRMAN, Joel. O furor contemporâneo. *In: Textos de interpretação do Brasil contemporâneo* (mimeo). Curso de extensão: Interpretações sobre o Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Associação de Docentes da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.
- BLANCHARD, Pascal; BANCEL, Nicolas; BOËTSCH, Gilles; DEROO, Eric; LEMAIRE, Sandrine (org.) **Zoos humains et exhibitions coloniales: 150 ans d'inventions de l'autre**. Paris: La Découverte, 2011.
- BLANCHARD, Pascal; BOËTSCH, Gilles; SNOEP, Nanette Jacomijn. **Exhibitions: L'invention du sauvage**. Paris: Actes Sud/Musée du Quai Branly, 2012.
- BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. **História social da mídia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- CASTELLS, Manuel. **The information age: economy, society and culture**. Oxford: Blackwell, 1996. (v. 1. The rise of network society).
- GUERREIRO RAMOS, Alberto. A patologia do “branco” brasileiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995 [1957].
- HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. *In: SOVIK, Liv (org.). Da diáspora*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. p. 247-264.
- HALL, Stuart. O espetáculo do “outro”. *In: ITUASSÚ, Arthur (org.). Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Apicuri, Editora PUC-Rio, 2016.
- HALL, Stuart. The spectacle of the “Other”. *In: HALL, Stuart (org.). Representation: cultural representations and signifying practices*. London: Sage; Milton Keynes: The Open University, 1997, p. 223-290.
- MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 23, n.1, 2001, p. 171-209.
- MORETTIN, Eduardo. As exposições universais e o cinema: história e cultura. **Revista Brasileira de História**. v. 31, n. 61, p. 231-249, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-01882011000100012>. Acesso em: 6 dez. 2020.
- MORRISON, Toni. **Playing in the dark: whiteness and the literary imagination**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.





NABUCO, Joaquim. Massangana. *In: Minha formação*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999 [1900].

NEDELL, Jeffrey. *A tropical Belle Epoque: elite culture and society in turn-of-the-century Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

SODRÉ, Muniz. Uma lógica perversa de lugar. *Revista ECO-Pós*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 9-16, 2018. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/22524. Acesso em: 30 nov. 2021.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão ao Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOVIK, Liv. Através do olhar da representação: Sobre o estereótipo e a comunicação. *Revista Heterotopías de Estudios Críticos del Discurso*. v. 3, n. 6, p. 1-27, dez. 2020. Disponível em: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/31839>. Acesso em: 15 dez. 2021.

WINSECK, Dwayne R.; PIKE, Robert M. *Communication and empire: media, markets, and globalization, 1860-1930*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.

Autora convidada.

